جمهرة مقالات ورسائل

الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور

جمعها وقرأها ووثقها

محمد الطاهر الميساوي

دار النفائس
للنشر والتوزيع - الأردن

جمهرة مقالات ورسائل

الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور

جمعها وقرأها ووثقها

محمد الطاهر الميساوي

المجلد الأول

دار النفائس

للنشر والتوزيع - الأردن

بسم الله الرحمن الرحيم

جمهرة مقالات ورسائل

الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور

(١)

حقوق الطبع محفوظة ©
١٤٣٦هـ-٢٠١٥م

الطبعة الأولى

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
٢٠١٣/٦/٢٢٠٣

ابن عاشور، محمد الطاهر
توجيهات وأنظار جمهرة مقالات ورسائل ومراجعات ابن عاشور /محمد الطاهر بن عاشور، ت: محمد الطاهر الميساوي.- عمان- دار النفائس للنشر والتوزيع، ٢٠١٤
( ) ص.
ر.إ.: ٢٠١٣/٦/٢٢٠٣

© يمنع تصوير هذا الكتاب أو استخدامه بكافة أنواع النشر العادي أو الالكتروني، تحت طائلة المسائلة القانونية. ®

دار النفائس
للنشر والتوزيع-الأردن

العبدلي - مقابل مركز جوهرة القدس
ص.ب 927511 عمان 11190 الأردن
هاتف: 5693940 6 00962
فاكس: 5693941 6 00962
Email: alnafaes@hotmail.com
www.al-nafaes.com

ISBN ردمك
9 789957 801571

إهداء

إلى الأجيال الناشئة الصاعدة في عالم العروبة والإسلام . . .

وصلاً للحاضر بالماضي، واستشرافاً للمستقبل . . .

من أجل نهضة شاملة رشيدة، ضاربة الجذور سامقة الفروع . . .

شجرةً طيبة: أصلها ثابت وفرعها في السماء .

وإلى روح والدي الذي كان أولَ من حدثني عن ابن عاشور في مرحلة «لاشعوري» الفكري، وغادر دنيانا وأنا أضع اللمسات الأخيرة في هذه الجمهرة، وإلى والدتي الصابرة المحتسبة، رب ارحمهما كما ربياني صغيراً .

المحقق: محمد الطاهر الميساوي

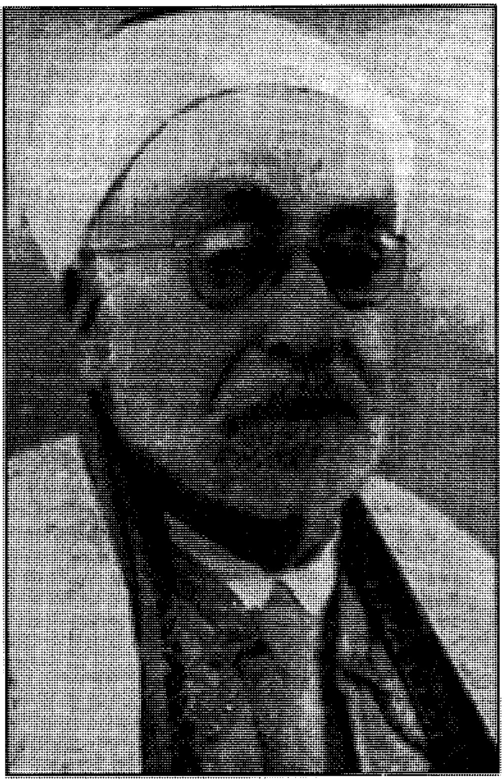
فَاتِحَةُ الكِتَابِ

«فجعلت حقًّا عليَّ أن أُبديَ في تفسير القرآن نكتًا لم أر مَنْ سبقني إليها، وأن أقف موقفَ الحكَم بين طوائف المفسرين، تارة لها وآونة عليها. فإن الاقتصار على الحديث المعاد تعطيلٌ لفيض القرآن الذي ما له من نفاد.

ولقد رأيتُ الناسَ حول كلام الأقدمين أحدَ رجلين: رجل معتكف فيما شاده الأقدمون، وآخر آخذٌ بمعوله في هدم ما مضت عليه القرون، وفي كلتا الحالتين ضُرٌّ كثير.

وهنالك حالةٌ أخرى ينجبر بها الجناحُ الكسير، وهي أن نعمِدَ إلى ما أشاده الأقدمون فنهذِّبَه ونزيده، وحاشا أن نَنْقُضَه أو نُبيده، عالِـمًا بأن غمضَ فضلهم كفرانٌ للنعمة، وجحدُ مزايا سَلَفِها ليس من حميد خصال الأمة، فالحمد لله الذي صدق الأمل ويسر إلى هذا الخير ودلّ.»

محمد الطاهر ابن عاشور:
تفسير التحرير والتنوير، ج١، ص٧



الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وابنه الفاضل ابن عاشور ويتوسطهما طه حسين

الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وعن شماله تلميذه الشيخ المختار بن محمود

بين يدي مقالات ابن عاشور ورسائله

تمهيد: أنا وتراث ابن عاشور:

الحمد لله حقَّ حمده، والصلاة والسلام على صفوته من خلقه محمد خاتم أنبيائه ورسله، ثم الرضوانُ على من سلك سبيله وسار على نهجه واهتدى بهديه، أما بعد:

ففي منتصف عام ١٤١٩ (أواخر ١٩٩٨) وصفتُ حالَ مصنَّفاتِ الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور عليه رحمة الله فقلتُ ما يلي: «إن آثاره العلمية لم يتح لها من الانتشار والتداول ما يجعلها في متناول الدارسين والباحثين، فضلاً عن سواهم من طلاب المعرفة والمثقفين. فكثيرٌ مِمَّا طُبع منها قد تطاول عليه العهد ونفد من المكتبات، ولم يجد من أهل العزم من المحققين والناشرين من يتولَّى نفضَ الغبار عنه وإخراجه للناس إخراجًا جديدًا. أما ما لَمْ يُطبع -وهو غزير- فلا يزال طيَّ النسيان والإهمال، يقبع مخطوطًا على رفوف المكتبة العاشورية بالمرسى في تونس، ويتراكم عليه غبارُ السنين وتتهدده آفاتُها بالإتلاف، وكأنما تواطأت صروفُ الزمان وتدبيرُ الإنسان على تغييب مَعْلَمٍ مهم من معالِمِ الحياة الفكرية والعلميّة للمسلمين في القرن العشرين!»[1]

حين كتبتُ هذا الكلام كان في خاطري -بصورة خاصة- العددُ الكبير من المقالات التي نشرها ابن عاشور في مجلات وصحف شتى، ينضاف إليها غير قليل من الرسائل، وقد تناءى بجميعها المكان بين تونس والقاهرة ودمشق (وربما غيرها)، وتمادى بها الزمانُ خلال ما لا يقل عن عقود ستة، ومن تلك المجلات والصحف ما لم يُمدَّ في عمره إلا برهة قصيرة فكان حاله كبارق صيف مثل مجلة

---

(١) الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الطاهر الميساوي (عمان: دار النفائس، ١٤٢١/ ٢٠٠١)، ص١٨.

«السعادة العظمى» التي أنشأها زميلُه وصديقُه الشيخ محمد الخضر حسين في تونس، ومنها ما عُمر لسنوات عدة شبَّ فيها وما اكتهل مثل مجلة «الهداية الإسلامية» التي أسسها كذلك الشيخ الخضر في القاهرة و«المجلة الزيتونية» التي أسسها بعضُ تلاميذ ابن عاشور في تونس، ومنها ما عُمر طويلاً واكتهل وما زال يصدر حتى يوم الناس هذا مثل مجلتي مجمع دمشق ومجمع القاهرة.

إلا أنه لم يكن في خاطري حينذاك أن أنتهض يومًا لجمع تلك المقالات والرسائل وأن أنشغل بها قراءة وضبطًا وتوثيقًا و«تحقيقًا»، بل لم يكن من «خارطة طريقي» عندها أن أجعل الفكرَ المقاصدي الاجتماعي عند ابن عاشور موضوعًا لأطروحتي في الدكتوراه. ولكن يبدو أن جاذبًا خفيًّا ودافعًا قويًّا كانا يتملكانني فلا أملك منهما فكاكًا، فكما عكفتُ من قبلُ على أعمال المفكر الجزائري اللامع مالك بن نبي دراسة وتأليفًا وترجمة، ألفيتني منغمسًا في تراث علامة تونس الزيتونة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور بالقدر ذاته إن لم يكن على نحو أكبر. على أن لي مع ابن عاشور صلةً أقدم من تلك التي تربطني بمالك بن نبي[1]، أرى من المناسب الكشفَ عنها هنا لما فيها من بعض الغرابة، ولعلها تفيد مَنْ يروم التبصر بالأبعاد النفسية

---

(١) كان أول تعرفي على مالك بن نبي حوالي منتصف العقد السابع من القرن العشرين الميلادي -أو بعده بقليل- قبل مرحلة الدراسة الجامعية، وذلك من خلال مقال كتبه عنه الشيخ راشد الغنوشي ونُشر في أحد أعداد مجلة «المعرفة» لا أتذكر الآن تاريخه، ثم تجددت صلتي به خلال السنة الأولى (١٩٧٧/ ١٩٧٨) من دراستي الجامعية بدار المعلمين العليا بمدينة تونس عندما اقتنيتُ نسخةً من الطبعة الفرنسية لكتابه «الظاهرة القرآنية» الذي لا يبدو أني فهمت وقتها كثيرٌ من مضمونه الفكري أو أدركت شيئاً مهمّاً من مغزاه المنهجي، ولكني أذكر جيّداً أني قرأت طرفاً منه على بعض زملاء الدراسة والسكنى -منهم الأساتذة زهير بن يوسف ومصباح الباشا وتوفيق عبدالكافي حفظهم الله- وجرى بيننا بعضُ النقاش حول ذلك، وخاصة الفصل الخاص بالظاهرة الدينية الذي تكلم فيه ابن نبي على «المذهب المادي» و«المذهب الغيبي» اللذين يتنازعان تفسير علاقة الإنسان بالدين.

والاجتماعية لحركة الأفكار وتحليل مساقات نشأتها وتطورها وانتشارها وحلها وترحالها عبر الأشخاص والأجيال.

عندما كنتُ في الفصل الرابع أو الخامس من الدراسة الابتدائية (على ما أذكر، وكان ذلك في منتصف الستينيات من القرن العشرين)، كان والدي حفظه الله -البالغ الآن السابعة والتسعين من عمره-[١] عندما أعود من المدرسة، ويكون هو قد فرغ من عمله، يجلس ويُجْلِسني أمامه لأقرأ له إما من القرآن الكريم (وغالبًا ما كان ذلك من جزء عم) أو من كتاب لا أذكر الآن عنوانه، ولكنه كان كتابًا يحكي قصّة أصحاب الكهف وما جرى لهم مع الإمبراطور الروماني دقيوس أو دوقيانوس، وكان ذلك الكتاب مطبوعًا على ورق أصفر مثل غيره من الكتب ذات المضمون الديني التي كان الكثيرُ منها مما يعتمد عليه المتعلمون في الكتاتيب القرآنية أو حتى في جامع الزيتونة وفروعه عندما كان هو المؤسسة التعليمية الأولى في البلاد. وفي تلك الجلسات المتكررة -التي كنتُ أتضايق منها لِمَا كانت تحبسني عن اللعب ومطاردة أو صيد بعض أنواع الطيور أو اليرابيع التي توشك الآن أن تنقرض بسبب ما حصل من تحول في البيئة الطبيعية والبشرية في الريف الذي كنا نعيش فيه- طنَّ على سمعي اسمَا كلٍّ من محمد الطاهر ابن عاشور وجده لأمه محمد العزيز بوعَتُّور، إذ كان والدي كثيرًا ما يردد هذين الاسمين، ولم أكن عندها أدري مَن هما هذان الشخصان ولا أدرك نوع العلاقة التي بينهما.

ومن الأمور العجيبة أو الغريبة التي لا أزال أذكرها جيدًا أن والدي ذكر في بعض تلك الجلسات أنه سماني «محمد الطاهر» تيمنًا بالشيخ ابن عاشور! لا أستطيع

---

(١) عندما انتهيت من تحرير هذا التقديم كان والدي ما يزال حيّاً يعاني من بعض التوعك من حين لآخر، وقد توفي فجر يوم السبت بتاريخ ١٥ مارس ٢٠١٤ على الساعة الرابعة والنصف صباحاً بتوقيت تونس، وأنا بمطار الدوحة أنتظر موعد الطائرة التي تقلني منها في الجزء الثاني من رحلة طويلة بين ماليزيا وتونس. فرحمه الله رحمةً واسعة، وأسكنه فسيح جناته، وجازاه بأحسن ما يجازي به والداً عن ولده، وإنا لله وإنا إليه راجعون.

أن أدعيَ معرفةَ السبب في ذلك، ولا أتذكر أني سألتُه عنه، وخاصة أنه لم يكن درس في الزيتونة أو في فرع من فروعها ولا في غيرها من المدارس القليلة التي كانت موجودةً بتونس خلال الثلث الأول من القرن العشرين، ولا يبدو أن ذلك أثار في نفسي شيئًا في ذلك الطور من حياتي. وغايةُ ما يمكنني قولُه أنَّ والدي بلقاسم -الذي تعلم القراءة والكتابة بسعيه الشخصي ومعاونة بعض زملائه عندما كان مُجَنَّدًا في الجيش الفرنسي في منطقة ليون بفرنسا التي كانت تخيم عليها نذرُ الحرب العالمية الثانية- كان كثيرًا ما يتحسَّر على ما فرط والدُه في جنبه بعدم إرساله إلى «المؤدب» ليتعلم، وخاصة أن بعضَ أبناء جيله من أقاربه قد فعل أهلُوهم ذلك حينما جلب الحاج الباشا -أحد أعيان المنطقة- في نهاية العشرينيات أو بداية الثلاثينيات من القرن العشرين مؤدبًا لتعليم ابنيه. وقد تكون معرفته بابن عاشور وجده حصلت عن طريق نجلي الحاج الباشا المذكور (صالح وعلي، وهما ابنا خالته)، أو بواسطة بعض رفاقه أثناء الخدمة العسكرية، أو أثناء حضوره دروسًا في بعض المساجد التي ارتادها في بعض مدن البلاد.

تلك كانت البداية البعيدة وغير الواعية لصلتي بابن عاشور. وعندما كنتُ في السنة الثانية من الدراسة الثانوية بمدينة سيدي بوزيد (التي توقدت فيها شرارة الثورة في ديسمبر ٢٠١٠)، أذكر أن الأستاذ الذي كان يتولى الإشراف علينا أثناء ما كان يعرف بحصص المراجعة (*classes d'études*) قادنا في أحد أيام عام ١٩٧٢ إلى المكتبة العامة الوحيدة التي كان يأويها مبنى ما كان يُعرف بلجنة التنسيق الحزبي (للحزب الاشتراكي الدستوري الذي كان يحكم البلادَ بقيادة الحبيب بورقيبة). كان الغرضُ من زيارة تلك المكتبة أن نستعير كتبًا للمطالعة، وكانت مدةُ الاستعارة أسبوعين أو ثلاثة. المهم أنه كان علي، شأني في ذلك شأن بقية التلاميذ في الفصل، أن أستعير كتاباً، وفعلاً تناولت أحدَ الكتب المصفوفة على الرفوف، ولست أدري على أي أساس أخذته، وكان ذلك الكتاب يحتوي على مقدمات تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور في طبعة ذات غلاف ورقي بلون أخضر فاتر. وعدتُ بالكتاب

وحاولت أن أقرأ فيه، ولكني لا أذكر أني فقهتُ منه شيئًا ألبتة؛ لأني في الحقيقة لم أستطع مواصلةَ القراءة فيه فضلاً عن إكماله، إذ كانت لغتُه وأسلوبه ومضمونه فوق إدراكي بمقام بعيد. وعندما انتهت مدةُ الاستعارة قادنا الأستاذ مرة أخرى إلى المكتبة، وأعدتُ الكتابَ في حالة جيدة لم يصب بسوء!

ومرت الأيامُ وتصرمت السنون، ومرَّ عليَّ اسمُ الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور كطيف حلم، أو كما يمر أيُّ حدثٍ عاديٍّ عابر على وعْيٍ يافعٍ حَدَث، وانخرطتُ في ضروب من الدراسة والقراءة النظامية وغير النظامية لم يكن أيٌّ من مؤلفات ابن عاشور من بينها، فانقطعتْ صلتي به انقطاعًا طويلاً. حتى إذا كان العام ١٩٨٨ وقد تمكنت في نفسي فكرةُ التجديد والبحث في لوازمها ومتعلقاتها -مسالك وقضايا ومجالات ومآلات- بفضل المناقشات التي كنتُ أحضرها في بعض المنتديات الفكرية بجامعة الخرطوم وجامعة أم درمان الإسلامية وغيرهما من المواقع، وبفضل ما كان يعتمل في أوساط الحركة الإسلامية في السودان بقيادة الدكتور حسن الترابي من زخم فكري، سعيتُ إلى الحصول على نسخةٍ من كتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية» لابن عاشور. وإذ كنتُ منقطعًا عن الأهل وعن تونس مذ غادرتها قهرًا أواخر عام ١٩٨١، وكان الكتابُ نادرَ الوجود في المكتبات العامة والخاصة بالخرطوم، رجوتُ من الأخ الأستاذ الفاضل البلدي حفظه الله مساعدتي في ذلك فما تأخر عن تلبية بغيتي. وعلى الرغم من أني قرأت الكتاب بنهم ودون انقطاع حتى آخره، إلا أني لم أعْدُ ذلك إلى أيِّ نوعٍ من المدارسة العميقة لمباحثه والنظر في مسائله وقضاياه.

وانقضت أعوامٌ عِشْتُ فيها أصنافًا أخرى من التجارب تركت آثارًا متفاوتة في وعيي الفكري ونموِّي العقلي وفي رؤيتي للأمور، وإذا بي أُراني في العام ١٩٩٧ مسوقًا، مع انشراح صدر ومن دون سابق تخطيط، إلى العناية بذلك الكتاب وبصنوه «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام»، دراسةً وتوثيقًا وتحقيقًا، على الرغم من أن ذلك كان على حساب دراستي في مرحلة الدكتوراه التي تخليتُ عنها وانخرطت في

أعمال علمية أخرى. كان ذلك في ماليزيا التي قدمت إليها في شهر أبريل من العام ١٩٩١ لمواصلة الدراسة العليا بالجامعة الإسلامية العالمية. وكم كانت غبطتي بالغةً حين فرغتُ من إعداد الكتابين ودفعتُهما للنشر، وكانت سعادتي أكبر حين صدرا وكأنما كنت أنا مؤلفهما!

وحين عدتُ إلى مشروع الدراسة العليا الذي جمدته، ألفيتُني مندفعًا بدون تفكير طويل إلى أن أجعل موضوعَ أطروحتي في مقاصد الشريعة وأسس النظام الاجتماعي من خلال أعمال ابن عاشور. ولم يقف الأمر عند ذلك، بل ما أن انتهيتُ من كتابة الأطروحة حتى وجدتني منخرطًا في مغامرة ترجمةٍ لكتاب المقاصد إلى اللسان الإنجليزي على الرغم من علوّ لغته وكثافة أسلوبه فضلاً عن دقة مباحثه، متجشِّمًا بذلك الاجتهادَ في التعبير عن مفاهيم ونقل مصطلحات يشكو القاموس الفني الإسلامي في اللسان الإنجليزي من نقص كبير فيها. ولكن يسر الله، وآتت المغامرة ثمرتها، واستوى سفينُها على جودي، ثم لقي الكتابُ من أهل ذلك اللسان مَنْ يقوِّم عوجه، ويصقل عبارته، ويسبك أسلوبه.

وهكذا يبدو لي وكأنما نوعٌ من استبطان ما كان يجيش بخاطر والدي قد استبد بي وساقني سوقًا رفيقًا إلى تمتين صلتي بابن عاشور والاعتناء بتراثه مطالعة ودراسةً وتدريسًا ونشرًا، قضاءً لدَين أو قيامًا بواجب لا أدري على التحديد منشأه. وحين عزمت -في النصف الثاني من سنة ٢٠٠٦- على جمع مقالات الشيخ ورسائله، لم أكن أتوقع أن سيمتد بيَ الزمنُ معها سنوات عدة، ولا أن سيبلغ حجمها القدر الذي بلغ.

محاولات سابقة لجمع مقالات ابن عاشور، ولكن... :

ليس اعتنائي بمقالات الشيخ ابن عاشور أمرًا أُنُفًا، وإنما هو استئنافٌ واستكمال لجهود سلفت. فهناك -فيما أعلم- ثلاثُ محاولات سعى أصحابها إلى جمع شيء من تلك المقالات ونشرها في سفر واحد: الأولى نهض بها نجلُه الأستاذ عبد الملك ابن عاشور عليه رحمة الله ونشرها بعنوان «تحقيقات وأنظار في القرآن

والسنة»(١). وقد اشتمل هذا المجموعُ على إحدى وعشرين مقالة تتفاوت طولاً وقصرًا، نظمها جامعُها في قسمين: قسم خاص بالقرآن (ست مقالات) وقسم خاص بالسنة (خمسة عشر مقالة). ومن هذه المقالات ما نشر في مجلة «الهداية الإسلامية»، ومنها ما نشرته مجلات أخرى، ومنها ما يبدو أنه لم يسبق نشره.

أما المحاولة الثانية فنهض بها الأستاذ الأديب علي الرضا الحسيني المحامي (ابن أخت الشيخ محمد الخضر حسين) نزيل دمشق، ونشرها بعنوان «مقالات الإمام محمد الطاهر ابن عاشور» في سلسلة «روائع مجلة الهداية الإسلامية»(٢). وكما هو واضح من اسم السلسلة، فقد اقتصر الحسيني في هذا المجموع على اثني عشر مقالاً مما نشر في مجلة «الهداية الإسلامية». والحقيقة أن ما أودعه الأستاذ الحسيني في هذا الكتاب هو المجموعة الأخيرة من مقالات ابن عاشور التي نشرتها المجلة المذكورة، والتي يبدو أن الحسيني أصدرها في حلقات تحت اسم السلسلة نفسها متوخيًا في ترتيبها الرابط الموضوعي بين مقالات كل حلقة، كما ينبئ عن ذلك ظاهرُ كلامه في تقديمه للمجموعة التي اطلعنا عليها(٣).

أما المحاولة الثالثة فنهض بها الأستاذ محمد إبراهيم الحمد من الزلفي بالمملكة العربية السعودية، وهي ليست محضة لابن عاشور، وإنما شملت مجموعًا منتخبًا من المقالات لعدد من الكتاب العرب البارزين في القرن الميلادي الماضي نشرها جامعُها في ثلاثة مجلدات بعنوان «مقالات لكبار كتاب العربية»(٤). وقد نسق

(١) نُشر هذا المجموع سنة ١٩٨٥ نشرًا مشتركًا بواسطة الدار التونسية للنشر بتونس والمؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، وصدر حديثًا عن دار السلام بالقاهرة سنة ١٤٢٨/ ٢٠٠٧.

(٢) صدر هذا المجموع سنة ١٤٢٢/ ٢٠٠١ عن الدار الحسينية للكتاب التي من الراجح أن مقرها دمشق حيث يقيم الأستاذ الحسيني، ولست أدري على وجه اليقين إن كان التاريخ المذكور هو تاريخ الطبعة الأولى للكتاب أم أنه لم يسبق طبعه؛ إذ لا ذكرَ لرقم الطبعة.

(٣) الحسيني، علي الرضا: **مقالات الإمام محمد الطاهر ابن عاشور**، ص ١٣-١٥.

(٤) صدر هذا المنتخب في طبعته الأولى سنة ١٤٢٦/ ٢٠٠٥ عن دار ابن خزيمة بالرياض.

الأستاذ الحمد مختاراته وفق ترتيب موضوعي، فجاءت مقالاتُ ابن عاشور البالغ عددها ستة موزعة في مواضع مختلفة تبعًا لذلك الترتيب، وهي مأخوذةٌ كلها من مجلتي «السعادة العظمى» و«الهداية الإسلامية». إلا أن أحدها -وهو «من يجدد لهذه الأمة أمر دينها»- جاء منقوصًا نقصًا كبيرًا يتجاوز النصف، وقد اعتذر الأستاذ الحمد عن ذلك بأنه لم يتيسر له الاطلاعُ على جميع حلقات المقال[(١)].

وتختلف هذه المحاولات الثلاث من حيث المقالات التي اشتملت عليها إلا واحدًا، هو مقال «من يجدد لهذه أمر دينها الذي نشرته مجلة «الهداية الإسلامية» في تسعة نجوم. ولكنها تشترك جميعًا في أنها خلت خلوًّا تامًّا من أيِّ توثيقٍ لما جاء في تلك المقالات من آثار أو أقوال أو أشعار، كما خلت من أيِّ تعليق على ما بثه ابن عاشور في ثناياها من آراء، أو أثاره من مسائل، أو أومأ إليه من مواقف ومفاهيم. وبينما حرص علي الرضا الحسيني ومحمد إبراهيم الحمد على بيان مصادر المقالات التي جمعاها بذكر أعداد المجلة أو المجلات التي نُشرت فيها، جاءت محاولةُ عبدالملك ابن عاشور خالية من ذلك إلا قليلاً. والحقيقة أن خلو المحاولات المذكورة من التوثيق والتعليق والتحقيق أمرٌ لا يختص بها، فهو حالُ كل ما تيسر لنا الاطلاعُ عليه من مجاميع المقالات والفتاوى لعدد من العلماء والمفكرين[(٢)]. ويبدو أن سببَ ذلك هو ما تتطلبه عمليةُ التوثيق والتعليق والتحقيق من جهد مضن ووقت طويل ونفس أطول، ولا ينبئك مثلُ خبير! وربما كان الداعيَ إلى ذلك حرصُ الجامعين لتلك المقالات على إيصالها إلى القراء تعجيلاً لانتفاعهم بها. ومهما

---

(١) محمد إبراهيم الحمد: **مقالات لكبار كتاب العربية** (المجموعة الثالثة)، ص٣٤٩، الحاشية رقم ٣.

(٢) من ذلك جمهرة مقالات الشيخ محمود محمد شاكر، وفتاى الشيخ محمد أبو زهرة، وآثار الشيخ مصطفى عبد الرازق، وفتاوى الشيخ مصطفى الزرقا، وفتاوى ورسائل الشيخ عبد الرزاق عفيفي، ومقالات الشيخ السيد أحمد صقر، ومقالات الشيخ محمد الغزالي (التي نشرت في مجلة «الوعي الإسلامي»).

كان السبب أو الداعي، فإنه لا مراء في أن ذلك يعد نقصًا وقصورًا في ميزان التحقيق العلمي.

ويمكن أن نضيف إلى الجهود السابقة في جمع ما تناثر من تراث ابن عاشور ما صنعه كلٌّ من الأستاذين محمد بن يونس السويسي ومحمد بن إبراهيم بوزغيبة، وإن كان عملُهما قد اقتصر على الفتاوى دون البحوث والمقالات العلمية. وبصرف النظر عن أيهما سابق في ذلك، فإنا نعرض هنا لما أنجزه كلٌّ منهما حسب تاريخ نشره. محض بوزغيبة جهده لجمع فتاوى ابن عاشور دون غيره ونشرها بعنوان «فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور»[1] محتويًا على مائة وثلاثة عشر فتوى، بينما يندرج صنيعُ السويسي في سياق أوسع هو مجموع ما صدر عن علماء تونس من فتاوى خلال قرن من الزمان، وذلك في كتابه «الفتاوى التونسية في القرن الرابع عشر الهجري» الذي اشتمل على ثمان وثمانين فتوى[2]. وكانت مصادرهما الرئيسة في ذلك الصحف اليومية والأسبوعية والمجلات العلمية التي كانت تصدر بتونس وفتحت صفحاتها لفتاوى ابن عاشور.

وقد سلك بوزغيبة والسويسي في محاولتيهما نهجًا موضوعيًّا في ترتيب الفتاوى على أبواب تتفاوت في حجمها حسب وفرة المادة المنضوية في كل باب. ومما يميز هاتين المحاولتين توثيق الشواهد والأقوال، والتعليق على جملة من المواضع شرحًا للفظ، أو بيانًا لمعنى، أو تصحيحًا لخطأ، حسبما قدره القائمان بهما من الحاجة إلى ذلك. على أننا نلاحظ أن بعضَ نصوص ابن عاشور التي عدها الأستاذان من قبيل الفتوى هو محلُّ نظر، إذا عايرناها بمعيار علمي دقيق في صناعة الفتوى، سواء

(١) صدر الكتاب سنة ١٤٢٥/ ٢٠٠٤ عن مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي في ٤٩٥ صفحة (بما في ذلك قائمة المراجع والفهارس).

(٢) صدر الكتاب سنة ١٤٣٠/ ٢٠٠٩ عن دار سحنون في تونس ودار ابن حزم في بيروت بعنوان «الفتاوى التونسية في القرن الرابع عشر الهجري جمعًا وتحقيقًا ودراسة لما نشر بتونس» في مجلدين من ١٢٧٦ صفحة (بما في ذلك قائمة المراجع والفهارس).

كان ذلك من حيث الموضوع أو من حيث الأركان والشروط أو من حيث المخرج، إلا أن يُحمل معنى الفتوى على غير قليل من التجوز والتسامح(١).

تلك هي الجهود التي وقفنا عليها والتي اهتم أصحابها بجمع شيء من مقالات ابن عاشور. ومهما كان من محدودية تلك الجهود من حيث الإحاطة والشمول، ومهما كان تفاوتها وقصور بعضها من حيث الدقة والاستقصاء في التحقيق والتوثيق، فإنها أسدت لا محالة خدمةً جليلة بجعل جزء مهم من تراث ابن عاشور -المنثور في مجلات وصحف متعددة باعد الزمان بيننا وبينها عبر بلدان مختلفة- في متناول القراء والباحثين. وهي بذلك مهدت جانبًا من الطريق وفتحت أمامنا أفقًا مهمًّا، فيسرت علينا ما أقدمنا عليه وتجشمناه في صناعة هذا المجموع أو الجمهرة لمقالات ابن عاشور ورسائله وما ألحقناه بها، وذلك على الأقل بأن نبهتنا إلى تدارك بعض ما شابها من مظاهر القصور التي ألمحنا إليها. ولذلك فليس جهدُنا فيما عزمنا عليه إلا بناءً على ما صنعه أولئك السابقون وتكميلاً لما بدؤوه.

منهجنا في هذه الجمهرة جمعا وترتيبا:

قام عملُنا في هذا المجموع على قاعدة الاستيعاب لما أمكننا الوصول إليه من المقالات والبحوث العلمية، مما نشره عدد من المجلات التي تعامل معها ابن عاشور من أول مسيرته الفكرية كاتبًا ومصنفًا، منذ منتصف العقد الأول من القرن الميلادي العشرين، ومن الرسائل والأبحاث التي نُشرت مستقلةً سواء لتكون جزءًا من المقررات العلمية لطلبة الزيتونة أم لا، معرضين عن الفتاوى إلا نزرًا يسيرًا جدًّا أدرجناه في الموضع الذي خصصناه للمسائل الفقهية الفرعية. وقد حدانا إلى هذا الاختيار من الاستيعاب والاستبعاد سببان رئيسان: الأول أن فتاوى ابن عاشور قد كفانا مؤنتَها

(١) انظر مثالاً لذلك في مراجعتنا لكتاب «فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور»، **مجلة التجديد** (المجلد ١٠، العدد ٢٠، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦)، ص٢٢٦-٢٢٨.

الأستاذان السويسي وبوزغيبة، والثاني أننا أردنا إبرازَ التراث الفكري الذي تجلت فيه قدرةُ ابن عاشور ومهارته في كتابة المقال العلمي القائم على منهج في إثارة المسائل وتحليلها ومناقشتها وتحقيقها على نحوٍ يكشف عن عمق في التناول وأصالة في الرأي، فضلاً عن التنوع والسعة في الموضوعات والقضايا التي طرقها.

وقد رأينا أن نعضِّد تلك المقالات والرسائل بضمائم من مادة أخرى نُشرت بين يدي تحقيقه لعدد من دواوين الشعر وكتب الأدب كالدراسة الممتعة التي قدم بها لديوان بشار بن برد، وقد بينّا ذلك في مواضعه. بل رفدنا هذا المجموع بطائفة من الخطب التي ألقاها العلامة ابن عاشور في مناسبات مختلفة متصلاً جميعها بموقعه شيخًا لجامع الزيتونة وفروعه، كما حليناه بمخاطبات ورسائل (هي طرائف من النثر والشعر) صدرت منه لأشخاص من شيوخه وزملائه وأصدقائه. وجريًا على ما قالته العرب: «هذا الشبل من ذاك الأسد»، رأينا من المناسب أن نُدرج في هذا المجموع نَصَّيْن مهمين لنجله الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور ضممنا كلاًّ منهما إلى المحور المناسب له، تتميمًا للفائدة وتعميقًا للنظر في القضايا المنضوية تحت ذلك المحور.

ومع ذلك كله، فلا مجالَ للزعم بأن ما تيسر لنا الوقوفُ عليه مما جمعناه في هذه الجمهرة قد أحاط بكل ما كتبه ونشره الشيخ ابن عاشور من مقالات وبحوث ورسائل، فهناك بعضُ المجلات -منها على سبيل الذكر لا الحصر مجلة «هدى الإسلام»- حُليت صحائفُها بشيء من مبتكرات قلمه أعيانا البحثُ والسؤال عنها، ولم نقف لها على أثر، وهناك بحوثٌ دبجتها يراعُه وعلمنا بمكان وجودها، ولكن لم يمكن الحصولُ عليه[1]. ولا نستبعد -بل نكاد نجزم- أن تكون هنالك مظانّ

(١) أخبرني الشيخ الدكتور عبد الستار أبو غدة -حفظه الله- قبل بضع سنوات بأنه يحتفظ بنسخة من بحث عن الزواج ومقاصده في الشريعة الإسلامية كان الإمام ابن عاشور قد كتبه استجابة لطلب من إدارة تحرير «الموسوعة الفقهية الكويتية» إبان طور تأسيسها، وقد وعدني بتصويره لي، لكن تعذر عليه جلبُه من مكتبته بحلب الشهباء (فرج الله عنها وعن أهل الشام).

أخرى تحوي من تراث ابن عاشور العلمي والفكري قدرًا غير يسير، وخاصة مكتبته الزاخرة بالمرسى في تونس. ولعل قادمَ الأيام أن يزيل عن ذلك حجبَ الستر، وينفض عنه غبارَ السنين، فيخرج من زوايا النسيان والإهمال، فنزيد معرفةً بمدى سعة ذلك التراث وتنوعه وغناه وبما ينطوي عليه من قضايا وإشكالات.

ذلك عن الجانب الكمي لعملنا في هذا المجموع. أما الجانب المنهجي الخاص بتصنيف مادته وترتيبها فقد ترددنا فيه بين طريقتين: إما أن نتبع نهجًا زمنيًّا خطّيًّا تندرج فيه المقالاتُ والرسائل وغيرها حسب تاريخ نشرها من الأقدم إلى الأحدث، وهو نهجٌ مفيد يمكن أن يوقفنا على التطور العلمي والفكري لكاتبها، وأن يُبِينَ عن أثر تقدم السن وتراكم الخبرة في تحديد القضايا التي عالجها، وفي تشكيل الرؤية أو الرؤى التي بلورها. أما الطريقةُ الثانية فهي أن نسلك في تصنيفها وتبويبها نهجًا موضوعيًّا تتوزع فيه وفقًا لطبيعة المجالات العلمية التي تنتمي إليها تلك المقالاتُ والرسائل وما لحق بها، فترتسم لنا بذلك صورةٌ كلية للمشاغل العلمية والقضايا الفكرية والهموم العملية التي استبدت بعقل ابن عاشور خلال مسيرة علمية وعملية امتدت لما لا يقل عن ستة عقود. وقد رجح لدينا الخيارُ الثاني لما لا يخفى من جدواه في إدراك الجوانب المختلفة لعطائه العلمي وإسهامه الفكري، دون أن يعنيَ هذا الترجيحُ تهوينًا لجدوى الخيار الأول.

وبناءً على هذا النهج الموضوعي الذي رجحناه، اجتهدنا في توزيع مادة هذا المجموع على خمسة محاور كبرى يندرج في كل محورٍ منها جملةٌ من الفروع. فكان المحور الأول للمقالات الخاصة بمسائل العقيدة والتفسير والفكر والحكمة، وقد أقمناه على فرعين، الأول للعقيدة والتفسير (ومسائل التفسير التي عرض لها ابن عاشور هي أساسًا مسائل عقدية)، والثاني للفكر والحكمة. أما المحور الثاني فتنضوي فيه المقالاتُ الخاصة بفقه السنة بمعناها العام الذي يشمل الحديث والسيرة، ومن ثم انتظم هذا المحور في فرعين: الأول لفقه الحديث، والثاني لفقه السيرة. ثم خصصنا المحورَ الثالث لمسائل أصول الفقه والفقه والفتوى، وهو كذلك يشتمل

على فرعين: واحد للبحوث التي تتناول مسائل وموضوعات في أصول الفقه، والآخر يضم المقالات التي تعالج مسائل وموضوعات فقهية تطبيقية.

وقد خرجنا في هذا المحور عما التزمناه من استبعاد للفتاوى في هذا المجموع ربطًا للمباحث الأصولية بشيء من المسائل الفقهية الفرعية التي يتضح بها جانبٌ من المنهج وتطبيقه عند ابن عاشور، خاصة وأن نصوصَ الفتاوى التي أدرجناها فيه ليست تقريراً مجرداً للأحكام، وإنما هي في حقيقتها بحوث علمية قائمة على التحليل والتحقيق والاستدلال. وقد أتبعنا هذا المحورَ الثالث بملحق يتمثل في مقال الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور عن «المصطلح الفقهي في المذهب المالكي»، وهو أقرب إلى البحث الأصولي التاريخي.

وجريًا على المنوال نفسه، جعلنا محورًا رابعًا للغة والأدب، وقد فرعناه هو الآخر إلى فروع ثلاثة: الأول للبحوث والتحقيقات اللغوية، والثاني لعلوم البلاغة، والثالث للدراسات الأدبية. وألحقنا بهذا المحور بحثًا تاريخيًّا عن «السند التونسي في علم متن اللغة» لنجل المصنف الشيخ محمد الفاضل.

ولا ندعي أن ما انضوى تحت المحاور والفروع المذكورة قد جرى تبويبُه وتوزيعُه فيها على نحو صارم يتوخى قواعدَ دقيقة من منطق تمايز العلوم واستقلال بعضها عن بعض، بل هناك بين المقالات والبحوث التي أدرجناها فيها ما لا يخفى من الاتصال والتداخل الذي ليس ههنا مجالُ بيانه وتفصيل القول في وجوهه. وإنما قصدنا بذلك أن تنتظم مادةُ هذا المجموع في أطر كلية تضبط انتسابها إلى المجالات المختلفة للمعرفة الإسلامية التي تعاطى معها المصنف.

على أنا لم نجر في تصنيف جميع محتويات الكتاب على نحو واحد مطرد من الاعتداد بالجانب الموضوعي فيها، كما هو الشأنُ في المحاور الأربعة التي وصفناها. بل راعينا في المحور الخامس (وهو الأخير) جانبَ الشكل والمنهج والمقام في المادة التي أدرجناها فيه منضويةً تحت فروع خمسة: أولها لمراجعات الكتب والتعليق عليها

شرحًا ونقداً، وثانيها للمتابعات اللغوية الخاصة بالأخطاء الشائعة وغير الشائعة في العربية. أما الفرع الثالث فخصصناه للتراجم إنشاءً كانت أو استدراكًا، بينما جعلنا الفرع الرابع للمقدمات التي وضعها الشيخ ابن عاشور بين يدي تحقيقه لجملة من دواوين الشعر وكتب الأدب، وقد استثنينا من ذلك ما كتبه تقديمًا لديوان بشار؛ إذ جاء في الحقيقة بحثًا تاريخيًّا أدبيًّا نقديًّا مسهبًا يصلح أن يكون كتابًا قائمًا بنفسه، ولذلك وضعناه تحت الفرع الخاص بدراسات الأدب والنقد من المحور الرابع.

ولم نستوعب كلَّ ما لابن عاشور في هذا النوع من الكتابة إذ عزت طائفةٌ من الدواوين والكتب التي حققها عن متناولنا، ولعل الله تعالى ييسر لنا تداركَها وغيرها في المستقبل القريب. وإنما عمدنا إلى إدراج هذا النوع من كتابات ابن عاشور في هذا المجموع حرصًا على تقريبه من القراء ممن قد لا تسنح لهم الفرصة أو تقوم لديهم الدواعي ليقرؤوا الأعمال التي ارتبطت بها تلك المقدمات، خاصة في زمن ضعفت بل انطفت فيه -خاصة لدى المنتسبين للدراسات الشرعية- الهممُ الداعية إلى مطالعة مجاميع الأدب ودواوين الشعر، كالبيان والتبيين للجاحظ، والكامل للمبرد، وديوان الحماسة لأبي تمام وشروحه، والعقد الفريد لابن عبد ربه.

وقد أدرجنا في خاتمة العقد من هذا المحور الأخير (المحور الخامس) طائفةً من الخطب والرسائل والمخاطبات ذات القيمة التاريخية المهمة في حياة ابن عاشور وعلاقاته الشخصية خاصة وفي الحركة العلمية والفكرية في تونس عامة.

وهناك جانبٌ آخر مهم أوليناه عنايةً قصوى في هذا العمل، حتى عدَّه بعضُ الأصدقاء من لزوم ما لا يلزم[1]، ذلكم هو جانبُ التوثيق والتعليق حيثما لاحت الحاجةُ وقام الداعي، فضلاً عن الضبط والتدقيق لمتن النصوص وترتيب أجزائها

---

(١) شكوتُ في بعض المناسبات إلى الزميل الصديق إبراهيم محمد زين ما اقتضاني العملُ في صناعة هذا المجموع من تطاول زمنٍ وتأجيلٍ لبعض الأعمال العلمية المهمة الأخرى، فعلق على ذلك بأني فيما صنعت فيه قد ألزمت نفسي بما لا يلزم.

وتنسيق فقراتها كلما استدعى الأمر ذلك. فما من شاذة ولا فاذة، ولا صغيرة ولا كبيرة من الشواهد والنقول والإحالات التي تضمنتها النصوصُ المودعة في هذا المجموع، إلا وقد تتبعناها وعملنا على توثيقها مهما كان حجمُها ومهما كانت طبيعتها، اعتمادًا على المطبوع من المصادر والمراجع، مع الحرص على المحقق والقريب العهد منها، فإن تعذر ذلك عوَّلْنا على الموجود منها ولو كان مخطوطًا (وهذا نادر). أما ما جرينا عليه من تعليق في العديد من المواضع، فلم نسرف ولم نطلق عنانَ القلم فيه لكي لا نثقل نصوصَ ابن عاشور بما لا ضرورة له، ولا نفرض على القارئ نهجًا معينًا في قراءتها. وقد اجتهدنا في مواضع قليلة أن نجلب من مصنفاته الأخرى (وخاصة تفسير التحرير والتنوير) بعض النصوص تبيينًا لإجمال معنى أو استكمالاً لترتيب حجة أو استيعابًا لبارق فكرة، مما رأينا الاكتفاءَ بالنص المتوفر من بعض المقالات لا يفي بالغرض فيه.

وربَّ قائلٍ يقول: لِمَ هذا العناءُ والنَّصَبُ في تقصِّي مقالات ابن عاشور ورسائله وجمعها وتحقيقها وبين أيدينا أمهاتُ مصنفاتِه مشهورةً ميسورة تسير بها الركبان وتزخر بها المكتبات العامة والخاصة؟ ألا يُغنينا في التعرُّف على آرائه وأفكاره واجتهاداته واختياراته ما بثه تصريحًا وتلميحًا في «التحرير والتنوير» وما قرره تأصيلاً وتفريعًا في «مقاصد الشريعة الإسلامية» وما بينه تأكيدًا وتنظيرًا في «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام» وما سطره شرحًا وتحليلاً في «أليس الصبح بقريب»؟ ما الجديد الذي تحتوي عليه تلك المقالات والرسائل مما لا يمكن استفادته والوقوف عليه من هذه المصنفات؟

ودون الولوج في التفاصيل، ولكي ندع الأمر للقارئ يحكم فيه بما ينتهي إليه من فهم وتقدير، نقرر الآتي فنقول: إن ما يحتوي عليه المجموعُ الذي بين أيدينا لا يزيدنا فقط اقتناعًا بأن الإمام ابن عاشور كان أكثرَ علماء تونس وكتابها خلال القرن الرابع عشر الهجري غزارةَ إنتاج، بل تكشف عن أنه أكثرُهم تنوعًا فيما طرق من موضوعات، وأبعدُهم غورًا فيما عالج من قضايا، وأكثرهم تماسكًا وتوازنًا فيما قرر من آراء، وأبعدهم عن التطاول والجور فيما أصدر من أحكام. وهو في كل المقالات

والرسائل والمراجعات والمتابعات التي نقرؤها له هنا يصدر عن منزع صارم في التحقيق العلمي، واتجاه واضح من النقد الرصين والتبصر العميق، والإحاطة بمعطيات ما يتناوله من موضوعات وما يناقشه من قضايا، يجلل ذلك كلَّه حرصٌ أكيد على الاجتهاد والتجديد بعيدًا عن مجرد التكرار والترديد. فابن عاشور هو العالم والمثقف الموسوعيُّ الذي لم يكد يدع مجالاً من مجالات المعرفة الشرعية والحِكْمية الإسلامية -مقاصد ووسائل- دون أن يكتب فيه كتابةَ العارف البصير والعالم الخبير. ولا نجازف في الحكم ولا نجحف بالحقيقة إن قلنا إنه لا يدانيه -بل لا يضاهيه- في ذلك أحدٌ من علماء تونس وكتابها في القرن العشرين الميلادي، زيتونيًّا «تقليديًّا» كان أو جامعيًّا «حداثيًّا».

وربما اعتُرِض علينا بآثار صديق ابن عاشور وخليله الشيخ محمد الخضر حسين عليه رحمة الله، وجوابُنا على ذلك من وجهين: الأول أن إنتاج الشيخ الخضر إنما كان جلُّه في مصر التي كان بها مستقره ومجلى نشاطه ومسرح حركته. أما الوجه الثاني، فحتى إذا راعينا النَّسَب التونسي لهذا الشيخ، فإن أعماله الكاملة التي جمعها ابنُ أخته الأستاذ علي الرضا الحسيني ونشرتها دارُ النوادر في خمسة عشر مجلدًا لا يمكن أن تضاهي حجمًا وكمًّا مصنفات ابن عاشور المطبوعة، فما الظن إذا أضيف إليها ما لم يطبع قط!

وفضلاً عن ذلك، ومهما كان التقديرُ للقيمة العلمية والفكرية الذاتية لما جمعناه في هذه الجمهرة، فإن له قيمةً تاريخية توثيقية كبيرة تعكس جانبًا مهمًّا من الحركة العلمية خلال حِقَبٍ مفصلية من تاريخ تونس وتطورها الثقافي والاجتماعي والسياسي في العصر الحديث. فعسى أن نكون بما صنعناه قد وفرنا قاعدة مادية غنية لدراسات علمية تحليلية صارمة تنظر في مغزى ما كتبه ابن عاشور متواشجًا مع الإشكاليات الرئيسة التي واجهت وما زالت تواجه مساعيَ الإصلاح والتجديد والبناء في تونس وفي غيرها من بلدان العالم العربي الإسلامي، ومتضافرًا مع ما أنتجه زملاؤه ومعاصروه مجاوبةً لتلك الإشكاليات، فتستوي لنا بذلك معرفةٌ علمية رصينة بحركة الأفكار والمفاهيم ونموها وتطورها في سياق التحولات البنوية العميقة التي شهدتها المجتمعات العربية الإسلامية بين عهدي الاستعمار وما بعده.

أما تسميةُ هذا المجموع وإعطاؤه عنوانًا، فأمر قد ترددت بشأنه، وكنت على وشك أن أجعل العنوان الذي اختاره الأستاذ عبد الملك ابن عاشور لمجموعة المقالات التي نشرها: «تحقيقات وأنظار» عنوانًا له، فهو اختيار موفَّقٌ ومعبِّرٌ عن حقيقة ما كتبه الشيخ وعن النهج الذي سار عليه فيما جمعناه ههنا. ولكن الخشيةَ من أن يشوِّش ذلك على القارئ فيحسب العملين شيئًا واحدًا، واعتبار ما قد ينجم عن تبني هذا العنوان من إشكالات قانونية مع ناشري «تحقيقات وأنظار»، جعلانا نصرف النظر عنه، ونعتاض عنه بغيره. وقد رأيتُ من المناسب أن يكون العنوان عامًّا «محايدًا»، فاخترتُ أن يكون: «جمهرة مقالات ورسائل الإمام محمد الطاهر ابن عاشور»، فعسى أن تكون هذه التسمية وافية بالغرض، على ما في صيغة الإضافة فيها من وجه للاعتراض عليها.

ومهما كان الجهد الذي بُذل في إعداد هذه الجمهرة والحرص على خدمة نصوصها خدمة علمية دقيقة، فلا مجالَ للادعاء أو الشعور بأني بلغت فيها النهاية وأوفيت على الغاية، لا جمعًا واستيعاباً ولا تحقيقًا وتوثيقاً، فلا أحسب إلا أن قد شذت عني منها شوارد، وغابت عني موارد، ولحقت عملي فيها شوائب. فعسى ناقدًا بصيرًا ينبهني، وقارئًا نصوحًا يرشدي، ومعينًا حريصًا يساعدني، فأتدارك النواقص، وأزيل الشوائب، وأصحح الأخطاء. فبذلك وحده تنضج الأعمال وتزكو، وتنصلح الأمور وتصفو، وتتضافر الجهود وتسمو، ويتكامل البناء ويرسو.

شكر وعرفان ودعاء

«من لا يَشكُرِ الناسَ لا يشكُرِ الله»، كذا قال رسول الله ﷺ[1]، و«لا أحدٌ هو جزيرةٌ قائمة بذاتها»، هكذا قال الشاعر الإنجليزي جون دونِّي John Donne

(١) وفي رواية: «من لم يَشكُرِ الناسَ لم يشكُرِ الله»، أخرجه الترمذي عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري، مصححًا الرواية الأولى ومحسنًا الثانية. الترمذي، الحافظ أبو عيسى محمد بن عيسى: **الجامع الكبير**، تحقيق بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٦)، «أبوابُ البرِّ والصلةِ =

(١٥٧٢-١٦٣١) في التأمل السابع عشر من تأملاته وابتهالاته الشعرية الماتعة[١]. فلو لا ما تهيأ لي من تعاون الكثيرين وتضافر جهودهم لما أمكنني أن أبلغ بهذا العمل ما بلغت. والواجبُ في ذلك كله يقتضيني العرفانَ والشكرَ لكل مَنْ أسدى لي عونًا ومدَّ إلي يدًا وشدَّ مني أزرًا، مهما كان مقدارُ تلك المعونة وطولُ تلك اليد وقوةُ ذلك الشد.

ولْنبدأ في ذلك بمنْ رحل عن هذه الدنيا بعد أن أسدى للفقه الإسلامي ولتراث ابن عاشور من الخدمة ما أسدى، أعني الشيخ الدكتور محمد الحبيب ابن الخوجة رحمه الله تعالى، فقد صوَّر لي ما توافر في مكتبته بجدة من مقالات وخاصة المجموعة التي نشرها الحسيني، وما فتئ يشجعني فيما جرى بيني وبينه من لقاءات ومراسلات على المضيِّ قدمًا في هذا المشروع. كما أشكر الشيخ محمد المختار السلامي -متعه الله بسابغ الصحة والعافية- الذي أرسل إلي نسخة من بحث «الوقف وآثاره في الإسلام» في صورته التي أصدرته بها مطبعة الهداية الإسلامية رسالة مستقلة. والشكرُ موصولٌ للشيخ الدكتور عبد الستار أبي غدة -حفظه الله- الذي زودني بنسخة من مقال «النسب» الذي خصَّ به ابنُ عاشور «الموسوعةَ الفقهية الكويتية» عند تأسيسها. والعرفان الجميل أرفعه إلى كل من الأستاذ خالد عبد المنعم بمعهد الدراسات المعرفية بالقاهرة الذي صور لي بعض ما نشرته مجلة مجمع اللغة العربية من مقالات ابن عاشور، والدكتور عبد الرحمن حللي بجامعة حلب (فرج الله كربها وكربَ الشعب السوري) الذي زودني بصورة لكل ما نُشر لابن عاشور في مجلة المجمع العلمي بدمشق، والدكتور نور الدين الخادمي الذي مدني بصورة لما نشره ابن عاشور في مجلات «السعادة العظمى» و«الهداية» و«جوهر الإسلام» كما زودني بنسخة من رسائل «قصة المولد» و«أصول الإنشاء والخطابة» و«موجز البلاغة».

= عن رَسُولِ الله ﷺ»، الحديثان ١٩٥٤-١٩٥٥، ج٣، ص٥٠٥-٥٠٦. وأخرجه باللفظ الأول أبو داود عن أبي هريرة كذلك. السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث: سُنَن أبي دَاوُد، ضبطه محمد عبد العزيز الخالدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٤، ٢٠١٠)، «كتاب الأدب»، الحديث ٤٨١١، ص٧٥٧.

(١) Donne, John: *Devotions upon Emergent Occasions*, edited by John Sparrow (Cambridge: Cambridge University Press, no date), p. 98

والشكر الجزيل والتقدير الكبير أسجلهما للدكتور إبراهيم محمد زين الذي لم يتوان في توجيه إدارة مكتبة المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية إبان ولايته عميدًا له (٢٠٠٧-٢٠١٠) إلى اقتناء المجموعة الكاملة لأعداد مجلة «الهداية الإسلامية» من بيروت، وللأختين الكريمتين: مديرة مكتبه سلمى أحمد ومايزة عثمان المسؤولية المالية بالمعهد، اللتين تابعتا تنفيذَ ذلك التوجيه بنجاعة فائقة في أقل من خمسة أسابيع، فتوفر بين يديَّ بذلك مصدرٌ أساسي لمقالات ابن عاشور جنبني عناء البحث وطول الانتظار. كما أشكر الدكتور محمد أبا الليث الخيرآبادي -شيخ علوم الحديث بالجامعة الإسلامية العالمية- الذي كان دائمًا على استعداد لمساعدتي وإنارة طريقي في ضبط كثير مما عسر علي ضبطه من روايات وأسانيد. ولا بد لي من أن أشكر كذلك أستاذ الجيل في تونس الدكتور عبد المجيد النجار الذي لم يزل مذ علم بفكرة هذا المشروع يلاحقني بالسؤال والتذكير والحث حتى لا أفشل في منتصف الطريق أو أتهاون وأتباطأ في السير فيها. ولا ينبغي كذلك أن يفوتني الإعرابُ عن شكريَ الخاص لكل من الدكتور عبد المقصود جعفر (من مصر) والدكتور منتهى أرتاليم زعيم (من إندونيسيا) اللذين توليا عني العبءَ الأكبر في رقم المادة الضخمة التي يشتمل عليها هذا المجموع وتحويلها إلى لغة الحاسوب.

إن شكري وعرفاني بالجميل لا يقفان عند هؤلاء الذين ذكرتُ أسماءهم، بل يمتدان إلى أولئك الجنود الأخفياء من المتطوعين بالتصوير الضوئي للكتب والمجلات -النادر منها وغير النادر- ورفعها على المواقع العلمية المختلفة في الشبكة العنكبوتية الدولية، فلو لا جهودُهم الدؤوبة المتقنة لتضاعفت المدةُ التي أُنجز فيها هذا العمل، لما يتطلبه البحثُ عن المصادر والمراجع في رفوف المكتبات العادية من زمن وتفرغ لا أُراني متمكنًا منهما في ظل الظروف التي أعيشها.

وشكري وتقديري موصولان أخيرًا -وليس آخرًا- إلى أسرتي في ماليزيا التي كثيرًا ما كان انهماكي في هذا العمل يتم على حساب هذا الحق أو ذاك من حقوقها علي، فصبرت على ذلك وما ضجرت، وخاصة زوجتي سعاد رموش التي كثيرًا ما

كانت تشفق على صحتي من كثرة جلوسي المتطاول أمام الحاسوب أقرأ وأراجع وأصحح وأوثق.

إن ما لهؤلاء جميعًا من دَيْنٍ يطوق عنقي لا قبلَ لي بالوفاء لهم بشيء منه، إلا أن أبتهل إلى الله الجليل الكريم أن يضاعفَ لهم الثوابَ على ما أسدَوْا، وأن يغفر لي ما قد أكون ارتكبته في حقهم من خطأ عمدًا كان أو سهواً.

وقد بدأتُ العمل في صنعة هذه الجمهرة وانتهيت منه في كنف الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، فكان للمناخ العلمي والثقافي والاجتماعي فيها وللمرافق المتوفرة بها عونٌ كبير لي على السير بخطى حازمة مطمئنة في طريق إنجازه، وخاصة مكتبتها المركزية التي كفتني مؤنة البحث عن كثير من المصادر والمراجع. فاللهَ أدعو أن يحفظها والمنتسبين إليها ويجعلها منارة حق وخير لخدمة الأمة والإنسانية.

وبعدُ، ففي البدء والمختتم وما بينهما، الحمد والشكر لله عز وجل أولاً وآخرًا على ما أولى من نعمة الصحة والعافية، وما أسبغ من بركة التوفيق، وما ألهم من سداد البصيرة، فلولا ما منَّ به من نعمه التي نعلم قليلَها ولا ندرك كثيرها، لما بلغتُ من هذا الشأن المهمِّ الغاية التي بلغت، ولما وصلت إلى هذه اللحظة من حياتي وتجربتي التي يغمرني فيها غيرُ قليل من مشاعر الفرحة والراحة والبهجة. فإياه تعالى أسأل أن يجزيَ الشيخ ابن عاشور كفاء ما قدم للإسلام وللأمة، وأن ينفع بهذا المجموع قارئه والناظر فيه، وأن يجعل ما صنعته فيه وسيلةً لي إلى عفوه وقربه يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم. والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل، ولا حول ولا قوة إلا به، عليه توكلت وإليه أنيب.

وقد كمل تحريرُ هذا التقديم على الساعة الثامنة مساءً
من يوم السبت ٢٩ ربيع الآخر ١٤٣٥/ ١ مارس ٢٠١٤

قاله
محمد الطاهر الميساوي
بمنزله الكائن بضاحية
غومباك من مدينة كوالالمبور

ضميمة

كان في خاطري أثناء العمل في جمع مادة هذه الجمهرة من مقالات الشيخ ابن عاشور ورسائله أن أقدم لها بمقال تحليلي ضافٍ عن مضمونها: أتتبع فيه الموضوعات التي طرقها والمسائل التي بحثها والأسئلة التي أثارها، وأحلل الأفكار التي عبر عنها، والأطروحات التي صاغها، والرؤى التي بلورها، وأعرض النتائج التي انتهى إليها، والمواقف التي قررها، وأترسم الطرائق التي سلكها، والمناهج التي اجترحها، وأكشف عن الوشائج التي تصل بينها، وأنظر في ذلك كله مقارنةً وموازنة بتراثٍ يشاكل محتويات جمهرتنا لبعض سابقي منشئها القريبين ومعاصريه المقارنين، من علماء ومفكرين حملوا همَّ الإصلاح وعبءَ النهوض وناضلوا في سبيلهما. والغرض من كل ذلك وضعها في سياقيها الذاتي من حيث مكانها في حياة منشئها وعلاقتها بتطور مسيرته العلمية وتراكم خبرته العملية، والموضوعي من حيث مكانتها في سياق التطور الفكري والثقافي في تونس خاصة والعالم العربي الإسلامي خاصة.

ولكن ما أن استتب الأمر، وتبين لي الحجمُ الحقيقي لهذه الجمهرة ومدى سعة مادتها وتنوع موضوعاتها وتعدد أبعادها، حتى تحولتُ عن ذلك الخاطر، ورجحتْ عندي صعوبةُ تحقيقه، إلا أن أحبس ما جمعتُ شهورًا أخرى قد تمتد لسنة أو أكثر. وفضلاً عن ذلك، رأيتُ أن إنشاء مثل هذا المقال ووضعه بين يدي هذه الجمهرة قد يوحي إلى القارئ بل ربما يفرض عليه نهجًا معينًا في قراءة محتوياتها والتفاعل معها، وهو ما لا أريد أن أبوء به في حق القارئ النبيه: احترامًا لرشد عقله واحتفالاً بسديد فهمه وتعويلاً على سليم فطرته، وإن كان ذلك مما قد يُستحسن -بل يجب- في حق غير النبيه، أو الذي استُلِب عقله وانطمس فهمُه وفسدت فطرتُه.

ومع ذلك فإن العزم منعقد -إن يسر الله وشد مني الهمة وأفسح في المهلة وأنعم بالصحة وقلة المشاغل- أن أخصَّ هذا الجانبَ المهم من الإنتاج العلمي

والفكري للشيخ ابن عاشور بدارسة علمية تفي بالشروط التي وصفت. وربما انبرى لهذه المهمة غيري ممن سيقرأ محتويات هذه الجمهرة بـ«أسفارها الأربعة»،[١] فتتسع بذلك دائرةُ التواصل والتفاعل مع فكر ابن عاشور. وعسى ذلك أن يكون قريبًا، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) ههنا إشارة إلى كتاب «الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية» للفيلسوف العرفاني الشهير صدر الدين الشيرازي أو الملا صدرا كما يحبذ الإيرانيون اختصر اسمه.

المحور الأول

في العقيدة
والتفسير والفكر والحكمة

الفرع الأول

العقيدة والتفسير

تنبيه ونصيحة[1]

إن واجبَ النصح في الدين والتنبيه إلى ما يغفل عنه المسلمون مما يحسبونه هينًا وهو عند الله عظيم قضى علي أن أنبه إخواننا إلى خطر أمر تفسير كتاب الله والقول فيه دون مستند: من نقل صحيح عن أساطين المفسرين، أو من إبداء تفسير أو تأويل من قائله إذا كان القائل قد توفرت فيه شروط المفسر من الضلاعة في علوم الشريعة وعلوم العربية، ولا سيما علما المعاني والبيان اللذين بدونهما لا يأمن المرء من تكرر الخطأ في فهم معاني القرآن، فيضل المقدم على ذلك ويُضل غيره.

وقد قال العلامةُ الزمخشري في خطبة الكشاف: «[ثم] إن أملأ العلوم بما يغمر القرائح، وأنهضها بما يبهر الألباب القوارح [- من غرائب نكت يلطف مسلكُها، ومستودعاتِ أسرارٍ يدق سلكُها -] علمُ التفسير الذي لا يتم تعاطيه وإجالةُ النظر فيه لكل ذي علم [كما ذكر الجاحظ في كتاب نظم القرآن]. فالفقيهُ وإن برز على الأقران في علم الفتاوى والأحكام، والمتكلِّمُ وإن بزَّ أهلَ الدنيا في صناعة الكلام، [وحافظُ القصص والأخبار وإن كان من ابن القِرِّيَّة[2] أحفظ، والواعظ وإن كان

(١) المجلة الزيتونية، المجلد ١، الجزء ١٠، ربيع الثاني ١٣٥٦/ جوان [يونيو] ١٩٣٧ (ص٤٩٥-٤٩٦).

(٢) هو أبو سليمان أيوب بن زيد بن قيس بن زرارة بن سلمة بن جشم بن مالك بن عمرو بن عامر بن زيد مناة بن عامر بن سعد بن الخزرج بن تيم الله بن النمر بن قاسط بن هنب بن أفصى بن جديلة ابن أسد بن ربيعة بن نزار بن معد بن عدنان، المعروف بابن القرية الهلالي. والقرية جدته، واسمها جماعة بنت جشم بن ربيعة بن زيد مناة بن عوف بن سعد بن الخزرج. كان فصيحًا بليغًا واعظًا، قتله الحجاج صبرًا بين يديه سنة ٨٤هـ لانضمامه إلى عبدالرحمن بن الأشعث في الثورة عليه، ويقال: إنه ندم على قتله.

من الحسن البصري أوعظ]، والنحوي وإن كان أنحى من سيبويه، واللغوي وإن علك اللغات بقوة لحييه، لا يتصدى منهم أحدٌ لسلوك تلك الطرائق ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق إلا رجلٌ قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علما المعاني والبيان، وتمهل في ارتيادهما آونةً، وتعب في التنقير عنهما أزمنة، [وبعثته على تتبع مظانهما همة في معرفة لطائف حجة الله، وحرص على استيضاح معجزة رسول الله، بعد أن يكون آخذًا من سائر العلوم بحظ، جامعًا بين أمرين: تحقيق وحفظ، كثيرَ المطالعات، طويلَ المراجعات، قد رجع زمانًا ورُجع إليه، [ورَدّ ورُدَّ عليه،] فارسًا في علم الإعراب، مقدَّمًا في حَمَلة الكتاب (يعني كتاب سيبويه). وكان مع ذلك مسترسلَ الطبيعة منقادَها، مشتعلَ القريحة وقَّادَها، [يقظان النفس،] درَّاكًا للمحة وإن لطف شأنها، منتبهًا إلى الرمزة وإن خفيَ مكانُها.»(١)

وقال العلامة السكاكي في المفتاح: «وفيما ذكرنا ما ينبه على أن الواقفَ على تمام مُراد الحكيم تعالى وتقدس من كلامه مفتقِرٌ إلى هذين العلمين: المعاني والبيان كلَّ الافتقار، فالويلُ كلُّ الويل لِمَنْ تعاطى التفسيرَ وهو فيهما راجل.»(٢)

وقد ذكر القرطبي في مقدمة التفسير أن مَنْ فسَّر شيئًا من القرآن بدون مُستَنَدٍ من نقل صحيح أو دليل اقتضته قوانينُ العلم كالنحو والأصول والبلاغة، فهو متَّبِعٌ لهواه ورأيه المجرد، واقعٌ في الوعيد الوارد فيمن فسر القرآن بهواه ورأيه.(٣)

---

(١) الزمخشري، أبو القاسم جارالله محمود بن عمر بن محمد: **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، نشرة بعناية محمد عبدالسلام عبدالشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥/ ١٩٩٥)، ج١، ص٧ (وما بين المعقوفتين لم يورده المصنف فأوردناه استكمالاً لمساق الكلام).

(٢) السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي: **مفتاح العلوم**، تحقيق عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠/ ٢٠٠٠)، ص٢٤٩. قال السكاكي ذلك في مقدمة القسم الثالث من الكتاب الذي محضه لعلمي المعاني والبيان.

(٣) القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر: **الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لِمَا تضمنه من السنة وآي الفرقان**، تحقيق عبدالله بن عبدالمحسن التركي وآخرين (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، =

وبرغم هذا ونحوه، فقد رأينا تهافتَ كثيرٍ من الناس على الخوض في تفسير آيات من القرآن. فمنهم مَنْ يتصدى لبيان معاني الآيات على طريقة كتب التفسير، ومنهم مَنْ يضع الآيةَ ثم يركُض في مجالات من أساليب المقالات، تاركًا معنى الآية جانبًا، جالبًا من معاني الدعوة والموعظة ما كان جالباً.

وقد دلت شواهدُ الحال على ضعف كفاءة البعض لهذا العمل العلمي الجليل، فيجب على العاقل أن يعرف قدره، وأن لا يتعدَّى طورَه، وأن يردَّ الأشياء إلى أربابها، ويأتِيَ البيوت من أبوابها. وعلى مَنْ لا يأنس من نفسه الكفاءة - وهو يرغب في إفادة العموم بمعاني القرآن - أن يقتصر على نقل كلام المفسِّرين في التفاسير المشتهرة، عازيًا ذلك إلى مواقعه، مع التحفظ على عباراته.

وفي الناس طبقةٌ ترتقي كفاءتُها إلى درجةٍ تُخوِّلها التصرفَ في جمع كلام المفسِّرين وترتيبه واختصاره. والواجبُ على كل راغبٍ في التحلي بذلك أن يدقِّقَ النظرَ في ميزان نفسه ليقفَ عند الحد الذي يثق به عندها، حتى لا يختلطَ الخاثرُ بالزباد، ولا يكونَ كحاطبٍ في حالكِ سواد. وبذلك تحصل الفائدة، والاستبراء للدين والعرض.

وإن سكوتَ العلماء على ذلك زيادةٌ في الورطة، وإفحاشٌ لأهل هذه الغلطة. فمَنْ يركب متنَ عمياء ويخبط خبطَ عشواء، فحق على أساطين العلم تقويمُ اعوجاجه، وتمييزُ حُلوه من أُجاجه، تحذيرًا للمطالع، وتنزيلاً في البرج والطالع.

= ١٤٢٧/ ٢٠٠٦)، ج١، ص٥٧-٥٨. وقد أحال القرطبي في ذلك على ابن عطية، انظر: ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبدالحق بن غالب: **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق عبدالسلام عبدالشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢/ ٢٠٠١)، ج١، ص٤١.

الرحمن على العرش استوى[(١)]

[مقدمة]

كتب إليَّ أحد الفضلاء من بلد طولقة من عمالة قسنطينة[(٢)] يسألني عن قوله تعالى في سورة طه: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه:٥]. وذكر أنه عجز عن فهم المراد منها، وأنه تطلَّب كشفَ الإشكال فلم يُحْظَ بكشفه. ولمَّا رأيتُ من حذقه وسُمُوِّ همته، أحببتُ أن أُتحفه بتفسير هذه الآية على وجه أرجو أن يزيل إشكالَه، ويزيد على مثل هذا المهِمِّ الشريف إقبالَه.

[موقع الآية من المتشابه]

هذه الآيةُ تندرج تحت القسم الثاني من أقسام المتشابه العشرة التي تعرضتُ لتأصيلها وفرَّعتُها في تفسير سورة آل عمران، ونشرتُ خلاصةَ ما كتبتُه فيها في مجلة «الهداية الإسلامية» في الجزء ١٢ من المجلد ٢ لسنة ١٣٤٨هـ.[(٣)]

وحاصلُه أن هذا القسمَ هو من المتشابه الذي نشأ التشابهُ فيه من القصد إلى إعلام الأمة بمعانٍ من شؤون عظمة الله تعالى، تعيَّن إيرادُها مجملةً لتعظيم وقعها في

---

(١) **المجلة الزيتونية**، المجلد ٢، الجزء ٥، ذو الحجة ١٣٥٦/ فيفري [فبراير] ١٩٣٨ (ص٢٠٣-٢٠٦).

(٢) قسنطينة إحدى كبريات مدن الجزائر، تقع في الشمال الشرقي للبلاد. ولفظة عمالة تعني ولاية.

(٣) وسيأتي في القسم الثالث من هذا المجموع، وهو منشورٌ مع بعض الاختلاف في: ابن عاشور، محمد الطاهر: **تفسير التحرير والتنوير** (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، ١٩٩٧)، ج٣/ ٣، ص١٥٣-١٦١.

نفوس السامعين حتى يستحضرَ كلُّ ذي لُبٍّ مقدارًا من مدلولها على مقدار تفاوت القرائح والأفهام، مع الاعتماد على إيمان المخاطَبين بها أن لا يَحملوها على ما يظهر باديَ الرأي من معانٍ لا تليق بجلال الله تعالى.

[طريقة السلف إزاء المتشابه]

وهذه الآية ونحوها -كقوله تعالى في سورة الأعراف: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف:٥٤](١)- لكونها من المتشابه، كانت طرائقُ علماء الإسلام في الكلام عليها مختلفةً متفاوتة. فأما السلف من الصحابة فلم يخض منهم فيه سائلٌ ولا مسول، ولا تطلَّبوا بيانَه من الرسول، وتلك سنتُهم في أمثالها حين كانت عقائدُ الأمة سليمةً من الدَّخَل، وحين كان معظمُ انصرافها إلى حسن العمل.

ثم حدث التشوُّف إلى الغوص على المعاني في عصر التابعين، وربما طنت بأذهانهم أسئلةُ السائلين، فأخذوا يسدون بابَ الخوض في مثل هذا ويبعدون عنه لواذًا، وألْحقوه بالمتشابه، فقضَوْا بالإمساك عن تأويله، ويقولون: آمنا به، ويتأولون لطريقتهم بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، ثم بقوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران:٧]. ولذلك نُقل عن جماعة منهم أنهم قالوا في آيات المتشابه: «نُمِرُّها إمرارًا كما جاءت، بلا كيف، ولا تعطيل، ولا تشبيه، ولا تمثيل».(٢)

(١) وتمام الآية: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٥٤﴾﴾ [الأعراف: ٥٤]، والعبارة نفسها جاءت في سياقات أخرى في سور يونس: ٣، والرعد: ٢، وطه: ٥، والفرقان: ٥٩، والسجدة: ٤، والحديد: ٤.

(٢) قال البيهقي: «فأما الاستواء فالمتقدمون من أصحابنا ﷺ كانوا لا يفسرونه ولا يتكلمون فيه، كنحو مذهبهم في أمثال ذلك. أخبرنا أبو عبدالله الحافظ قال: أخبرني أبو عبدالله محمد بن علي الجوهري ببغداد، ثنا إبراهيم بن الهيثم، ثنا محمد بن كثير المصيصي، قال: سمعت الأوزاعي يقول: كنا -والتابعون متوافرون- نقول: إن الله تعالى ذكره فوق عرشه، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته جل وعلا.» ثم قال بعد أن ذكر الحكاية المأثورة عن الإمام مالك التي أوردها المصنف: =

ودرج على ذلك معظمُ أئمة العصر الذي بعد عصر التابعين، مثل مالك وأبي حنيفة والأوزاعي وسفيان الثوري والليث بن سعد وسفيان بن عيينة، ومَنْ تبع طريقتَهم من أصحابهم، والطبقةُ التي تليهم مثل الشافعي وعبدالله بن المبارك وإسحاق بن راهويه ونعيم بن حماد شيخ البخاري وأحمد بن حنبل والبخاري. وقد سُئل مالك رحمه الله عن هذا الآية فقال للسائل: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، (وفي رواية: والكيف غير معقول)، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وأظنك

= «والآثار عن السلف في مثل هذا كثيرة، وعلى هذه الطريقة يدل مذهب الشافعي ﷺ، وإليها ذهب أحمد بن حنبل والحسين بن الفضل البجلي، ومن المتأخرين أبو سليمان الخطابي. وذهب أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري إلى أن الله تعالى جل ثناؤه فعل في العرش فعلاً سماه استواءً، كما فعل في غيره فعلاً سماه رزقًا ونعمة أو غيرهما من أفعاله. ثم لم يكيف الاستواء، إلا أنه جعله من صفات الفعل لقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾.» البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي: **كتاب الأسماء والصفات**، قدم له وعلق عليه محمد زاهد الكوثري (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، بدون تاريخ)، ص٣٧٨ و٣٨٠. وقال كذلك: «ولم يتكلم أحد من الصحابة والتابعين في تأويله [يعني ما جاء من آيات وأحاديث في الصفات]، ثم إنهم على قسمين: منهم من قبله وآمن به ولم يؤوله، ووكل علمه إلى الله الكيفية والتشبيه عنه. ومنهم من قبله وآمن به وحمله على وجه يصح استعماله في اللغة، ولا يناقض التوحيد. وقد ذكرنا هاتين الطريقتين في كتاب الأسماء والصفات في المسائل التي تكلموا فيها من هذا الباب.» البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد** (بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، ص٥٥-٥٦. وقال ابن تيمية في هذا الصدد: «ولهذا كان مذهبُ سلف الأمة وأئمتها أنهم يصفون الله سبحانه وتعالى بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل. يثبتون له الأسماء والصفات، وينفون عنه مماثلة المخلوقات: إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل، كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾ [الشورى:١١]؛ فقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ ردٌّ على أهل التمثيل، وقوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ ردٌّ على أهل التعطيل.» ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم: **الرسالة الصفدية: قاعدة في تحقيق الرسالة وإبطال قول أهل الزيغ والضلالة**، تحقيق أبي عبدالله سيد عباس الحليمي وأبي معاذ أيمن عارف الدمشقي (بيروت: دار ابن حزم / الرياض: مكتبة أضواء السلف، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢)، ص١٣٣.

رجلَ سوء، أخرجوه عني.»[1] وعن سفيان الثوري أنه سئل عن الآية فقال: «فعل فعلاً في العرش سماه استواء.»[2]

[الخلف وتأويل المتشابه]

ثم طلع الشكُّ بقرنه في نفوس مَنْ لم يزنوا الإيمان حقَّ وزنه، فاضطر المتكلمون من أئمة الإسلام - فيما اضطروا إليه من تبيين حقائق الصفات وتعلقاتها - إلى أن يخوضوا في الآيات وتأويل متشابهاتها، إقناعًا للمرتاب، وإقماعًا لِـمَنْ جاء يفتح لإلحاده الباب، ولم يرَوْا عملَهم هذا مخالفًا لِـمَا درج عليه السلف. ولكنهم رأوا السلفَ سلكوا التأويلَ بإجمال، ورأوا أنفسَهم في حاجة إلى تفصيل التأويل. ورأوا أن كلتا الطريقتين تأويل، وفسروا قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾، بمعنى عطف قوله: «والراسخون» على اسم الجلالة.

---

(1) جاءت حكايةُ هذه الحادثة براويات وطرق مختلفة اللفظ متفقة المعنى. من ذلك ما أورده صاحب الحلية عن جعفر بن عبدالله قال: «كنا عند مالك، فجاءه رجل فقال: يا أبا عبدالله: الرحمن على العرش استوى، كيف استوى؟ فما وجد مالك من شيء ما وجد من مسألته. فنظر إلى الأرض، وجعل ينكت بعود في يده حتى علاه الرُّحَضاء - يعني العرق - ثم رفع رأسه ورمى بالعود وقال: الكيف منه غير معقول، والاستواء منه غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وأظنك صاحبَ بدعة. وأمر به فأُخْرِج». الأصفهاني، أبو نعيم أحمد بن عبدالله: **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢)، ج٦، ص٣٥٥؛ البيهقي: **الأسماء والصفات**، ص٢٧٩؛ البيهقي: **الاعتقاد**، ص٥٥؛ اليحصبي، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض: **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تحقيق أحمد بكير محمود (بيروت: دار مكتبة الحياة ومكتبة الفكر، ١٩٦٧)، ج١، ص١٧٠-١٧١.

(2) لم أتمكن من معرفة المصدر الذي نقل عنه المصنف هذا الكلام المنسوب لسفيان الثوري، وقد راجعتُ من أجل ذلك الكتب التي ترجمت له (ومنها حلية الأولياء للأصفهاني وسير أعلام النبلاء للذهبي)، فضلاً عن كتب التفسير بالمأثور كتفسير الطبري وتفسير ابن كثير. بل لم أجده في «تفسير سفيان الثوري» برواية أبي جعفر محمد عن أبي حذيفة النهدي عنه (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣/ ١٩٨٣). على أن هذه العبارة هي عين ما نسبه البيهقي لأبي الحسن الأشعري فيما نقلناه قبل قليل من «كتاب الأسماء والصفات».

ولقد أبدع إمامُ الحرمين في بيان وجه عدم الإمساك عن تفصيل التأويل إذ قال: «إن كلَّ مؤمنٍ مجمعٌ على أن لفظةَ الاستواء ليست على عُرفها في الكلام العربي، فإذا فعل ذلك فهو قد فسَّر لا مَحالة (يعني حيث لم يحمل اللفظ على ظاهر معناه)، فلا فائدةَ في تأخيره عن طلب الوجه والمخرج البين، بل في تأخيره عن ذلك إلباسٌ على الناس وإيهام للعوام.»[1] وقال الغزالي: «لا خلافَ في وجوب التأويل عند

(١) لم أجد هذا الكلام فيما اطلعتُ عليه من مؤلفات الجويني (الشامل والإرشاد والعقيدة النظامية والبرهان والكافية)، ولا فيما ترجم له به السبكي في طبقات الشافعية، ولا فيما تيسر لي الاطلاعُ عليه من التفاسير، وعسى أن يتاح لنا كشف اللثام عن مصدره في قادم الأيام. ولكن هناك نصوصًا معرِبة عن رأي هذا الإمام في مسألة التأويل عامة، وفي معنى استواء الله على العرش خاصة، نجتزئ ببعضها هنا. قال بعدما ذكر أن الاستواء بمعنى الغلبة وما أُورد عليه من اعتراض: «فإن قيل: هلاَّ أجريتم الآيةَ على ظاهرها من غير تعرض للتأويل، مصيرًا إلى أنها من المتشابهات التي لا يَعلم تأويلَها إلا الله؟ قلنا: إن رام السائلُ إجراءَ الاستواء على ما ينبئ عنه في ظاهر اللسان، وهو الاستقرار، فهو التزام للتجسيم، وإن تشكك في ذلك كان في حكم المصمِّم على اعتقاد التجسيم. وإن قطع باستحالة الاستقرار، فقد زال الظاهر، والذي دعا إليه من إجراء الآية على ظاهرها لم يستقم له. وإذا أُزيل الظاهرُ قطعًا، فلا بدَّ بعده من حمل الآية على مَحْمَلٍ مستقيم في العقول، مستقرٍّ في موجب الشرع. والإعراضُ عن التأويل حذارًا من مواقعة محذورٍ في الاعتقاد يجر إلى اللبس والإيهام، واستزلال العوام، وتطرق الشبهات إلى أصول الدين، وتعريض بعض كتاب الله تعالى لرجم الظنون.» الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف: **الشامل في أصول الدين**، نشرة بعناية عبدالله محمود محمد عمر (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠/ ١٩٩٩)، ص٣١١-٣٣٠؛ **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق أسعد تميم (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤١٦/ ١٩٩٦)، ص٦٠. كما نقرأ له في البرهان: «اعلم أن البيان لا يسوغُ تأخيرُه عن وقت الحاجة، والمعنِيُّ به توجُّهُ الطلب التكليفي. فإذا فرض ذلك استحال أن يُؤَخَّر بيانُ المطلوب، ولو فرض ذلك لكان مقتضيًا تكليفَ ما لا يُطاق، وقد سبق القولُ في استحالته.» **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبدالعظيم محمود الديب (المنصورة/ مصر: دار الوفاء، ١٤١٢/ ١٩٩٢)، ج١، ص١٢٨. ويبدو أن المصنف عليه رحمة الله جمع بين أكثر من كلام للجويني في مساق واحد، والله أعلم.

استدراك: لعل المصنف نقل كلام إمام الحرمين من تفسير ابن عطيه (المحرر الوجيز) ٤/ ٣٧، فقد ذكره باللفظ الوارد أعلاه. (الناشر).

استدراك: تبين لي خلال المراجعة الأخيرة لهذه الجمهرة أن الكلام المنسوب إلى أبي المعالي الجويني إنما نقله المصنف عن ابن عطية. ابن عطية الأندلسي، القاضي أبو محمد عبد الحق بن غالب: =

تعيين شبهةٍ لا ترتفع إلا به.»[1]

وتُسَمَّى هذه الطريقةُ طريقةَ الخلف، وهي الطريقةُ المثلى المناسبة لِـما عدا القرون الثلاثة الأولى، ومن ثم قال بعض العلماء: «طريقة السلف أسلم، وطريقة الخلف أعلم (وأحكم).»[2] ومعنى هذا الكلام - فيما أفهم أنا - أن السلفَ أرشدوا إلى تطلب السلامة من الخوض في مثله خشيةَ قصور الأفهام والتورط في الشك. فلما لم ينصعِ الناسُ إلى نصحهم وأَبَوْا إلا السؤالَ وإدخالَ الشك، تعين سلوكُ طريقة الخلفَ فهي أعلم، أي: أدخلُ في العلم، أي: أكثر علمًا؛ لأن بيان التأويل وتفصيلَه يكثر فيه الاحتياج إلى الاستدلال بالعلم والقواعد. وكلتا الطريقتين طريقةُ هدى يسع المسلمَ سلوكُها. قال ابن السبكي في خاتمة جمع الجوامع: «وما صح في الكتاب والسنة من الصفات نعتقد ظاهرَ المعنى، وننزه عند سماع المشكل. ثم اختلف أئمتُنا أَنُؤَوِّل أم نفوض منزهين، مع اتفاقهم على أن جهلنا بتفصيله لا يقدح.»[3]

= المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422/ 2001)، ج4، ص37.

(1) انظر: تفسير الآلوسي (روح المعاني) 8/ 472، تفسير سورة طه.

(2) على الرغم من شيوع هذه المقولة، إلا أني لم أتمكن من تحديد نسبتها. ولكن يمكن الرجوع إلى ما كتبه ابن خلدون عن تمايز الطرق والمناهج في دراسة مسائل العقيدة وعرضها والاحتجاج لها، ووصفه لما ما جرى به تطور علم الكلام وخاصة على طريقة الأشعري، وما أدخله بعضُ أتباعه من أساليب أصبحت علامات فارقة بين ما وُصف بطريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين، وإن كان سياق التمييز بين هاتين الطريقتين في علم الكلام غير سياق المقولة المذكورة من مقابلة بين طريقة السلف التي تتحاشى عن التأويل وطريقة الخلف التي تجري عليه. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد: **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق درويش الجويدي (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، 1416/ 1996)، ص429/ 437.

(3) البناني المغربي، عبدالرحمن بن جادالله: **حاشية العلامة البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع**، تحقيق محمد عبدالقادر شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418/ 1998)، ج2، ص627-628. وللإمام الماتريدي في هذا الصدد تقريرٌ نفيس يجدر جلبه هنا. قال أثناء تفسيره للآية محل البحث بعد أن ذكر مختلف الأقوال في معنى الاستواء: «والأصلُ عندنا في ذلك أن الله عز وجل قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، فنفى عن نفسه شبه خلقه. وقد بينا أنه في فعله =

فعلى طريقة الخلف تأوّلوا قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ بتأويلات ثلاثة:

التأويل الأول: قال جمهور الأشاعرة - وفي مقدمتهم إمامُ الحرمين - إن معنى الاستواء: القهرُ والغلبةُ والاستيلاء[(١)]، كما في قول الأخطل:

قَـدِ اسْـتَوَى بِشْــرٌ عَــلَى الْعِـرَاق ... مِــنْ غَـيْرِ سَـيْفٍ أَوْ دَمٍ مِهْـرَاقِ[(٢)]

وقول الآخر:

فلــمَّا عَلَوْنَـــا واسْـــتَوَيْنَا عَلَـــيْهِمْ ... جَعَلْنَــاهُمْ مَرْعَــى لِنَسْــرٍ وَطَــائِرِ[(٣)]

= وصفاته متعالٍ عن الأشياء، فيجب القولُ بـ ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ على ما جاء به التنزيل، ويُنفَى عنه شبهُ الخلق لما أضاف إليه. وإذ لزم القولُ في الله بالتعالي عن الأشباه ذاتًا وفعلاً، لم يجز أن يُفهم من الإضافة إليه المفهومُ من غيره في الوجود.» الماتريدي، الإمام أبو منصور محمد ابن محمد بن محمود: **تأويلات أهل السنة**، تحقيق مجدي باسلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥)، ج٧، ص٢٦٩.

(١) الجويني: **الشامل**، ص٣١٦-٣١٧؛ **كتاب الإرشاد**، ص٥٩-٦٠. وانظر لأبي بكر ابن العربي بحثًا طويلاً مع الظاهرية والمنكرين للتأويل في هذا الشأن في: ابن العربي، أبو بكر: **العواصم من القواصم**، تحقيق عمار الطالبي (الدوحة: دار الثقافة، ١٤١٣/ ١٩٩٢)، ص٢٠٨-٢٥٠؛ وكذلك: ابن العربي المعافري، أبو بكر محمد بن عبدالله: **المسالك في شرح موطأ مالك**، تحقيق محمد بن الحسين السليماني وعائشة بنت الحسين السليماني (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧)، ج٣، ص٤٤٧-٤٥٤.

(٢) **ديوان الأخطل** (أبي مالك غياث بن غرث التغلبي)، صنعة السكري ورواية أبي جعفر محمد بن حبيب، تحقيق فخر الدين قباوة (دمشق: دار الفكر، ط٤، ١٤١٦/ ١٩٩٦)، ص٥٥٧. وبشر المذكور في البيت هو بشر بن مروان بن الحكم الذي ولاه أخوه الخليفة الأموي عبدالملك بن مروان إمرةَ البصرة والكوفة سنة ٧٤هـ. تُوفِّيَ بالبصرة سنة ٧٥هـ عن نيف وأربعين سنة.

(٣) وفي رواية: «صرعى» بدل مرعى، و«كاسر» بدل طائر. ولَم أعثر على نسبته لشاعر معين. وقد استشهد به الشهاب الآلوسي دون أن ينسبه. الآلوسي البغدادي، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود: **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، نشرة بعناية محمد أحمد الأمد وعمر عبدالسلام السلامي (بيروت: دار إحياء التراث العربي (ط١، ١٤٢١/ ٢٠٠٠)، ج١٦، ص٦٢٧.

وهذا هو التأويلُ الشائع بين طلبة العلم. وعندي أن معناه ضعيف؛ إذ لا مناسبةَ لأن تُستعمل غلبةُ العرش في معنى عظمة الله تعالى؛ إذ ليس العرشُ بمتوهَّمٍ فيه خالقيةٌ ولا تعاصٍ حتى يُعبَّر بغلبته عن عظمة الغالب. وعلى هذا التأويل، فالمرادُ بالعرش العرشُ الذي هو من عالَم السماوات.

التأويل الثاني: للإمام الرازي، قال: «الاستواء: الاقتدار»، وزعم أنه أحسن التأويل.[1] والحق عندي أنه تأويلٌ ضعيف؛ إذ لا كبيرَ معنى للاقتدار هنا، والمرادُ بالعرش على هذا مثلُ المرادِ به على التأويل الأول.

التأويل الثالث: قال صاحب الكشاف: «لَمَّا كان الاستواء على العرش - وهو سرير الملِك (بكسر اللام) - يرادف الـمُلكُ (بضم الميم وسكون اللام) عرفًا (أي يلازم وصف الـمِلْك) جعلوه (أي العرب) كنايةً عن الـمُلك (بضم الميم) فقالوا: استوى فلان على العرش، يريدون ملك، وإن لم يقعد على السرير البتة»؛[2] يريد أن ذلك من الكناية باللازم المتعارَف عن الملزوم.

ومعلومٌ أن اللفظَ المستعملَ كنايةً عن لازمِ معناه لا يلزم فيه صحةُ إرادة الملزوم، فلذلك زاد صاحبُ الكشاف قوله: «وإن لَم يقعد على السرير البتة». فالمراد بالاستواء فيه هو معنى الجلوس، والمراد بالعرش كرسيُّ الملك، فحصلت الكنايةُ بذلك عن الملك ولا استواء ولا عرش.

---

(١) قال الإمام الرازي بعد أن ذكر أن من العلماء مَنْ أوَّل الاستواءَ بالاستيلاء: «فإن قيل: هذا التأويل غير جائز لوجوه، أحدها أن الاستيلاء معناه حصولُ الغلبة بعد العجز، وذلك في حق الله تعالى محال. وثانيها أنه إنما يقال: فلان استولَى على كذا إذا كان له منازعٌ ينازعه، وكان المستولَى عليه موجودًا قبل ذلك. وهذا في حق الله تعالى محال؛ لأن العرش إنما حدث بتخليقه وتكوينه. وثالثها: الاستيلاء حاصلٌ بالنسبة إلى كل المخلوقات، فلا يبقى لتخصيص العرش بالذكر فائدة. والجواب: أنا إذا فسرنا الاستيلاء بالاقتدار زالت هذه المطاعنُ بالكلية.» الرازي، فخر الدين: **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١/ ١٩٩٠) ج١١/ ٢٢، ص٧.

(٢) الزمخشري: **الكشاف**، ج٣، ص٥٠.

[رأي المصنف]

ويظهر لي تأويلٌ رابع، وميزانُه في سَوْرَة الحق ماتع. وهو أن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ مركَّبٌ دالٌّ على هيئة جلوس الملك على العرش، وتلك هيئةٌ عظيمة في عقول السامعين. فقد عرف العربُ ملوكَ الفرس وملوك الروم وتبابعةَ اليمن، ودخلت وفودُهم إليهم، وتحدثوا بعظمتهم في سوامرهم ونواديهم، حتى تقرر في أذهان أهل الصناعة اللسانية منهم ما لهؤلاء الملوك عند جلوسهم على عروشهم من العظمة المفرطة والجلالة البالغة، فجاء في هذه الآية تشبيهُ عظمة الله تعالى - التي لا تصل العقولُ إلى كنه هيئتها - بهيئة عظمة هؤلاء الملوك تشبيهًا مقصودًا به التقريب، وهو من تشبيه المعقول بالمحسوس. واستُعْمِل المركَّبُ الدالُّ على الهيئة المشبَّهِ بها في معنى الهيئة المشبهة استعمالَ الاستعارة التمثيلية.

وقد تقرر في علم البيان أن التمثيلَ هو أعلى أنواع الاستعارة؛ لابتنائه على التشبيه المركَّب الذي هو أبدعُ من التشبيه البسيط، وقد نشأت عنه أمثالُ العرب، كما هو مقرَّر. وعلى هذا الوجه، فالمرادُ بالاستواء وبالعرش مثلُ المراد به في التأويل الثالث، وإنما ترجَّح عندي كونُ الآية استعارةً تمثيلية وليست بكناية، وإن كانت الكناية تجيء بالمركب، نحو قول زياد الأعجم:[1]

إن السَّماحَةَ والمُروءَةَ وَالنَّدَى ... فِي قُبَّةٍ ضُرِبَتْ عَلَى ابْنِ الحَشْرَجِ[2]

---

(١) هو أبو أمامة زياد بن سليمان أو سليم الأعجم العبدي، مولًى بني عبد القيس. من شعراء الدولة الأموية، وأحد فحول الشعر العربي بخراسان. كانت في لسانه عجمة، فلُقِّب بالأعجم. ولد ونشأ في أصفهان، وانتقل إلى خراسان، فسكنها وطال عمره، ومات فيها. ويروى أن المهلب بن أبي صفرة وهب له غلامًا فصيحًا ينشده شعره، وذلك لعجمة لسانه. كان كثير الهجاء، الأمر الذي حدا بقبيلة عبد القيس إلى أن تتبرأ منه. تُوُفِّي سنة ١٠٠هـ.

(٢) هو عبدالله بن الحشرج بن الأشهب بن ورد بن عمرو بن ربيعة الجعدي، من سادات قيس عيلان، عُرِف بالكرم والسخاء. غلب على أرض فارس أيام الزبير بن العوام، وقد ولِيَ كُوَرًا من خراسان وكرمان. وفد عمُّ أبيه زياد بن الأشهب على علي بن أبي طالب ليصلح بينه وبين معاوية بن أبي سفيان.

لوجهين: **أحدهما** اعتبارُ رشاقة المعنى؛ فإن الكناية تنبني على صحة إرادة المعنى الصريح، وذلك أصلُ الفرق بينها وبين المجاز المرسَل الذي علاقتُه اللزوم. فقولُهم: «طويل النجاد» لا يفهم منه السامعُ إلا أن له نجادًا طويلاً، وأن ذلك يلزمه طولُ القامة، وأن المتكلم ما أراد إلا الإخبارَ عن طول القامة. فالسامع يظن أنه طويلُ النجاد حقيقة، وكذلك جبانُ الكلب ومهزولُ الفصيل.[1] ألا ترى أن قول عنترة:

فشَككْتُ بِالرُّمْحِ الأَصَمِّ ثِيَابَهُ ... لَيْسَ الكَرِيمُ عَلَى القَنَا بِمُحَرَّمِ[2]

لا يفهم منه السامعُ إلا أن الشاعرَ شبك بالرمح جسدَ العدوِّ بأنه لا يشك ثيابه بالرمح لقصده تخريق ثيابه، بل إنما أراد أنه شكَّ جسده. ولما كان شكُّ الجسد لا يكون إلا مع شكِّ الثياب، صح التكني عنه بشك الثياب، والمقصود شكُّ الجسد، أي طعنه، وهنا لا يحصل المعنى الكنائي إلا مع المعنى الأصلي. وقد يكون المتحدَّث عنه لا نجادَ له ولا كلبَ له ولا فصيل، إلا أن ذلك أمرٌ قلما يعلمه السامع.

وأما الآية فلا يصح فيها إرادةُ المعنى الأصلي، لما هو معلومٌ لكل مؤمن من استحالةِ جلوس الرحمن على العرش، فلا يصح التكنِّي به عن معنى الملك المقصود من الآية. ولا يُغْنِي عن ذلك قولُ صاحب الكشاف: «وإن كان لم يقعد على السرير

---

(1) عبارتا «جبانُ الكلب» و«مهزولُ الفصيل» تقالان كناية عن الكريم المضياف. ومعنى العبارة الأولى أن كلبه لا ينبح على القادمين إلى بيته لكثرتهم واعتياد الكلب عليهم. أما الثانية فمعناها أن الفصيل (القعود أو ابن الناقة) عند الموصوف بها يهزل، إذ إن أمه قد نُحرت للأضياف فلا يجد مرضعة له. وتطلق العبارتان لإفادة المعنى المذكور حتى ولو لم يكن الموصوفُ بهما مِمَّنْ يتخذ الكلابَ أو الإبل. وفي هذا المعنى أنشد حسان بن ثابت ﷺ:

يُغْشَوْنَ حَتَّى مَا تَهِرُّ كِلَابُهُمْ ... لا يَسْأَلُونَ عَنِ السَّوَادِ المُقبِلِ

ديوان حسان بن ثابت، تحقيق وليد عرفات (بيروت: دار صادر، ٢٠٠٦)، ج١، ص٧٤.

(2) وفي رواية «كمَّشت»، والبيت من المعلقة. **ديوان عنترة**، تحقيق ودراسة محمد سعيد مولوي (بيروت: المكتب الإسلامي، بدون تاريخ)، ص٢١٠؛ القرشي، أبو زيد محمد بن أبي الخطاب: **جمهرة أشعار العرب**، نشرة بعناية علي فاعور (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، ص٢١٨.

البتة»؛ لأن الذي نظَّر به تجوز فيه إرادةُ المعنى الأصلي، والآية لا يجوز فيها ذلك. فكيف يصح في الآية الانتقالُ من المعنى الأصلي إلى المعنى الكنائي مع أن المنتقل منه لا يستقر فيه الذهن، فضلاً عن أن ينتقل منه؟ فلزم سلوكُ طريقة الاستعارة التمثيلية.

ونظيرُ الآية قولُ أبي تمام:

مِـــنْ شَـــاعِرٍ وَقَـــفَ الكَـــلَامُ بِبَابِـــهِ وَاكْـــتَنَّ فِي كَنَفَـــيْ ذُرَاهُ الْـــمَنْطِقُ[(١)]

فقوله: «وَقَفَ الكَلَامُ بِبَابِهِ»، ليس كنايةً عن ملازمة صنعة الكلام لهذا الشاعر، بل هو تمثيلٌ لتسخير الكلام، حتى صارت هيئةُ مقدرته على الكلام الذي يريده تشبه هيئةَ تسخير عبد واقف ببابه لخدمته يتوجه أينما وجهه، أو هيئة عافٍ وقف ببابه لطلب معروفه.

وكذلك قوله: «وَاكْتَنَّ فِي كَنَفَيْ ذُرَاهُ الْـمَنْطِق»، لظهور أن الشاعر لَمْ يُثْبِتْ لنفسه ذُرًى يسكنها المنطق. بخلاف بيت زياد الأعجم، فإن المروءة والسماحة والندى مشتملٌ عليها ابن الحشرج، فتكون قبةُ ابن الحشرج مشتملةً على السماحة والمروءة والندى، لاشتمالها على الموصوف بها.

والوجه الثاني بقاءُ لفظ الاستواء ولفظ العرش لمعنييهما الحقيقيين؛ لأن المركَّب في الاستعارة التمثيلية ليس فيه إطلاقُ مفرداته على غير ما وُضعت له، بل مفرداتُه باقيةٌ في معانيها، وإنما الاستعارةُ في مجموع المركب. وهذا الوجهُ أحسنُ تأويلاً، وأقوم قيلاً، وأوضحُ حجةً ودليلا.[(٢)]

---

(١) ديوان أبي تمام، نشرة بعناية شاهين عطية (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، ص٥٢٦ (والبيت من قصيدة من بحر البسيط، قالها أبو تمام في مدح عتبة بن أبي عاصم).

(٢) قال المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ من الآية الرابعة والخمسين من سورة الأعراف: «والاستواء حقيقته الاعتدال، والذي يؤخذ من كلام المحققين من علماء اللغة والتفسير أنه حقيقة في الارتفاع والاعتلاء، كما في قوله تعالى في صفة جبريل: ﴿فَٱسْتَوَىٰ ۝٦ وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ ۝٧ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝٨﴾ [النجم:٦-٨]. والاستواء له معان متفرعة عن حقيقته، أشهرها القصد =

= والاعتلاء، وقد التُزم هذا اللفظُ في القرآن مسنَدًا إلى ضمير الجلالة عند الإخبار عن أحوال سماوية، كما في هذه الآية. ونظائرها سبعُ آيات من القرآن: هنا، وفي يونس (٣)، والرعد (٢)، وطه (٥)، والفرقان (٥٩)، والم السجدة (٤)، والحديد (٤)، وفصِّلت (١١). فظهر لي أن لهذا الفعل خصوصية في كلام العرب كان بسببها أجدرَ بالدلالة على المعنى المراد تبليغه مجملاً مما يليق بصفات الله ويقرب إلى الأفهام معنى عظمته، ولذلك اختير في هذه الآيات دون غيره من الأفعال التي فسره بها المفسرون. فالاستواء يعبر عن شأن عظيم من شؤون عظمة الخالق، اختير التعبيرُ به على طريق الاستعارة والتمثيل؛ لأن معناه أقربُ معاني المواد العربية إلى المعنى المعبَّر عنه من شؤونه تعالى. فإن الله لما أراد تعليمَ معان من عالم الغيب لم يكن يتأتى ذلك في اللغة إلا بأمثلة معلومة من عالم الشهادة، فلم يكن بدٌّ من التعبير عن المعاني المغيَّبة بعبارات تُقربها مما يُعبَّرُ به عن عالَم الشهادة. ولذلك يكثر في القرآن ذكرُ الاستعارات التمثيلية والتخييلية في مثل هذا.» **تفسير التحرير والتنوير**، ج٥/٨، ص١٦٢-١٦٣. قلت: ونظيرها البقرة (٢٩). وانظر ما قرره إثر ذلك بخصوص مواقف السلف والخلف بشأن هذه المسألة (ص١٦٣-١٦٦).

ومن المناسب هنا أن نسوق ما قرره ابن حزم بعد أن ذكر وردَّ أقوال أصحاب الفرق في فهم معنى الاستواء في الآية، حيث قال: «والقول الرابع في معنى الاستواء هو أن معنى قول الله تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ۝٥﴾: أنه فعلٌ فعله في العرش وهو انتهاء خلقه إليه، فليس بعد العرش شيء، ويبين ذلك أن رسولَ الله ﷺ ذكر الجنات وقال: فاسألوا الله الفردوس الأعلى، فإنه وسط الجنة وأعلى الجنة، وفوق ذلك عرش الرحمن، فصح أنه ليس وراء العرش خلق، وأنه نهاية جرم المخلوقات الذي ليس خلفه خلاء ولا ملاء. ومن أنكر أن يكون للعالم نهاية من المساحة والزمان أو من جرمه، فلقد لحق بقوله الدهرية، وفارق الإسلام. والاستواء في اللغة يقع على الانتهاء، قال تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [القصص:١٤]، أي فلما انتهى إلى القوة والخير. وقال تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت:١١]، أي أن خلقه وفعله انتهى إلى السماء بعد أن رتب الأرض على ما هي عليه.» ثم قال: «وهذا هو الحق، وبه نقول لصحة البرهان به وبطلان ما عداه. فأما القول الثالث في المكان، فهو أن الله تعالى لا في مكان ولا في زمان أصلاً، وهو قول الجمهور من أهل السنة، وبه نقول، وهو الذي لا يجوز غيره لبطلان ما عداه، ولقوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ ۝٥٤﴾ [فصلت:٥٤]. فهذا يوجب ضرورة أنه تعالى لا في مكان؛ إذ لو كان في المكان لكان المكان محيطًا به من جهة ما من الجهات. وهذا منتف عن الباري تعالى بنص الآية المذكورة، والمكان شيء بلا شك، فلا يجوز أن يكون شيء في مكان ويكون هو محيطًا بمكانه، وهذا محال في العقل يُعلم امتناعه ضرورة. وبالله التوفيق. وأيضًا فإنه لا يكون في مكان إلا ما كان جسمًا، أو عرضًا في جسم. هذا الذي يجوز سواه، ولا يتشكل في العقل والوهم غيره ألبتة. فإذا انتفى أن يكون الله عز وجل جسمًا أو عرضًا، فقد انتفى أن يكون في مكان أصلاً.» ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، نشرة بعناية أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٠/ ١٩٩٩)، ج١، ص٣٨٢-٣٨٤.

تكليم الله لموسى عليه السلام (١)

قد أعلمنا الدليلُ بأن الله تعالى يستحيل عليه سمات(٢) المحدثات من الصوت والجهر ونحوه، وقد أعلمنا أنه كلم موسى تكليمًا، ونحن نعلم أيضًا أن موسى ﷺ كان يومئذ في شاطئ الواد الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة وقد سمع صوتًا يقول: ﴿يَٰمُوسَىٰٓ ﴿١١﴾ إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ إِنَّكَ بِٱلۡوَادِ ٱلۡمُقَدَّسِ طُوٗى ﴿١٢﴾ وَأَنَا ٱخۡتَرۡتُكَ فَٱسۡتَمِعۡ لِمَا يُوحَىٰٓ ﴿١٣﴾ إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ ﴿١٤﴾﴾ إلى قوله: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوۡلٗا لَّيِّنٗا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ ﴿٤٤﴾﴾ [طه:١١-٤٤].

فهل يجوز أن يكون هذا الصوت قائمًا بالله تعالى؟ حاش لله، لم يكن الله أن يقوم به صوت. وموسى قد سمع صوتًا، سمعه بأذنه الحادثة، فهل يكون ذلك هو الكلام النفسي القديم؟ أم هل يكون موسى قد سمع ذلك بقلبه؟ كلا! لو كان ذلك لم يفْضُل موسى ﷺ على النحلة التي أوحى الله إليها ﴿أَنِ ٱتَّخِذِي مِنَ ٱلۡجِبَالِ بُيُوتٗا﴾ [النحل:٦٨].

---

(١) لم يتسن لنا الحصولُ على أصل هذا المقال سواء مخطوطًا بيد المصنف أو في الصورة التي نشر بها أول مرة، ولا ندري على وجه التحديد في أي من المجلات التي اعتاد المصنف التعامل معها نشر هذا المقال. ولذلك اعتمدنا في ضبط نصه على كتاب «تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة» الذي اشتمل على اثنتين وعشرين مقالة متفاوتة الحجم وموزعة على قسمين: الأول في القرآن، والثاني في السنة، جمعها وقدم لها نجل المصنف الأستاذ عبدالملك ابن عاشور عليه رحمة الله. وقد نشرته ابتداءً الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر سنة ١٩٨٥، ثم نشرته حديثًا دار السلام بالقاهرة سنة ١٤٢٨/ ٢٠٠٧).

(٢) كذا في النسخة التي لدينا، ولعل الأولى أن يقال: «الصفات» أو «صفات».

ولكن نجزم أنه صوتٌ كلمه بلا واسطة، فقل إن شئت: كلمته الشجرة، أو كلمه شاطئ الواد، أو كلمه الجو، بل ذلك يفضي إلى كلامٍ ووحيٍ من الله تعالَى بدون واسطة.

فمَنْ قال: كلَّمته شجرة، أراد التمثيلَ والاحتمال كالتعيين. ولا يصح قولُ مَنْ قال من أصحابنا: إن الكلامَ الذي كلم اللهُ به موسى هو كلامُه الذي هو صفةُ ذاته؛[1] لأنه يفضي إما[2] إلى حدوث الله جل وعلا؛ لأنه يستلزم أن تكون ألفاظًا صادرةً عن شفتي الله تعالى وتقدس. نعم، عندهم شيء سهل المبدأ صعب الغاية، وهو أن يقولوا: إن الله خلق لِموسى سَمْعًا قديمًا في صماخه يسمعه، وهاته مُضْحِكة؛ لأنه يلزم عليه تركيبُ موسى من قديم وحادث، فاتضح أن الكلام الذي سمعه موسى على ما تعارفه الناس.

ستقولون: فما هاته المنقبة لموسى يعدها الله تعالَى وهو لم يزد على سماع متعارف؟ فالجواب أن المنقبة في الجائي[3] إليه بلا واسطة. وذلك كما يلقي الله الوحي إلى جبريل؛ فإنه يكون بكتابةٍ تظهر له أو نطقٍ من بعض الأشياء مما يدله على أن هذا قولُ الله.

والذي سوَّغ إطلاقَ إضافته إلى الله في قوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّي ٱصۡطَفَيۡتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي﴾ [الأعراف:١٤٤] هو انقطاعُ الواسطة، ودلالةُ تلك الألفاظ المخلوقة على كلام الله النفسي ومراده من موسى، كما يُسَمَّى القرآنُ كلامَ

---

(١) لم أهتد إلى صاحب هذا القول من الأشاعرة الذين أشار إليهم المصنف بعبارة «أصحابنا».

(٢) يبدو أن المصنف سها عن ذكر الاحتمال الثاني الذي يقتضيه تفريعُ الكلام بـ«إما».

(٣) في الأصل الذي اعتمدنا عليه جاءت لفظة «اللاجئ»، ولم يتبين وجه معناه في سياق الكلام، ولذلك أثبتنا مكانها لفظة «الجائي» لاحتمال راجح أن يكون حصل تصحيف من ناشر كتاب «تحقيقات وأنظار»، ولأنها يستقيم بها المعنى فيكون المراد أن المنقبة التي حصلت لموسى ليست في مجرد سماع الصوت وإنما في كونه وحيًا من الله جاء إليه أو تلقاه بلا واسطة.

الله وكتابَ الله بهذا المعنى. وهو بناءٌ على الشائع المتعارَف من إسناد الأمور التي خفيت أسبابُها إلى الله تعالى، وإن كان الكلُّ من عند الله. يقول العامةُ اليوم في السؤال عن الميت: «قتله أحد أم مات موت ربي؟»

وبهذا يتضح لكم أن الاختلاف بيننا وبين المعتزلة في هذا الشأن أن مَنْ قال غير هذا، فقد توقَّف في فهم معنى الآية وعسر عليه الأمر، وأنكم إلى اليوم لم تفهموا هذا إلا بتقليد محض لا يمكنكم الركونُ إليه، ولا التعبير عنه لشدة اضطرابه.(١)

[والتكليم حقيقتُه النطقُ بالألفاظ المفيدة معانِيَ بحسب وضعٍ مصطلح عليه. وهذه الحقيقةُ مستحيلةٌ على الله تعالى؛ لأنها من أعراض الحوادث. فتعين أن يكون إسنادُ التكليم إلى الله مجازًا مستعمَلاً في الدلالة على مراد الله تعالَى بألفاظٍ من لغة المخاطَب به بكيفية يوقن المخاطَبُ أن ذلك الكلام من أثر قدرة الله على وفق الإرادة ووفق العلم، وهو تعلقٌ تنجيزي بطريق غير معتاد.

(١) انظر الحديث الذي ذكر صورة إلقاء الوحي إلى جبريل، أظنه في تفسير قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمۡ﴾ [سبأ:٢٣] من صحيح البخاري. - المصنف. جاءت هذه الإحالةُ في متن الكلام، ورأينا وضعَها في الحاشية أولى. أما الحديث الذي إليه يشير المصنف فهو ما رواه عكرمة قال: «سمعت أبا هريرة يقول: إن النبي ﷺ قال: «إذا قضى الله الأمرَ في السماء، ضربت الملائكةُ بأجنحتها خضعانًا لقوله، كأنه سلسلة على صفوان، فإذا فُزِّع عن قلوبهم قالوا: ماذا قال ربُّكم؟ - قالوا للذي قال: الحقَّ، وهو العلي الكبير، فيسمعها مسترِقُ السمع ومسترقُو السمع هكذا بعضه فوق بعض - ووصفه سفيان بكفه فحرفها وبدد بين أصابعه - فيسمع الكلمةَ فيلقيها إلى من تحته، ثم يلقيها الأخرُ إلى مَنْ تحته، حتى يلقيَها على لسان الساحر أو الكاهن، فربما أدركه الشهابُ قبل أن يلقيها، وربما ألقاها قبل أن يدركه، فيكذب معها مائة كذبة، فيقال: قد كان لنا يوم كذا وكذا: كذا وكذا؟ فيصدَّق بتلك الكلمة التي سُمِعت في السماء».» البخاري، محمد بن إسماعيل: **صحيح البخاري**، (الرياض: بيت الأفكار الدولية، بدون تاريخ)، «كتاب التفسير»، الحديث ٤٨٠٠، ص٨٤٤-٨٤٥.

فيجوز أن الله خلق الكلامَ في الشجرة التي كان موسى حذوَها، وذلك أولُ كلام كلمه اللهُ موسى في أرض مدين في جبل حوريب.[١] ويجوز أن يخلق الله الكلام من خلال السحاب، وذلك الكلام الواقع في طور سينا وهو المراد هنا، وهو المذكورُ في الإصحاح التاسع عشر من سفر الخروج.[٢]

والكلام بهذه الكيفية كان يسمعه موسى حين يكون بعيدًا عن الناس في المناجاة أو نحوها، وهو أحدُ الأحوال الثلاثة التي يكلم الله بها أنبياءه، كما في قوله تعالى: ﴿ ۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا [أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ]﴾ [الشورى:٥١]. وهو حادثٌ لا محالة، ونسبته إلى الله أنه صادرٌ بكيفية غير معتادة لا تكون إلا بإرادة الله أن يخالف به المعتاد تشريفًا له، وهو المعبَّرُ عنه بقوله: «أو من وراء حجاب».

وقد كلم الله تعالى محمدًا ﷺ ليلةَ الإسراء. وأحسب أن الأحاديث القدسية كلها أو معظمها مما كلم الله به محمدًا ﷺ. وأما إرسالُ الله جبريل بكلام إلى أحد أنبيائه فهي كيفيةٌ أخرى، وذلك بإلقاء الكلام في نفس الـمَلَك الذي يبلغه إلى النبي، والقرآنُ كلُّه من هذا النوع. وقد كان الوحيُ إلى موسى بواسطة الملك في أحوال

---

(١) هو جبل سيناء.

(٢) وهو ما جاء في كلام التوراة: «فجاء موسى ودعا بمشايخ القوم وبسط أمامهم هذه الكلمات (أي الكلمات التي تلقاها موسى في جبل الطور)، التي أمره بها الرب، فأجاب الشعبُ كلهم جميعًا قائلين: كل ما تكلم به الرب نفعله، فرد موسى كلمات القوم إلى الله، فقال له الرب: ها أنا آتيك في كثيف من الغمام فيسمع القوم حين أتكلم معك فيصدقونك إلى الأبد...» **الكتب المقدسة: كتب العهد العتيق**، مترجمة عن اليونانية برعاية جمعية ترقية المعارف المسيحية بلندن (طرابلس/ لبنان: مكتبة السائح، ١٩٨٣، تصوير أوفست عن طبعة لندن لعام ١٨٥٧)، «سفر الخروج: الفصل التاسع عشر»، ص١٠٤.

كثيرة، وهو الذي يُعبَّرُ عنه في التوراة بقولها: «قال الله لموسى».][1]

---

(١) الكلام الذي بين الحاصرتين في نهاية المقال اقتبسناه من تفسير المصنف لقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف:١٤٣]، استكمالاً للفائدة. **تفسير التحرير والتنوير**، ج٥/ ٨، ص٩٠-٩١. وانظر له مناقشة موسعة وعميقة لمسألة الكلام وكون الكلام صفة لله تعالى ومتعلقاتها في المصدر نفسه، ج٤/ ٦، ص٣٥-٤٤. والمقطع من آية سورة الشورى الذي بين حاصرتين لم يذكره المصنف في التفسير، وجلبناه ليستحضر القارئ الأحوالَ الثلاثة لخطاب الله أنبياءه التي أشار إليها. أما ما نبه إليه المصنف بخصوص التوراة فكثير منه جاء في سفر الخروج، ولا يكاد يخلو منه فصلٌ من فصوله الأربعين. هذا وللمصنف أنظار طريفة وآراء جريئة في مسألة الكلام جديرة بالتأمل فيها والوقوف عندها، قررها عند تفسير قوله تعالى: ﴿۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾ [الشورى:٥١]، ونحن نكتفي منها هنا بالفقرات الآتية دعوة للقارئ إلى استقصائها في موضعها من تفسيره. فبعد أن بيّن ماهية الصور الثلاث لكلام الله إلى البشر، قال:

«والآية صريحة في أن هذه الأنواع الثلاثة أنواع لكلام الله الذي يخاطب به عبادة. وذكر النوعين الأول والثالث صريح في أن إضافة الكلام المنوع إليهما إلى الله أو إسناده إليه حيثما وقع في ألفاظ الشريعة نحو قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة:٦]، وقوله: ﴿قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّي ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي﴾ [الأعراف:١٤٠]، وقوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾﴾ [النساء:١٦٤]، يدل على أنه كلام له خصوصية هي أنه أوجده الله إيجادًا بخرق العادة ليكون بذلك دليلاً على أن مدلول ألفاظه مراد لله تعالى ومقصود له، كما سُمي الروح الذي تكون منه عيسى روحَ الله لأنه تكون على سبيل خرق العادة. فالله خلق الكلامَ الذي يدل على مراده خلقًا غيرَ جار على سنة الله في تكوين الكلام ليعلم الناس أن الله أراد إعلامَهم بأنه أراد مدلولات ذلك الكلام بآية أنه خرق فيه عادة إيجاد الكلام، فكان إيجادًا غير متولِّد من علل وأسباب عادية، فهو كإيجاد السماوات والأرض وإيجاد آدم في أنه غير متولِّد من علل وأسباب فطرية.

واعلم أن حقيقة الإلهية لا تقتضي لذاتها أن يكون الله متكلمًا، كما تقتضي أنه واحد، حي، عالم، قدير، مريد. ومَنْ حاول جعلَ صفة الكلام من مقتضى الإلهية على تنظير الإله بالملِك، بناءً على أن المُلكَ يقتضي مخاطبةَ الرعايا بما يريد الملِكُ منهم، فقد جاء بحجة خطابية. بل الحق أن الذي اقتضى إثباتَ كلام الله هو وضعُ الشرائع الإلهية، أي تعلق إرادة الله بإرشاد الناس إلى اجتناب ما يخل باستقامة شؤونهم بأمرهم ونهيهم وموعظتهم ووعدهم ووعيدهم من يوم نهى آدم عن الأكل من الشجرة، وتوعده بالشقاء إن أكل منها، ثم من إرسال الرسل إلى الناس وتبليغهم إياهم أمر الله ونهيه بوضع الشرائع... ولـمّا لم يرد في الكتاب والسنة وصفُ الله بأنه متكلم، ولا إثباتُ صفةٍ له تُسمَّى الكلام، ولم تقتض ذلك حقيقةُ الإلهية، ما كان ثمة داع إلى إثبات ذلك عند أهل التأويل من الخلف من أشعرية وماتريدية.» تفسير **التحرير والتنوير**، ج٢٥، ص١٤٠-١٥٠.

وجهُ تسمية يوم القيامة بيوم التغابن[1]

سألني عالمٌ فاضل صديق، اعتاد تأنيسي بزيارته، عن تفسير قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ﴾ [التغابن:٩]، وما وجهُ تسمية يوم القيامة في هذه الآية بيوم التغابن، غير منثلج لِـمَا قاله بعضُ المفسرين في وجه التسمية من أن التغابن هو أن أهل الجنة يغبنون أهل النار. وذكر أنه راجع تفاسيرَ كثيرةً فلم يجد فيها ما يقنعه، وحاورني في ذلك محاورةً هزت من عطفي إلى أن أُفصح في تفسير هذه الآية بما عسى أن يكون فيه مقنع، واللبيب يتبع أحسن القول ويسمع.

ذهب الجمهورُ إلى أن سورة التغابن مكية، إلا الآيات الأخيرة من آخرها التي أولها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ﴾ [التغابن:١٤].[2] وأحسب أن هذه الآيات هي التي بعثت القائلين بأن السورة مدنية، إذ نعلم أن المقصودَ من الخطاب بالآية هم أهل مكة ابتداء، وهم قريش. ولذلك جاء فيها: ﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ (٧) فَآمِنُوا

---

(١) المجلة الزيتونية، المجلد ٢، الجزء ٤، ذو القعدة ١٣٥٦/ جانفي (يناير) ١٩٣٨ (ص١٤٨-١٥٠).

(٢) والآيات هي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَإِنْ تَعْفُوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (١٤) إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ (١٥) فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (١٦) إِنْ تُقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ (١٧) عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (١٨)﴾ [التغابن:١٤-١٨].

بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلنُّورِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلْنَا ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٨﴾ يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ ٱلْجَمْعِ ۖ ذَٰلِكَ يَوْمُ ٱلتَّغَابُنِ ۗ﴾ [التغابن:٧-٩].

وقد قال أئمةٌ من المفسرين: إن عادة القرآن أنه يريد بالذين كفروا، متى ذكر في القرآن المشركين من قريش.(١)

وقوله: ﴿قُلْ بَلَىٰ﴾ كلمة «بلى» فيه إبطالٌ للنفي الواقع في قوله: ﴿لَّن يُبْعَثُوا۟﴾، فإنها حرف يفيد عكسَ معنى «نعم»، ويقع بعد النفي في الاستفهام وفي الخبر.

وقوله: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ ٱلْجَمْعِ﴾ ظرفٌ متعلق بقوله: ﴿لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ﴾، ويجوز أن يتعلق بقوله ﴿لَتُبْعَثُنَّ﴾ باعتبار عطف قوله: ﴿ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ﴾ عليه، أي: يبعثكم فينبئكم يوم يجمعكم ليوم الجمع؛ لأن البعث حاصلٌ قبل الجمع. وقوله: ﴿فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ إلخ. جملة معترضة بين الفعل والظرف، و«يوم الجمع» يوم القيامة.

وقوله: ﴿ذَٰلِكَ يَوْمُ ٱلتَّغَابُنِ﴾ جاء فيه اسمُ الإشارة للبعيد لتهويله ولفت العقول إليه، فلذلك عدل عن وصفه بيوم بعده فلم يقل: ليوم الجمع يوم التغابن، لئلا يفوت معنى الحصر المقصود، وسيُعلم ما فيه من النكتة.

وجملة ﴿ذَٰلِكَ يَوْمُ ٱلتَّغَابُنِ﴾ جملةٌ اسمية معرفة الجزءين، فكان حقُّها أن تفيدَ الحصر، أي: هو يوم التغابن وليس غيره من الأيام يومَ التغابن. ومعنى هذا الحصر

(١) أخرج الواحدي بسنده عن شعبة بن الحجاج عن سفيان الثوري عن الأعمش عن إبراهيم عن علقمة قال: «كل شيء نزل فيه ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ فهو مكي، و﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ فهو مدني.» ثم قال: «يعني أن ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ خطاب أهل مكة.» النيسابوري، أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي: **أسباب النزول**، تحقيق عصام بن عبدالمحسن الحميدان (الدمام: دار الإصلاح، ط٢، ١٤١٢/ ١٩٩٢)، ص٢٢. على أن هذا ليس مطردًا، وخاصة بالنسبة للسور المدنية، فهناك العديد منها يشتمل على آيات جاء الخطاب فيها بعبارة ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾، كما في البقرة والنساء والحج والحجرات.

أن ذلك اليوم لما حصل فيه التغابن في أم الفضائل جُعل ما عداه من الأيام التي يقع فيها التغابنُ كالعدم، فحصر جنسَ يوم التغابن في ذلك اليوم بتنزيل التغابن الواقع في غيره منزلة العدم، وهذا من قَصْر الصفة على الموصوف على وجه المبالغة. وهذا الوجه من الحصر يسمَّى بالحصرَ الادعائي؛ لأن المتكلم يدعي أن الوصف بيوم التغابن محصور في ذلك اليوم وهو يوم الجمع كقولهم: أنت الحبيب.

واعلم أن الحصر إنما حصل هنا من صيغة القصر التي هي تعريفُ المسند والمسند إليه، ولم يحصل الحصرُ من التعريف باللام في قوله: ﴿ٱلتَّغَابُنِ﴾، بناءً على أن اللام فيه دالةٌ على معنى الكمال؛ لأن معنى الجنس الذي هو أصلُ معنى اللام صالِحٌ هنا، فلا يُعدَل عنه إلى حمل اللام على معنى الكمال، إذ لا يُحمل عليه إلا عند تعيُّن الحمل عليه بالقرينة، وهي منفيةٌ هنا لاستقامة الحمل على تعريف الجنس، وهو أكثرُ معاني اللام.

ولولا صيغةُ القصر لَمَا استفِيد معنى الحصر، فكيف يكون حاصلاً من معنى الكمال الذي لم ينشأ في هذا المقام إلاَّ من حصول معنى الحصر؟ فلا يختلطْ عليك، كما اختلط على بعض العلماء.

والتغابن مشتقٌّ من الغُبن، والغبن الحطُّ من قيمة المبيع عند شرائه، فكلُّ شراء بأقلَّ من القيمة فهو غبن. ومادة التغابن تفاعل من الغبن. وأصل مادة التفاعل تدل على وقوع الفعل من جانبين فصاعدًا، كالتقاتل والتسابق، فلفظ التغابن يدل على وقوع غبن حاصلٍ بين جوانب في يوم القيامة.

وقد اتفق المفسرون على أن المفاعلة غيرُ مقصودٍ منها هنا وقوعُ الفعل من جوانب، ولكنهم اختلفوا في تحصيل المعنى. فذهب الزمخشري ومَنْ تبعه - مثل الفخر والبيضاوي - إلى أن المفاعلة هنا هي أن يغبن أهلُ السعادة أهل الشقاوة، إذ ينزلون منازلَ الجنة التي كان يمكن لأهل الشقاوة أن ينزلوها لو عملوا عملَ السعداء، وهذا يشبه الغبن، فالغبن المستفاد من هذا الجانب استعارة، وهذا أحد

جانبي الفعل. وأما جانبُ غُبن أهل الشقاوة، فجعلَه الزمخشريُّ تهكمًا؛ لأن نزولهم في منازلَ النار ليس غبنًا لأهل السعادة. وعلى هذا الوجه يكون اللفظُ مستعملاً في مجازين مختلفين على وجه يشبه المشاكلةَ التقديرية. وهذا المعنى ينحو إلى تفصيل كلام مجمل نُقل عن ابن عباس، وهو تفسيرٌ بعيدٌ جدَّ البعد.(١)

وذهب ابنُ عطية إلى أن صيغة التفاعل هنا غيرُ مستعملةٍ في معناها الأصلي، وهو الدلالة على وقوع الفعل من جانبين فأكثر، بل هنا لحصول الفعل من جانب واحد للمبالغة مثل التواضع والتمايل، فيكون المعنى: ذلك يوم الغبن، أي: يوم غبن الكافرين.(٢) وهو ينحو إلى تفصيل كلام نُقِل عن مجاهد في تفسير الآية(٣) هو أقرب إلى الاستعمال وأبعد عن التعسف، ولكنه لا يشفي الغليل؛ لأن الأشقياء والكفار لم يغبنوا فيما لقوه، بل أخذوا حقَّهم من العذاب فلم يحصل معنى أصل الغبن، فضلاً عن المبالغة فيه المستفادة من مادة التفاعل التي لا يحسن ادعاؤها إلا إذا كان أصلُ الفعل واقعاً. فهذا التفسير، وإن خرج من ورطة عدم صحة التفاعل، لم يخرج من ورطة عدم وجود أصل مادة الغبن.

---

(١) قال الزمخشري: «والتغابن مستعار من تغابن القوم في التجارة؛ وهو أن يغبن بعضُهم بعضًا، لنزول السعداء منازل الأشقياء التي كانوا ينزلونها لو كانوا سعداء، ونزول الأشقياء منازل السعداء التي كانوا ينزلونها لو كانوا أشقياء. وفيه تهكم بالأشقياء؛ لأن نزولهم ليس بغبن». الزمخشري: **الكشاف**، ج٤، ص٥٣٦؛ الرازي: **التفسير الكبير**، ج١٥/ ٣٠، ص٢٣؛ البيضاوي، ناصرالدين أبو سعيد عبدالله أبو عمر محمد الشيرازي: **أنوار التنزيل وأسرار التأويل** وبهامشه حاشية الكازروني، تحقيق عبدالقادر عرفان العشا حسونة (بيروت: دار الفكر، ١٤١٦/ ١٩٩٦)، ج٥، ص٣٤٦. والكلام المجمل الذي ذكر المصنف أن ابن عباس فسر به معنى التغابن هو ما أورده الرازي (ص٣٢) أن ابن عباس قال: «إن قومًا في النار يعذبون، وقومًا في الجنة يتنعمون.»

(٢) ابن عطية: **المحرر الوجيز**، ج٥، ص٣١٩.

(٣) قال مجاهد: «هو غُبْنُ أهلِ الجنة أهلَ النار». الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)**، تحقيق عبدالله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع عبد السند حسن يمامة (القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط١، ١٤٢٢/ ٢٠٠١)، ج٢٣، ص١٠.

وجميع التفاسير -في رأينا- لم يخرج عن هذين المعنيين، إما مع ضبط أو مع تخليط. ومنهم من مر بالآية مرًّا، ولم يحتلب منها دُرّاً. أما أنا فأكد ثِمادي،(١) وأستهدي بالهادي، فأقول: ليس المعنى في الآية حاصلاً من مراعاة معاني المفردات، لا على وجه الحقيقة ولا على وجه المجاز، ولكنه معنى عزيزٌ جليل حصل من مجموع التركيب، وهو قوله: ﴿ذَٰلِكَ يَوْمُ ٱلتَّغَابُنِ﴾. فقد أشار الحصرُ الادعائي الذي قدمنا بيانَه إلى أن المخاطبين يحسبون أيامًا كثيرة أيامَ تغابن، وأن هذا اليوم المتحدَّث عنه هو يومُ التغابن لا غيره من الأيام.

فبنا أن نتعرف الأيامَ التي يعدها المخاطَبون أيامَ تغابن، وأن نرجع إلى أحوال المخاطبين وهم أهلُ مكة ومَنْ حولهم. ذلك أن «التغابن» هنا قد أضيف إليه «يوم»، فعلمنا أن ليس المرادُ من التغابن تغابنَ آحاد الناس في بيوعاتهم الخاصة التي تعرض من ساعة إلى أخرى، وفي يوم معين يكثر فيه التبايع، فيُغبن فيه ناسٌ كثير، ويتربص فيه بعضُ الناس ببعض لإلحاق الغبن والخسارة.

ولا نجد أيامًا بهذه الصفة غيرَ أيام الأسواق، وقد كانت قريش أهلَ تجارة، وكانت الأسواقُ حول مكة في الحج: سوق عكاظ، وسوق ذي المجاز، وسوق مجنة. فكلُّ داخلٍ إلى الأسواق يحرص على أن يجلب الربح إلى نفسه، ويغبن غيره، ويحذر من أن يغبنه غيرُه. فكلٌّ يترقب الربحَ ويحذر الخسارة، ولا يرضى لنفسه أن يكون مغبونًا؛ لأن الغبن يُؤْذِن بغباوة المغبون، واستخفاف الناس به، وتمشِّي الحيلة عليه.

---

(١) هذا تضمينٌ من شعر (من الطويل) نسبه الجاحظ إلى بعض الحجازيين جاء فيه:

إِذَا طَمَعٌ يَوْمًا عَرَانِي قَرَيْتُهُ ... كَتَائِبَ بَأْسٍ كَرَّهَا وَطِرَادَهَا
أَكُدُّ ثِمَادِي وَالْمِيَاهُ كَثِيرَةٌ ... أُعَالِجُ مِنْهَا حَفْرَهَا وَاكْتِدَادَهَا
وَأَرْضَى بِهَا مِنْ بَحْرِ آخَرَ إِنَّهُ ... هُوَ الرِّيُّ أَنْ تَرْضَى النُّفُوسُ ثِمَادَهَا

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: **البيان والتبيين**، نشرة بعناية موفق شهاب الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٤/ ٢٠٠٤)، ج٢/ ٣، ص٢١٠. والثِّماد من الثمد، وهو الماء القليل، وله دلالات أخرى تدور حول المعنى نفسه. وقيل: الثماد هي الحُفَرُ يكون فيها الماء القليل، كما قيل هو المكان الذي يجتمع فيه ماء السماء. ومعنى أكد ثِمادي: أجتهد طاقتي في الحفر عنه واستخراجه.

وكلُّ هذه أوصافٌ يأباها العربي، فشُبِّه في الآية حالُ الناس يوم القيامة بحال الناس يوم السوق في ترقب ما ينفع والإشفاق مما يضر، وهو تشبيهُ هيئةٍ بهيئة، وليس تشبيهَ معنى لفظ مفرد بمعنى مفرد آخر. واستُعملَ المركَّبُ الدال على الهيئة المشبَّه بها، فأطلق على الهيئة المشبهة على طريقة الاستعارة التمثيلية، وهي أعلى أنواع الاستعارة. والمقصود من ذلك تذكيرُ الكفار والمؤمنين بتلك الحالة بين الرغبة والرهبة حتى يستحضروا كأنهم قد تلبسوا بها فيحذروا سوءَ عاقبتها من الآن، وذلك بأن يسعوا إلى ما يجلب الربح ويتقوا ما يجلب الخسارة الحقة، قال تعالى: ﴿يَرْجُونَ تِجَـٰرَةً لَّن تَبُورَ ۝٢٩﴾ [فاطر:٢٩]. وقد تكرر في القرآن تمثيلُ حال أهل الفوز وأهل الثبور في الآخرة بحال التجارة، كما في قوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَـٰرَتُهُمْ﴾ [البقرة:١٦].

ونظيرُ هذا المعنى قولُ النبي ﷺ فيما رواه الترمذي، وذكره البخاري تعليقًا في بعض أبواب الأدب: «إنما المفلسُ الذي يفلس يوم القيامة»،(١) وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْيَوْمُ ٱلْحَقُّ﴾ [النبأ:٣٩]، أي: يوم القيامة هو يوم النصر؛ لأن اليوم إذا أُطلق فهو يومُ النصر لبعض جيوش العرب أو بعض ملوكهم، كما قالوا: يوم تحلاق اللمم.(٢)

---

(١) لَم أجده بهذا اللفظ عند الترمذي، وهو عند البخاري كما ذكر المصنف. **صحيح البخاري**، «كتاب الأدب - باب قول النبي ﷺ: «إنما الكرم قلب المؤمن»»، ص١٠٧٧. أما روايةُ الترمذي فلفظُها عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «أتدرون من المفلس؟» قالوا: المفلس فينا يا رسول الله مَنْ لا درهمَ له ولا متاع. قال رسول الله ﷺ: «المفلس من أمتي مَنْ يأْتِي يومَ القيامة بصلاة وصيام وزكاة، ويأتي وقد شتم هذا، وقذف هذا، فيَقعُد فيَقتَصُّ هذا من حسناته وهذا من حسناته، فإن فنيت حسناتُه قبل أن يُقتص ما عليه من الخطايا أُخِذ من خطاياهم فطُرِح عليه، ثم طُرِح في النار». الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة: **سنن الترمذي أو الجامع الصحيح** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦)، «أبواب صفة القيامة»، الحديث٢٤١٨، ص٥٧٤-٥٧٥؛ وهو كذلك في النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري: **صحيح مسلم** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١/ ٢٠٠١)، «كتاب البر والصلة والآداب»، الحديث٢٥٨١، ص١٠٠٠.

(٢) هو يوم القِضَة، أحد أيام حرب البسوس بين بكر وتغلب ابني وائل في الجاهلية. وسمي يوم تحلاق اللمم، وكذلك يوم التحالق؛ لأن قبيلة بكر حلقت رؤوسها ليتميزوا عن عدوهم فيعرف بعضُهم بعضًا، وقضة مكان ذو ماء التقى عنده الطرفان المتحاربان.

وفي الحديث: «الصومُ في الشتاء الغنيمةُ الباردة»،[١] فإنه اشتهر بين الناس بالغنيمة الباردة، بمعنى الغنيمة بلا مشقة عمل من شأنه إصعاد مرارة البدن. ولكن الصيام في الشتاء الغنيمة الباردة؛ لأنه غنيمة أجر عظيم حصلت في برودة الجسم، وهو الآمن بهذا الوصف الذي هو وصفُ مدح في عرفهم. ومن هذا قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْخَـٰسِرِينَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [الزمر:١٥]، أي إذا كنتم تعلمون وصف الخاسر فالخاسرون حقًّا هم الذين خسروا أنفسهم إلخ.

ولذلك جاء هذا الكلامُ المجموع في قوله: ﴿ذَٰلِكَ يَوْمُ ٱلتَّغَابُنِ﴾ مجيءَ الدليل والمقدمة وهو أسلوب عجيب في صناعة التخاطب، فهو بمنزلة الدليل لقوله: ﴿فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلنُّورِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلْنَا﴾ [التغابن:٨]، وهو أيضًا بمنزلة المقدمة لقوله: ﴿وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ وَيَعْمَلْ صَـٰلِحًا يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّـَٔاتِهِۦ وَيُدْخِلْهُ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ خَـٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿٩﴾ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَآ أُو۟لَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ خَـٰلِدِينَ فِيهَا وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٠﴾﴾ [التغابن:٩-١٠]، فلا جرم أن تحصل للسامعين بعد سماع تلك المقدمة وهذه النتيجة روعةُ الخائف الوجل، فتحملهم على توخي خير العمل.

---

(١) ابن حنبل، الإمام أحمد: **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق جماعة من العلماء بإشراف شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٦/ ١٩٩٥)، الحديث١٨٩٥٩، ج٣١، ص٢٩٠؛ البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي: **السنن الكبرى**، تحقيق محمد عبدالقادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، «كتاب الصيام»، الحديث٨٤٥٤، ج٤، ص٤٨٩؛ **سنن الترمذي**، «كتاب الصوم»، الحديث٧٩٧، ص٢١٩. قال الترمذي: «هَذَا حديثٌ مُرسَلٌ. عامرُ بنُ مَسعُودٍ لَمْ يُدرِكِ النَّبيَّ ﷺ، وهُوَ والدُ إِبراهيمَ بنِ عَامرٍ القُرَشيِّ الَّذِي رَوَى عَنهُ شُعبةُ والثَّوريُّ.»

فطرة الله(١)

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ﴾

قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم:٣٠].

كلّما لَـمَحَ آياتِ القرآن قارئُها المتبصر وتدبرها حقَّ التدبر، وجد فصاحةَ إعجازه الدالِّ على أنه ليس من مألوف كلام البشر ساريةً في كل ما يحتويه مما له دلالةٌ على مقدار من معاني الكلام البليغ، سواء كان جملاً تامة الإفادة، أو تراكيبَ مكملةً إفادةَ ما معها، أو روابطَ تَشُدُّ بين كلماتِه وتراكيبه عُرى الالتئام، فتكون للكلام كالسلك للعقد النظيم، أو القالب الذي يفرغ فيه الذهب الكريم. فبهذه المثابة، وعلى هذا النعت، نجد موقعَ الفاء التي افتُتِحت بها هذه الآيات. تلك هي الفاء التي يسميها علماءُ العربية فاءَ الفصيحة، ويحق لها هنا أن يَقال لها الفاء الفصيحة.(٢)

وفاءُ الفصيحة هيَ التي تقع بعد كلامٍ يفيد غرضًا من الأغراض، فتُوزَن بشيء مقدَّر، كشرطٍ تكون تلك الفاءُ رابطةً لجوابه لقصد الإيجاز، فيقدر هنا إجمالاً: إذا علمتَ ما قيل لك، فأقِمْ وجهَك للدين حنيفاً. وقد يكون المقدَّر غيرَ شرط في كلام آخر؛ ذلك أن الآياتِ السابقة تحوم حولَ إثبات أن الله واحد في الألوهية، وأنه

---

(١) اعتمدنا في ضبط نص هذه المقالة على كتاب «تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة» بعناية نجل المصنف الأستاذ عبدالملك ابن عاشور عليه رحمة الله، كما رجعنا إلى ما كتبه المصنف في هذا الشأن في «تفسير التحرير والتنوير» و«مقاصد الشريعة الإسلامية» و«أصول النظام الاجتماعي»، لاستكمال نقص أو تصويب خطأ. وقد وضعنا ما جلبناه من الكتب المذكورة بين حاصرتين.

(٢) فاء الفصيحة هي الفاء التي يؤتَى بها للترتيب والتعقيب، وتدلّ على أن في الكلام محذوفًا، ولكن المعنى واضح، أو هي التي تُفصح عن جوابِ شرطٍ مقدر وتقع في أول الكلام.

لا شريكَ له، وأن قدرتَه لا يتعاصى عليها شيءٌ من الممكنات، إبطالاً لتكذيب المشركين بالبعث، ابتداءً من قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ ۝٢٠﴾ [الروم:٢٠]، وما عُطِف عليه من الدلائل والأمثال بتقدير الكلام تفصيلاً؛[1] إذا علمت أنك على الحق، وعلمت أن المعرضين عن دعوتك معاندون مبطلون، فأقم وجهك للدين حنيفاً.

فالأمر مستعمل في طلب الدوام على الفعل، لا في ابتداء إيجابه وهو مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [النساء:١٣٦]. والخطاب للرسول ﷺ تثبيتًا لفؤاده وتأييدًا له، وهو شامل للمسلمين؛ لأن الرسول عليه السلام قدوتهم. ولذلك قال في الآية التي بعده: ﴿۞ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَٱتَّقُوهُ﴾ [الروم:٣١]. وإقامة الوجه تقويمه، أي: تعديله بتوجيهه قبالة نظرك غير ملتفت يمينًا ولا شمالاً.

فالإقامة في هذه الآية تمثيلٌ لحالة التمحُّضِ للشغل بشيء بحالة قَصْرِ النظر على صوب المقابلة دون الالتفات إلى يمنة ويسرة. وهذا كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ

---

(١) الآيات المقصودة هي قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَيُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ ۝١٩ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ ۝٢٠ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ۝٢١ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ ۝٢٢ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ مَنَامُكُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱبْتِغَآؤُكُم مِّن فَضْلِهِۦٓ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ۝٢٣ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَيُحْىِۦ بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ۝٢٤ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ ۚ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ إِذَآ أَنتُمْ تَخْرُجُونَ ۝٢٥ وَلَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ كُلٌّ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ ۝٢٦ وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ۝٢٧ ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ ۖ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن شُرَكَآءَ فِى مَا رَزَقْنَٰكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَآءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ۝٢٨ بَلِ ٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَهْوَآءَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۖ فَمَن يَهْدِى مَنْ أَضَلَّ ٱللَّهُ ۖ وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ ۝٢٩﴾ [الروم:١٩-٢٩].

وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [الأعراف:٢٩]، وقوله حكايةً عن إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾﴾ [الأنعام:٧٩].

والتعريف في قوله: «للدين» تعريفُ العهد، وهو الدين المعهود للنبي ﷺ وهو الإسلام، وهو المعهود للمسلمين الذين تقلدوه. ووصف «حنيفًا» وصف يوزن بوزن فعيل، وهو مبالغة في الاتصاف بالحنف، والحنف الميل عن شيء. وغلب إطلاقُ الحنيف على المائل عن الباطل، أي: العادل عن الباطل إلى الحق. فالحنيف الموحد غير المشرك، قال تعالى: ﴿قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٥﴾﴾ [البقرة:١٣٥]. وقد اشتهر وصفُ إبراهيم عليه السلام بالحنيف، كما اشتهرت ملةُ إبراهيم باسم الحنيفية.[1] والتحنف عبادة الله وحده دون إشراك، واشتهر دينُ الإسلام بالحنيف؛ لأنه أشد الأديان في قطع دابر الإشراك، قال تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ﴾ [الحج:٧٨].

ولذلك فوصف «حنيفًا» هنا منصوبٌ على الحال؛ يصح أن يكون حالاً من الضمير المستتر في فعل «فأقم»، ويصح أن يكون حالاً من الدين، على تشبيه الدين الإسلامي في خلوه من شوائب الإشراك برجل تجنب الشرك وعدل عنه. فيكون في صفة «حنيف» تمثيلٌ، وفي إجراء تلك الصفة على الدين استعارةٌ مصرحة. وفي الآية مُحسِّنُ الطباق، وهو الجمع بين معنيين متضادين ولو في الجملة، وذلك في الجمع بين «فأقم» -الذي هو من الإقامة والاعتدال- و«حنيف» الذي هو في معنى الميل والانحراف.

---

(١) انظر تحليلاً دلاليًّا وتاريخيًّا لمصطلحي الحنيف والحنيفية وعلاقتهما المفهومية بالدين والتوحيد في: إيزوتسو، توشيهيكو: **الله والإنسان في القرآن**، ترجمه عن الإنجليزية هلال محمد الجهاد (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٧)، ص١٥٧-١٩١.

وأما قوله: «فطرة الله»، فهو حال من «الدين» حالاً أُولَى أو ثانية؛ فإن الحال تتعدد بعاطف وبدون عاطف على التحقيق. والفطرة مصدر بوزن فِعلة، مثل الخلقة، يقال: فَطَر اللهُ الإنسان، أي: خلقه.

ومعنى كون الدين فطرة أن ما يدعو إليه يناسب ما فُطر عليه الإنسان ولا يجافيه بحيث لا يلحق الإنسانَ من أحكام الإسلام حرجٌ ولا مشقة، قال الله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ﴾ [المائدة:٦]، وقال: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ [البقرة:١٨٥]. وفي الحديث: «إن هذا الدين يسر».[1] ولذلك بين الله تعالى كونَ الدين فطرةً بقوله: ﴿ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ﴾ [الروم:٣٠]، أي: خلقهم قابلين لأحكام هذا الدين وتعاليمه، صالحين للعمل بها في نظام أمورهم وحياتهم؛ لأنها تساوي العملَ السليم والفكر الصحيح.

وبيانُ ذلك أن الفطرة هي النظام الجبلي الذي أوجده الله في الإنسان جسدًا وعقلاً. فمشيُ الإنسان على رجليه فطرة جسدية، فلو حاول أن يتناول الأشياءَ برجليه كان محاولاً خلافَ الفطرة الجسدية. واستنتاجُ المسبَّبات من أسبابها والنتائج من مقدماتها فطرةٌ عقلية، فإن حاول الإنسانُ استنتاجَ أمر من غير سبب كان محاولاً خلاف الفطرة العقلية. وجزْمُنا بأن ما نبصر من المبصَرات هو حقائقُ ثابتة في عالم الوجود فطرة عقلية، ولكن إنكار السوفسطائية ثبوتَ المحسوسات في نفس الأمر تحريف للفطرة العقلية. وقد بين أبو علي ابن سينا حقيقة الفطرة، فقال:

---

(١) جزء من حديث رواه بهذا اللفظ النسائي عن أبي هريرة قال: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «إنّ هَذَا الدّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادّ الدّينَ أَحَدٌ إلاّ غَلَبَه، فَسَدّدُوا وَقَارِبُوا، وَأَبْشِرُوا وَيَسّرُوا، وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرّوْحَةِ، وَشَيْءٍ مِنَ الدَّلْجَةِ». النسائي، أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني: **سنن النسائي**، نشرة بعناية أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٢/ ٢٠٠٢)، «كتاب الإيمان وشرائعه»، الحديث٥٠٤٤، ص٨٠٦. ورواه البخاري بدون حرف اسم الإشارة «هَذَا» بلفظ: «إن الدين يسر، ولن يشاد الدينَ أحدٌ إلا غلبه، فسدِّدوا وقاربوا، وأبشروا، واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة»، **صحيح البخاري**، «كتاب الإيمان»، الحديث٣٩، ص١٠. وقد جاءت في معناه روايات كثيرة تنظر في مواضعها من مدونات الحديث.

«ومعنى الفطرة أن يتوهم الإنسانُ نفسَه حصل في الدنيا دفعة وهو عاقل، لكنه لم يسمع رأيًا، ولم يعتقد مذهبًا، ولم يعاشر أمة، ولم يعرف سياسة. لكنه شاهد المحسوسات، وأخذ منها الخيالات، ثم يعرض على ذهنه شيئًا ويتشكك فيه، فإن أمكنه الشكُّ فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه الشكُّ فهو ما توجبه الفطرة. وليس كلُّ ما توجبه فطرةُ الإنسان بصادق، إنما الصادق فطرةُ القوة التي تسمى عقلاً.

وأما فطرةُ الذهن بالجملة، فربما كانت كاذبة. وإنما يكون هذا الكذبُ في الأمور التي ليست بمحسوسة بالذات، بل هي مبادئ للمحسوسات... فالفطرة الصادقة هي مقدماتٌ وآراء مشهورة محمودة، أوجب التصديقَ بها إمَّا شهادةُ الكل، مثل أن العدل جميل، وإما شهادةُ الأكثر، وإما شهادةُ العلماء والأفاضل منهم... وليست الذائعاتُ من جهة ما هي ذائعات مما يقع التصديقُ بها في الفطرة. فما كان من الذائعات ليس بأوليٍّ عقليٍّ ولا وهمي،[1] فإنها غيرُ فطرية ولكنها متقررةٌ عند الأنفس؛ لأن العادة مستمرة عليها منذ الصبا، وربما دعا إليها محبةُ التسالُم والاصطناع المضطر إليهما الإنسان، أو شيء من الأخلاق الإنسانية مثل الحياء والاستئناس، أو الاستقراء الكثير، أو كونُ القول في نفسه ذا شرطٍ دقيق لأَنْ يكونَ حقًّا[2] صرفًا، فلا يُفطن لذلك الشرط، ويؤخذ على الإطلاق.»[3]

(١) كذا، فإن لم يكن تحريفًا فالظاهر أنه أراد بالوهمي الاعتباري لا ما تدركه القوةُ الواهمة. - المصنف.

(٢) قوله: «لأن يكون حقًّا» متعلقٌ بشرط دقيق. - المصنف.

(٣) ابن سينا، أبو علي الحسين: **النجاة في المنطق والإلهيات**، تحقيق عبد الرحمن عميرة (بيروت: دار الجيل، ١٤١٢/ ١٩٩٢)، ج١، ص٧٩-٨٠. حاولنا الاعتمادَ في توثيق كلام الشيخ الرئيس على نشرة ماجد فخري لكتاب النجاة فهي أكثر دقة من نشرة عميرة، إلا أننا ألفينا فيها اضطرابًا في بعض جمله لم نهتد إلى وجه تقويمه، واختلافًا عما ساقه المصنف لم نتبين منشأ حصوله: أهو اختلاف النسخ المعتمدة في التحقيق أم سهو من المحقق. انظر كتاب **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، تحقيق ماجد فخري (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط١، ١٤٠٥/ ١٩٨٥)، ص٩٩-١٠٠. وانظر له كذلك: **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ط٣، ١٩٨٣)، القسم الأول، ص٣٥٠-٣٥٦.

فوصفُ دين الإسلام بأنه فطرةُ الله معناه أن أصولَ الاعتقاد جاريةٌ على مقتضى الفطرة العقلية، وأن تشريعَه جارٍ على وَفق ما يدرك العقلُ فائدتَه، ويشهد بصلاحه، وأن النواهي والزواجر وقوانين المعاملات جاريةٌ على ما تشهد به الفطرة؛ لأن طلب صلاح المجتمع محبوب في الفطرة.

[ومعنى وصف الإسلام بأنه «فطرة الله» أن الأصول التي جاء بها الإسلام هي من الفطرة. ثم تتبعها أصول وفروع هي من الفضائل الذائعة المقبولة، فجاء بها الإسلام وحرض عليها؛ إذ هي من العادات الصالحة المتأصلة في البشر، والناشئة عن مقاصد من الخير سالمة من الضرر، فهي راجعة إلى أصول الفطرة، وإن كانت لو تُركت الفطرةُ وشأنها لما شهدت بها ولا بضدها. فلما حصلت اختارتها الفطرة، ولذلك استقرت عند الفطرة واستحسنتها.

مثال ذلك الحياء والوقاحة، فإنهما إذا لم يخرجا إلى حد الاستعمال في الإضرار كانا سواء في شهادة الفطرة. وقد كان بعض الحكماء معروفًا بالوقاحة والسلاطة، مثل الحكيم ديوجينوس اليوناني. ولكنا نجد الحياء محبوبًا للناس، فصار من العادات الصالحة، وصلح لأن تنشأ عنه منافع جمة في صلاح الذات وإصلاح العموم. فلذلك كان من شعار الإسلام؛ ففي الصحيح أن رسول الله ﷺ مَرَّ برجل من الأنصار يعظ أخاه في الحياء (أي: ينهاه عما تلبس به من الحياء)، فقال رسول الله ﷺ: «دعه، فإن الحياء من الإيمان.»(١) فلم تسلم حكمة أصحاب الشدة والغلظة من نفور الناس عنها وعنهم، وقد قال تعالى: ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران:١٥٩].

---

(١) الإمام مالك بن أنس: **الموطأ برواياته الثمانية**، تحقيق أبي أسامة سليم بن عيد الهلالي السلفي (دبي: مجموعة الفرقان التجارية، ١٤٢٤/٢٠٠٣)، «كتاب الجامع»، الحديث١٧٩١، ج٤، ص٢٩٩ (من رواية أبي مصعب الزهري وسويد بن سعيد، وخرجه ابن وهب في جامعه، قال: أخبرني مالك بن أنس به)؛ **صحيح البخاري**، «كتاب الأدب»، الحديث ٦١١٨، ص١٠٦٦؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان»، الحديث٥٩، ص٣٩ (بدون لفظ: دعه).

ويستبين لك من هذا أن الوجدان الإنساني العقلي لا يدخل تحت الفطرة منه إلا الحقائق والاعتباريات، ولا يدخل فيه الأوهام والتخيلات؛ لأنها ليست مما فُطر عليه العقل، ولكنها مما عرض للفطرة عروضًا كثيرًا حتى لازمت أصحاب الفطرة في غالب الأحوال فاشتبهت بالفطريات. وإنما كان عروضُها للفطرة بسوء استعمال العقل وسوء فهم الأسباب، ولذلك تجد العقلاء متفقين في الحقائق والاعتباريات، ولا تجدهم متفقين في الوهميات والتخيلات. بل تجد سلطان هذين الأخيرين أشدَّ بمقدار شدة ضعف العقول، وتجد أهلَ العقول الراجحة في سلامة منها.][1]

ولهذا فإن شواهدَ الفطرة قد تكون واضحةً بينة وقد تكون خفية، فإذا خفيت المعاني الفطرية أو التبست بما ليس فطريًّا، فالمضطلعون بتمييزها وكشفها هم العلماء الحكماء أهلُ النظر، الذين تمرسوا بممارسة الحقائق والتفريق بين متشابهاتها، وسبر أحوال البشر، وتعرضت أفهامهم زمانًا لتصاريف الشريعة، وتوسموا مراميها وغاياتها، وعصموا أنفسَهم بوازع الحق عن أن يميلوا مع الأهواء.

إن المجتمع الإنساني قد مُنِيَ بأوهام وعوائد وبمألوفات أدخلها عليه أهلُ التضليل، فاختلطت فيه بالعلوم الحقة، وتقاول الناس عليها، وارتاضوا على قبولها، فالتصقت بعقولهم التصاقَ العنكبوت ببيته. فتلك التي يخاف منها أن تلقى بالتسليم على مرور العصور، فيعسر إقلاعُهم عنها وإدراكُهم ما بينها من انحراف عن الحق. فليس لتمييزها إلا أهلُ الرسوخ، أصحاب العلوم الصحيحة الذين ضربوا في الوصول إلى الحقائق كلَّ سبيل، واستوضحوا خطيرَها فكانوا للماشين خير دليل.

وكونُ الإسلام دينَ الفطرة وصفٌ اختُصَّ به الإسلامُ من بين سائر الأديان؛ لأن مسايرته الفطرة مطردة في أصوله وفروعه. وأما سائر الأديان فقد بُنيت أصولُ

---

(١) ما بين الحاصرتين مأخوذٌ من كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية للمصنف، تحقيق محمد الطاهر الميساوي (عمّان: دار النفائس، ط٢، ١٤٢١/ ٢٠٠١)، ص٢٦٤-٢٦٥.

الاعتقاد فيها على مراعاة الفطرة، ولم يطرد ذلك في شرائعها الفرعية. وهذا ما أفاده قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [الروم:٣٠]؛ لأن الله جعله خاتمة الأديان وجعله باقيًا في جميع العصور وصالحًا بجميع الأمم، فجعله مساوقًا للفطرة البشرية ليكون صالحًا للناس كافة، وللعصور عامة. وفي قوله: ﴿ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم:٣٠]، بيانٌ لوجه الإضافة في وصفه بفطرة الله، وتصريحٌ بأن الله خلق الإنسان سليم العقل مما ينافي الفطرةَ من العقائد الضالة والعوائد الذميمة، وأن ما يدخل عليها من ذلك ما هو إلا من جراء التلقي الضال والتعود الذميم.

وقد قال النبي ﷺ: «يولد الولد على الفطرة، ثم يكون أبواه هما اللذان يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه».(١) روى مسلم في صحيحه عن عياض المجاشعي أن النبي ﷺ قال فيما يرويه عن ربه: «وإنِّي خلقت عبادي حنفاء كلَّهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجْتالَتْهم عن دينهم، وحرَّمتْ عليهم ما أَحلَلْتُ لهم، وأَمَرَتْهم أنْ يشركوا بي ما لم أُنزِل به سلطاناً».(٢) لهذا كان قوله: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ [الروم:٣٠]،

---

(١) لم أجده بهذا اللفظ، وإنما جاء عند البخاري وغيره عن أبي هريرة: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهوِّدانه، وينصِّرانه، إلخ»، **صحيح البخاري**، «كتاب الجنائز»، الحديثان ١٣٥٨-١٣٥٩، ص٢١٧ والحديث١٣٨٥، ص٢٢٢؛ «كتاب التفسير»، الحديث٤٧٧٥، ص٨٣٩؛ «كتاب القدر»، الحديث٦٥٩٩، ص١١٤١؛ **صحيح مسلم**، «كتاب القدر»، الحديث٢٦٥٨، ص١٠٢٤؛ **الموطأ**، «كتاب الجنائز»، الحديث٦٢٤، ج٢، ص٢٢٢-٢٢٣. وجاء عند مالك بلفظ: «كل مولود». هذا وللحديث بقية وعدة روايات أخرى متقاربة الألفاظ، ليس هنا مقام استقصائها.

(٢) جزء من حديث عن مطرف بن عبدالله بن الشخير، عن عياض بن حِمار المجاشعي، أن رسول الله ﷺ قال ذات يوم في خطبته: «ألا إن ربِّي أمرنِي أن أعلِّمَكم ما جهلتم مما علمني يومي هذا. كلُّ مال نحلته عبدًا حلال. وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً. وإن الله نظر إلى أهل الأرض فمقتهم، عربهم وعجمهم، إلا بقايا من أهل الكتاب. وقال: إنما بعثتك لأبتليك وأبتليَ بك، وأنزلت عليك كتابًا لا يغسله الماء، تقرؤه نائمًا ويقظان. وإن الله أمرني أن أُحرِّقَ قريشًا، فقلت: رب، إذًا يثْلَغُوا رأسي فيَدَعُوهُ خبزة، قال: استَخْرِجْهُمْ كما استَخرجوك، واغْزُهُمْ نُغْزِك، =

مُقَرَّرًا لكون هذا الدين فطرةَ الله، أي: لا تبديلَ في أحكامه لِمَا خلق الله الناس عليه.

وقد حصل من مجموع هذه الوصاة والصفات التي تضمنتها الآية إيذانٌ بفضل هذا الدين ومزيته على سائر الأديان الحقة الماضية بطريقة الكناية العرضية، فكان من مزيد العناية بتشريفه إفادةُ هذا التفضيل بصريح المقال فذيل الكلام بقوله: ﴿ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾. فلاسم الإشارة وقعُه البليغ من الإشعار بتعظيم المشار إليه؛ إذ جعل بمرتبة البعيد بُعد رِفعةٍ وعلو، على حد [قوله تعالى:] ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ [البقرة:٢]، والمعنى هو الدين القيم.

و«القيِّم» وصفٌ على صيغة فيعل، وهي أشد مبالغة من صيغة فَعَل، مثل هيِّن وليّن. فيفيد قوةَ معنى الوصف فيه وهو القيام، أعني القيام المجازي الذي هو ضد الاعوجاج، يقال: عود مستقيم وقيم. فوصف الدين بالقيم هنا استعارةٌ بتشبيه الدين بالعود المستقيم في انتفاء العيب عنه والخطأ، تشبيهًا للمعنى المعقول بالشيء المحسوس.

وموقعُ الاستدراك بـ ﴿أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم:٣٠] تبيينُ أن إعراضَ أكثر الناس عن هذا الدين، ليس لكون الأديان الأخرى أرجحَ منه في صلاح الناس، ولأجل شدةٍ أو إرهاقٍ في تشريعاته، بل لأن المعرضين عنه لا علمَ عندهم، فأزال هذا الاستدراكُ ما قد يتوهمه مَنْ تغرُّه كثرةُ المنصرفين عنه فيخالهم انصرفوا عنه على بصيرةٍ في أحواله وتدبُّرٍ في مراميه. والمراد بأكثر الناس المشركون وغيرهم مِمَّن يُدعون إلى الإسلام فيعرضون عن قبوله.

= وأَنْفقْ فَسَنُنْفق عليك، وابعثْ جيشًا نَبعَثْ خمسةً مثلَه، وقاتل بِمَنْ أطاعك مَنْ عصاك. قال: وأهل الجنة ثلاثة: ذو سلطان مُقْسطٌ مُتَصدّقٌ مُوَفَّق، ورجلٌ رحيمٌ رقيقُ القلب لكل ذي قُرْبَى ومسلم، وعفيفٌ مُتَعَففٌ ذو عيال. قال: وأهل النار خمسة: الضعيف الذي لا زَبْرَ له، الذين هم فيكم تبعًا لا يبتغونَ أهلاً ولا مالاً، والخائن الذي لا يخفى له طمع وإن دقَّ إلا خانه، ورجل لا يصبح ولا يمسي إلا وهو يخادعك عن أهلك ومالك». **صحيح مسلم**، «كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها»، الحديث٢٨٦٥، ص١٠٩٨.

وفعل ﴿لَا يَعۡلَمُونَ﴾ مُنَزَّلٌ منزلةَ اللازم، فلا يقدر له مفعول، ولا يُطلب دليلٌ على تقدير مفعوله. فإذن يكون مفاد نفي العلم عنهم أنهم فاقدون العلم، فلذلك لم تبلغ مداركُهم إلى إدراك الدلائل الواضحة في أحوال هذا الدين حيثما توجد. فلذلك كان ما عندهم من الإدراك والعقل شبيهًا بالعدم، فنفي العلم على سبيل المبالغة؛ إذ اعتبار الأوصاف بآثارها.[1]

(١) انظر بحثًا عميقًا في مفهوم الفطرة وأبعادها المختلفة في: الطباطبائي، محمد حسين: **الميزان في تفسير القرآن** (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٤١١/ ١٩٩١)، ج١٦، ص١٩٥-١٩٩؛ **الجواهر النورانية في العلوم والمعارف الإنسانية**، نشرة بعناية رضوان سعيد فقيه (بيروت: دار المحجة البيضاء، ط١، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥)، ص٢٢٩-٢٦٦ و٣٣٩-٣٤٣.

عصمة الأنبياء[(١)]

القول الفصل -لا في الفضل- في عصمة الأنبياء من بعد النبوة ومن قبل:

العصمةُ اسمٌ اصطلح أئمةُ علم الكلام على وصف الأنبياء بها، وبعضُهم يعبِّر عنها بالأمانة. واسم العصمة مأخوذٌ من قول النبي ﷺ فيما رواه البخاري في صحيحه عن أصبغ عن ابن وهب عن يونس عن ابن شهاب عن أبي سلمة عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال: «ما بعث الله من نبي ولا استخلف من خليفة إلا كانت له بطانتان: بطانةٌ تأمره بالمعروف وتحضُّه عليه، وبطانةٌ تأمره بالشر وتحضه عليه، فالمعصوم مَنْ عصم الله تعالَى».[(٢)]

والعصمة: المنعُ أو الحفظ، على خلاف في أنها منعٌ من المعصية جعله الله في ذات النبي، أو هي حفظٌ من الله للنبي من إتيان المعصية عند إرادتها. وعرف السيد الجرجاني العصمةَ فقال: «العصمةُ ملكةُ اجتنابِ المعاصي مع التمكُّن منها.»[(٣)]

---

(١) لَمْ نتمكن من الحصول على أصل هذه المقالة ولا معرفة المصدر الذي نشرت فيه أول مرة من المجلات التي اعتاد الشيخ أن ينشر فيها، وإنما نقلنا نصَّها كما هو في كتاب «تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة». وقد ألفينا في النص اضطرابًا في بعض المواضع لَم يتسن لنا تبين الوجه في تقويم بعضه، وعسى أن نتدارك ذلك في المستقبل.

(٢) **صحيح البخاري**، «كتاب الأحكام»، الحديث ١٨٩٨، ص١٢٤٠.

(٣) الجرجاني، علي بن محمد الشريف: **كتاب التعريفات**، تحقيق مع زيادات بعناية محمد عبدالرحمن المرعشلي (بيروت: دار النفائس، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، ص٢٢٨. وعرف الراغب الأصفهاني العصمةَ بأنها «فضلٌ إلهي يقوى به الإنسان على تحري الخير وتجنب الشر، حتى يصير كمانع له من باطنه، وإن لم يكن منعًا محسوسًا، وإياه عُنِيَ بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ﴾ [يوسف:٢٤]». الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل: **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق أبي اليزيد العجمي (القاهرة: دار السلام، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧)، ص١٢٠.

والقائلون بالعصمة منهم مَنْ يقول: المعصوم هو الذي لا يُمكنُه الإتيانُ بالمعاصي. ومنهم مَنْ يقول: لا يأتي بها بتوفيق الله تعالى له، وتهيئة ما يتوقف عليه الامتناعُ منها، لقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ [الكهف:١١٠]، مع قوله: ﴿وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا ﴿٧٤﴾﴾ [الإسراء:٧٤]. وأيضًا لو كان المعصومُ مسلوبَ الاختيار لَمَا استحقَّ على عصمته مدحًا، ولبطل الأمرُ والنهيُ والثوابُ والعقاب.

وعُدَّت أسبابُ العصمة أربعة: أحدها: العدالة، والثاني: حصولُ العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات، والثالثُ: تأكدُ ذلك بالوحي الإلهي، والرابعُ: خوفُ المؤاخذة على ترك الأولى والنسيان. فإذا حصلت هذه الأمور، صارت النفسُ معصومة. وقال أبو منصور الماتريدي: «العصمةُ لا تُزيل المحنة، يعني لا تجبر المعصومَ على الطاعة ولا تجيره من المعصية، بل هي لُطفٌ من الله يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر، مع بقاء الاختيار تحقيقًا للابتلاء والاختبار».(١)

والمرادُ بالعصمة العصمةُ من ارتكاب الذنوب، أي المعاصي والذنوب، وهي تنقسم عند الجمهور إلى كبائر وصغائر. وذهب جمعٌ قليل إلى أن الذنوبَ والمعاصي ليس منها صغائر، ونُسب إلى ابن عباس. وهو قولُ القاضي عبدالوهاب المالكي البغدادي(٢) من المالكية، والأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني(٣) والشيخ تقي الدين السبكي من

---

(١) انظر في ذلك القاري، الملا علي بن سلطان: **شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة النعمان**، تحقيق مروان محمد الشعار (بيروت: دار النفائس، ١٤١٧/ ١٩٩٧)، ص١٣٢. وعبارة «يعني لا تجبر المعصوم على الطاعة ولا تجيره من المعصية» من كلام الشارح الملا علي القاري، وليست من كلام الماتريدي.

(٢) هو أبو محمد عبدالوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي، أحد الأعلام. سمع من عمر بن سنبك وجماعة، وتفقه على ابن القصّار وابن الجلاب، ورأى أبا بكر الأبهري. انتهت إليه رئاسةُ المذهب المالكي في العراق. تُوُفِّيَ بمصر سنة ٤٢٢هـ. من مؤلفاته كتاب «الإشراف على نكت مسائل الخلاف»، وكتاب «المعونة في نصرة مذهب عالم المدينة»، و«شرح الرسالة» (لابن أبي زيد القيرواني)، وغيرها.

(٣) هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، الإسفراييني، عالم بالفقه والأصول، كان يلقب بركن الدين، وهو أول مَنْ لُقِّب به من الفقهاء. نشأ في إسفرايين (بين نيسابور وجرجان)، =

الشافعية.(١) ونسبه ابنُ عطية إلى القاضي أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين.(٢) والذي في جمع الجوامع أن إمام الحرمين قائلٌ بتقسيم الذنوب إلى صغائر وكبائر، وهو صريحُ كلامه في كتاب الإرشاد. (٣) وأحسن ما حُدِّدت به الكبيرةُ ما قاله إمامُ الحرمين في الإرشاد: «إنها كلُّ جريرة تُؤْذِنُ بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة»،(٤) وعدوا ثمانٍ وثلاثين معصيةً كبائر. (٥)

= ثم خرج إلى نيسابور وبُنيت له مدرسةٌ كبيرة فدرَّس فيها، ورحل إلى خراسان وبعض أنحاء العراق، فاشتهر بين الخاصة والعامة وذاع صيته بين طلبة العلم. ألف في علم الكلام كتابه الكبير، الذي سماه «الجامع في أصول الدين والرد على الملحدين». تُوفِّيَ الإسفراييني في يوم عاشوراء سنة ٤١٠/١٠٢٧ بنيسابور، ثم نقل إلى إسفرايين ودفن بها، وكان قد نيف على الثمانين.

(١) وفي ذلك يقول السبكي (ت٧٧١هـ): «الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون، لا يصدر عنهم ذنبٌ ولو صغيرة سهوًا، وفاقًا للأستاذ [يعني أبا إسحاق الإسفراييني] والشهرستاني وعياض والشيخ الإمام [يعني والده علي عبد الكافي المتوفَّى سنة ٧٥٦هـ] ». البناني: **حاشية العلامة البناني**، ج٢، ص١٤٥.

(٢) ابن عطية: **المحرر الوجيز**، ج٢، ص٤٣-٤٤.

(٣) وفي ذلك يقول الجويني: «فإن قيل: بَيِّنوا لنا عصمةَ الأنبياء وما يجب لهم، قلنا: تجب عصمتُهم عما يناقض مدلولَ العجزة، وهذا مما نعلمه عقلاً، ومدلولُ المعجزة صدقُهم فيما يبلغون. فإن قيل: هل تجب عصمتُهم عن المعاصي؟ قلنا: أما الفواحشُ المؤذنة بالسقوط وقلة الديانة، فتجب عصمةُ الأنبياء عنها إجماعاً. ولا يشهد لذلك العقل، وإنما يشهد العقلُ لوجوب العصمة عما يناقض مدلولَ المعجزة. وأما الذنوبُ المعدودة من الصغائر، على تفصيل سيأتي الشرح عليه، فلا تنفيها العقول.» الجويني: **كتاب الإرشاد**، ص٢٩٨.

(٤) الجويني: **كتاب الإرشاد**، ص٣٢٩. وبقية كلام الجويني: «فهي [أي الكبيرة] التي تحط العدالة، وكل جريرة لا تؤذن بذلك بل تبقي حسنَ الظن ظاهرًا لصاحبه، فهي التي لا تحط العدالة؛ وهذا ما يتميز به أحد الضربين [أي الكبيرة والصغيرة] عن الآخر.»

(٥) وقد أوصلها الذهبي إلى ست وسبعين. انظر: الذهبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز: **كتاب الكبائر وتبيين المحارم**، تحقيق محيي الدين مستو (دمشق/بيروت: دار ابن كثير، بدون تاريخ). ولعل مرجع الاختلاف في عد الكبائر وحصرها هو عدم الاتفاق على ضوابط محددة في ذلك.

وفي الفقه الأكبر المنسوب إلى أبي حنيفة: «الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن الكبائر.»[1] فأما أصحاب الأشعري فمنعوا الكبائر مطلقًا، وجوزوا الصغائرَ سهواً. وذكر القاضي أبو بكر الباقلاني في «الإيجاز» أن نبينا محمدًا ﷺ معصومٌ فيما يؤديه عن الله تعالى، وكذا سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.[2]

قال التفتازاني في المقاصد: واختلفوا في صدور بعض المعاصي من الأنبياء على التفصيل، والجمهور على وجوبِ عصمتهم عما ينافِي مقتضى المعجزة - وهو دلالتُها على قول الله تعالى: «صدق عبدي فيما أخبر به عني.»[3]- لا عمدًا ولا سهوًا، وجوَّز القاضي أبو بكر الباقلاني وقوعَ ذلك سهوًا، ولم يرتضه الجمهور. والمذهبُ عند جمهور الأشاعرة منعُ صدور الكبائر بعد البعثة وقبلها.[4] وأما الصغائرُ فلا تصدر

(1) القاري: **شرح الفقه الأكبر**، وعبارة الكلام المنسوب إلى أبي حنيفة قولُه: «والأنبياء عليهم الصلاة والسلام كلهم منزهون من الصغائر والكبائر والكفر والقبائح»، ص١٢٦.

(2) ليس للقاضي أبي بكر الباقلاني كتابٌ بعنوان «الإيجاز» فيما أعلم، ولم أعثر في كتبه التي اطلعت عليها على كلام يشبه ما نسبه له المصنف هنا. وهذا الكلام أورده بحرفه أبو عذبة ونسبه للقاضي أبي بكر أحمد بن محمد الدينوري المالكي (٢٨٠-٣٦٤هـ)، نقلاً عن كتابه «الإيجاز في الحديث» وهو مصنَّف في جوامع الكلم النبوي مع الشرح. أبو عذبة الحسن بن عبد المحسن: **الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية**، تحقيق عبدالرحمن عميرة (بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٩/ ١٩٨٩)، ص٨٨.

(3) هذا الكلام المعترض ليس للتفتازاني، وربما أخذه المصنف من القاضي عياض حيث يقول: «إذا قامت المعجزة على صدقه (أي النبي)، وأنه لا يقول إلا حقًّا، ولا يبلغ عن الله إلا صدقًا، وأن المعجزة قائمة مقامَ قول الله له: صدقتَ فيما تذكره عني... فالمعجزة مشتملة على تصديقه جملة واحدة من غير خصوص. فتنزيه النبي ﷺ عن ذلك كله واجب برهانًا وإجماعًا، كما قال أبو إسحاق ﷺ.» اليحصبي: **الشفا**، ص٣٣١.

(4) وهو كذلك مذهب القاضي عبدالجبار من المعتزلة. الأسدآبادي، القاضي أبو الحسين عبدالجبار بن أحمد: **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج١٥: **النبوات والمعجزات**، تحقيق محمود قاسم ومراجعة إبراهيم مدكور (طبعة مصورة عن نشرة القاهرة بدون اسم الناشر ولا مكان النشر ولا تاريخه)، ص٣٠٠-٣١٦.

منهم بعد البعثة عمدًا، ويجوز صدورُها منهم سهوًا، لكن لا يصرون عليها ولا يقرون.(١) وذهب إمامُ الحرمين من الأشاعرة وأبو هاشم الجبائي من المعتزلة إلى تجويز صدور الصغائر منهم عمداً. قال إمام الحرمين في الإرشاد: «وأما الذنوب المعدودة من الصغائر، [على تفصيل سيأتي الشرحُ عليه، فلا تنفيها العقول]، ولم يقم عندي قاطعٌ سمعي على نفيها (أي: عدم وقوعها) ولا على إثباتها (أي: جواز وقوعها)؛ إذ القواطع نصوص أو إجماع، ولا إجماعَ، إذ العلماء مختلفون في تجويز وقوع الصغائر على سائر الأنبياء. والنصوص التي تُثبت حصولَها قطعًا، ولا يقبل فحواها التأويلَ، غيرُ موجودة. فإن قيل: إذا كانت المسألة مظنونة فما الأغلب على الظن عندكم؟ قلت: الأغلب جوازها، [وقد شهدت أقاصيصُ الأنبياء في الآي من كتاب الله تعالى على ذلك].»(٢)

واستدل أبو بكر الباقلاني لرأيه بقوله تعالى: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح:٢]؛ إذ لا يُقالُ لِمَنْ لا ذنبَ له كالطفل والمجنون: قد غفرت لك، ولأن الآية وردت في معرض الامتنان، فلو لم يكن له ذنبٌ لم يكن له وجه، وبقوله: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة:٤٣]، وبقوله: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ١٢١﴾ [طه:١٢١]، وبقوله: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ٢٣﴾ [الأعراف:٢٣]، وبقوله: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا﴾ [يوسف:٢٤]، وبقوله حكايةً عن

---

(١) ساق المصنف كلامَ التفتازاني بتصرف غير يسير. انظر التفتازاني، سعدالدين مسعود بن عمر بن عبدالله: **شرح المقاصد**، نشرة بعناية إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٢/ ٢٠٠١)، ج٣، ص٣٠٩-٣١٠.

(٢) الجويني: **كتاب الإرشاد**، ص٢٩٨-٢٩٩ (ما بين قوسين شرح من المصنف، وما بين حاصرتين من كلام الجويني لم يورده المصنف وسقناه استكمالاً لمساق المعنى). وانظر له في ذلك أيضًا: **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبدالعظيم الديب (المنصورة/ مصر: دار الوفاء، ط١، ١٤١٢/ ١٩٩٢)، ج١، ص٣١٩-٣٢١.

يونس: ﴿سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٨٧﴾﴾ [الأنبياء:٨٧]، وغيرها من الآيات الواردة في نفس هذا المعنى.(١)

وقال الشهرستاني في كتابه نهاية الإقدام: «والأصح أنهم معصومون عن الصغائر عصمتَهم عن الكبائر؛ فإن الصغائر إذا توالت صارت بالاتفاق كبائر، [وما أسكر كثيرُه فقليلُه حرام]. لكن المجوز عليهم عقلاً وشرعًا مثل ترك الأولى من الأمرين المتقابلين جوازًا وجوازًا، وحظراً وحظراً. ولكن التشديد عليهم في ذلك القدر يوازي التشديدَ على غيرهم في كبائر الأمور.»(٢) وكلامه لا يدل على وجوب العصمة قبل البعثة. ونقل في الفقه الأكبر ما يقارب كلامَ الشهرستاني.(٣) ووجه آخر، وهو أن يتركوا الأفضلَ كآدم عليه السلام حين قاسمه إبليس حتى نسي النهي، وظن أنه يحترم اسم الله العظيم وترك الأفضل، وهو غاية الأمر، ولهذا قال الله تعالى في حقه: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا ﴿١١٥﴾﴾ [طه:١١٥].

فأما ما قبل النبوة أو قبل أن يوحى إليه في فعل بعد النبوة، فالذي عليه الأكثرُ منعُ إنشاء الذنب والإصرار، لئلاَّ تزول العصمةُ أصلاً. وجوزوا وقوعَ ذلك على سبيل الندرة، كقصة يوسف وإخوانه - وقد اختلف في كونهم أنبياء. والمرجح أن الأنبياء معصومون بعد النبوة صيانةً لمنصب النبوءة وحماية لأبهة الرسالة، ألا ترى قوله تعالى حكاية عن نبينا ﷺ: ﴿فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ﴾ [يونس:١٦]؟ يعني لبثت بين ظهرانيكم أربعين سنة وما رأيتم افتراءً ولا خيانة فإنه ﷺ كان مشهورًا فيما بينهم بمحمد الأمين ﷺ.(٤)

---

(١) وقد ساق القاضي عياض تلك الأدلة وناقشها، فانظرها في: **الشفا**، ص٣٥٥-٣٦٨.

(٢) الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبدالكريم: **نهاية الإقدام في علم الكلام**، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤)، ص٢٤٨.

(٣) القاري: **شرح الفقه الأكبر**، ص١٢٨.

(٤) انظر تفاصيل المذاهب في مسألة العصمة وما فيها من تقريرات وردود ونقوض في: الآمدي، سيف الدين: **أبكار الأفكار في أصول الدين**، تحقيق أحمد علي المهدي (القاهرة: مكتبة دار الكتب =

قول عياض:

قد اهتم -أعني عياضاً في «الشفا»- برد واحد وعشرين دليلاً تمسك بها الذين جوَّزُوا صدورَ الصغائر من الأنبياء بعد النبوة - الباقلاني ومَنْ وافقوه.[١] وقد رد التفتازاني في المقاصد من تلك الأدلة اثني عشر دليلاً،[٢] ويظهر أنه لم يطلع على كلام عياض في «الشفا». ثم قال عياض بعد أن رد تلك الأدلة:

«أجمع المسلمون على عصمة الأنبياء عن الفواحش والكبائر والموبقات. ومستَنَدُ الجمهور في ذلك الإجماع الذي ذكرناه، وهو مذهب القاضي أبي بكر. ومنعها غيره بدليل العقل مع الإجماع، وهو قول الكافة. واختاره الأستاذ أبو إسحاق [الإسفراييني]. وكذلك لا خلافَ أنهم معصومون من كتمان الرسالة والتقصير في التبليغ؛ لأن كلَّ ذلك يقتضي العصمةَ منه المعجزةُ مع الإجماع على ذلك من الكافة. والجمهور قائلٌ بأنهم معصومون من قبل الله معتصمون باختيارهم وكسبهم... وأما الصغائرُ فجوزها جماعةٌ من السلف وغيرهم على الأنبياء، وهو مذهب أبي جعفر الطبري وغيره، من الفقهاء والمحدثين والمتكلِّمين... وذهبت طائفةٌ أخرى إلى الوقف، وقالوا: العقل لا يحيل وقوعَها منهم، ولم يأت في الشرع قاطعٌ بأحد الوجهين. وذهبت طائفةٌ من المحققين من الفقهاء والمتكلمين إلى عصمتهم من الصغائر كعصمتهم من الكبائر: قالوا لاختلاف الناس في الصغائر وتعيينها من الكبائر وإشكال ذلك، وقول ابن عباس وغيره: إن كل ما عُصي الله ﷻ به فهو كبيرة... قال القاضي أبو محمد عبدالوهاب: لا يمكن أن يقال: إن في معاصي الله صغيرةً إلا على معنى أنها تُغتفر باجتناب الكبائر... وقد استدل بعضُ الأئمة

= والوثائق القومية، ط٢، ١٤٢٤/ ٢٠٠٤)، ج٤، ص١٤٣-٢١٣. ولأبي بكر ابن العربي تقرير وتفصيل مفيد في المسألة ينظر في: ابن العربي: **المسالك**، ج٢، ص٤٠٩-٤١٣.

(١) انظر في ذلك: **الشفا**، ص٣٣١-٣٣٩.

(٢) التفتازاني: **شرح المقاصد**، ج٣، ص٣١١-٣١٧.

على عصمتهم من الصغائر بالمصير إلى امتثال أفعالهم، واتباع آثارهم وسيرهم مطلقاً. وجمهور الفقهاء على ذلك من أصحاب مالك والشافعي وأبي حنيفة من غير التزام قرينة (أي دالة على إرادة امتثال أفعالهم)، بل مطلقًا عند بعضهم وإن اختلفوا في حكم ذلك. وحكى ابن خُوَيْز مِنْداد، وأبو الفرج عن مالك، التزامَ ذلك وجوبًا، وهو قولُ الأبهري وابن القصار وأكثر أصحابنا وأكثر أهل العراق وابن سريج والإصطخري وابن خَيران من الشافعية. وأكثر الشافعية على أن ذلك ندب.»[1]

قال: «ونزيد هذا حجةً بأن نقول: مَنْ جوَّز الصغائرَ ومَنْ نفاها عن نبينا عليه السلام مجمعون على أنه لا يُقِرُّ على مُنكَرٍ من قول أو فعل، وأنه متى رأى شيئًا فسكت ﷺ عنه دلَّ على جوازه، فكيف يكون هذا حالُه في حقِّ غيره، ثم يجوز وقوعُه منه؟»[2]

قال: «فقد عُلم من دأب الصحابة [قطعًا] الاقتداءُ بأفعال النبي ﷺ كيف توجهت، وفي كل فن، كالاقتداء بأقواله. فقد نبذوا خواتمهم حين نبذ خاتمه، [وخلعوا نعالهم حين خلع نعله...] واحتجَّ غيرُ واحدٍ منهم في غير شيء مما بابُه العبادةُ أو العادة، بقوله: رأيت رسول الله ﷺ فعله... والآثارُ في هذا أعظمُ من أن نُحيط بها، لكنه يُعلم من مجموعها على القطع اتباعُهم أفعالَه واقتداؤهم بها.»[3]

ثم قال: «فبان لك عظيمُ فضل الله على نبينا عليه السلام وعلى سائر أنبيائه عليهم السلام بأن جعل أفعالَهم قرباتٍ وطاعات بعيدةً عن وجه المخالفة ورسم المعصية.»[4]

(١) اليحصبي: الشفا، ص٣٤٦-٣٤٧.

(٢) المرجع نفسه، ص٣٤٧.

(٣) المرجع نفسه، ص٣٤٨. وما بين حاصرتين من كلام عياض ولم يورده المصنف.

(٤) المرجع نفسه. جاء هذا النقلُ عن عياض في مكان النقل السابق، وقد أخرناه وقدمنا ذلك النقل عليه جريًا على ترتيبه في كتاب الشفاء.

ولم يُنقل عن سلف عياض مثلُ هذا القول، إلا ما نُسِب إلى الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني (دون استدلال). وأما ما نُقل عن الشهرستاني مما يماثل قولَ الأستاذ، فذلك قد كان في عصر عياض؛ لأنه معاصرٌ للشهرستاني، وعياض أسبق ولادة ووفاة بمدة قليلة فيهما (تُوُفِّيَ الشهرستاني سنة ٥٤٨، وتُوُفِّيَ عياض سنة ٥٤٢). فلعل اتفاقَهما من توارد الآراء، إن لم يكن الشهرستاني تَبع عياضًا في قوله. وقال تاج الدين السبكي في منظومته في المسائل التي وقع اختلافٌ فيها بين الأشعري والماتريدي:

قَالُوا: وَتَمْتَنِعُ الصَّغَائِرُ مِنْ نَبِـ ـيٍّ لِلإِلَـهِ وَعِنْـدَنَا قَـوْلاَنِ(١)
وَالْمَنْعُ مَرْوِيٌّ عَنِ الأُسْتَاذِ(٢) وَالْـ ـقَاضِي عِيَاضٍ وَهْوَ ذُو رُجْحَانِ
وَبِهِ أَقُولُ وَكَانَ رَأْيُ أَبِي(٣) كَذَا صَوْنًا لِرُتْبَتِهِمْ عَنِ النُّقْصَانِ(٤)

[الخلاصة]:

فَيُستخلص من هذا المبحث أن حالَ الأنبياء عليهم السلام قبل النبوة يجب أن تكون حالةَ عصمة عن النقائص المتعَيَّر بها في عرف أهل العقول السليمة، مثل السرقة والكذب والخيانة. وما عدا ذلك مِمَّا يُعدُّ ذنوبًا كبائر أو صغائر إن كان ذلك النبيُّ متبِعًا شريعةً سابقة كان معصومًا من ارتكاب ما يعد كبيرة في الشريعة التي هو

(١) وقوله: «قالوا»، أي: قال الماتريدية تمتنع الصغائر إلخ، وقوله: «عندنا»، يعني نفسه وغيره من الأشعرية. - المصنف.

(٢) أبو إسحاق الإسفراييني. - المصنف.

(٣) علي بن عبدالكافي السُّبكي (بضم السين وسكون الباء الموحدة) المصري، ولد سنة ٦٣٨هـ وتوفي سنة ٧٥٦هـ بمصر. - المصنف.

(٤) السبكي، تاج الدين أبو نصر عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي: **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي (القاهرة: مطبعة عيسى الحلبي وشركاه، ط١، ١٣٨٣/ ١٩٦٤)، ج٣، ص٣٨٧.

مُتَّبِعُها، ولذلك قال إخوةُ يوسف في مصر: ﴿قَالُواْ تَٱللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُم مَّا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا كُنَّا سَٰرِقِينَ ﴿٧٣﴾﴾ [يوسف:٧٣]، وأقر الله كلامهم فلم يعقبه بنقضه كما عقب كلام يوسف بقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ ۖ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِى دِينِ ٱلْمَلِكِ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ﴾ [يوسف:٧٦].

وأما ما هو صغائرُ في تلك الشريعة، فلا يَمتنع وقوعُها قبل النبوة. وأما بعد أن يصير نبيًّا، فهو محل البحث؛ إذ بعد نبوته يكون له شرعٌ إما سابقٌ أُمِر باتباعه مثل أنبياء بني إسرائيل - ولذلك لم يسكت يوسف لَـمَّا قال إخوتُه في شأن أخيهم بنيامين: ﴿۞ قَالُوٓاْ إِن يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُۥ مِن قَبْلُ ۚ فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِى نَفْسِهِۦ﴾؛ لأنهم اتهموه بما هو معصومٌ منه فقال لهم: ﴿أَنتُمْ شَرٌّ مَّكَانًا ۖ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ ﴿٧٧﴾﴾ [يوسف:٧٧]، فإجراءُ حاله على حسب ذلك الشرع. وإما أن يُوحى إليه بشرع يخصه مثل لقمان، أو يدعو إليه، فذلك النبي حينئذ رسول. وأيًّا ما كان فَلْيَجْرِ البحثُ في أفعاله على حسب ما أُمر باتباعه أو بالدعاء إليه.

واختلفوا في صدور بعض المعاصي منهم على التفصيل. والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافِي مقتضى المعجزة من حيث دلالتها على قول الله تعالى: «صدق عبدي فيما أخبر به عني»، لا عمدًا ولا سهواً. وجوَّز القاضي أبو بكر الباقلاني وقوعَ ذلك سهوًا، ولم يرتضه الجمهور.

والمذهب عند جمهور الأشاعرة منعُ صدور الكبائر منهم بعد البعثة وقبلها، وأما الصغائر فلا تصدر منهم بعد البعثة عمدًا، ويجوز صدورُها منهم سهوًا لكن لا يصرون عليها ولا يقرون.(١)

---

(١) وقد لخص القاضي عياض المذاهب المختلفة في مسألة عصمة الأنبياء بكلام من المناسب سوقُه هنا، قال: «ثم اختُلِف في المعاصي، فلا خلافَ أن كل كبيرة من الذنوب لا تجوز عليهم... =

وذهب إمامُ الحرمين من الأشاعرة وأبو هاشم الجبائي من المعتزلة إلى تجويز صدور الصغائر منهم عمداً. ويظهر أنهم أرادوا بالتجويز عدمَ الاستحالة، ولم يدعوا وقوعَ ذلك. وقد تقدم أن عياضًا أبطل الأدلةَ التي استدل بها مدَّعُو وقوع ذلك منهم، وكفى بذلك.(١)

= وكذلك اتفقوا على أن كلَّ ما طريقُه البلاغ في القول فإنهم معصومون فيه على كل حال...، وكذلك لا خلافَ أنهم معصومون من الصغائر التي تزري بفاعلها. وذهب جماعة من أهل التحقيق والنظر من الفقهاء والمتكلمين من أئمتنا إلى عصمتهم من الصغائر كعصمتهم من الكبائر.» اليحصبي، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى: **شرح القاضي عياض لصحيح مسلم المسمى إكمال المعلم بفوائد مسلم**، تحقيق يحيى إسماعيل (المنصورة/ مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر، ط١، ١٤١٨/ ١٩٩٨)، ج١، ص٥٧٣-٥٧٤؛ وانظر كذلك الشفا، ص٤٤٦-٣٤٧. هذا وينبغي التنبيه إلى أن أصل ما ذكره **عياض** هو ما سبق إلى تقريره الشيخ أبو الحسن الأشعري في كتبه ورسائله. انظر عرض ذلك في: ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن: **مجرد مقالات الأشعري**، تحقيق دانيال جيماريه (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٧)، ص١٥٨-١٥٩ و١٧٥-١٧٦؛ ابن العربي: **المسالك**، ج٦، ص٢١٤-٢١٥.

(١) تقدم للمصنف بسطُ ما جاء في هذا الخلاصة، وقد ألفينا في الكلام شيئًا من اضطراب فأصلحناه قدرَ الإمكان. وقارن ما قرره المصنف في مسألة العصمة بما جاء في: الطباطبائي: **الجواهر النورانية**، ص١٥١-١٧١.

شفاعة محمد ﷺ(١)

جاءني من الأستاذ السيد حسن قاسم مدير مجلة «هدى الإسلام» كتابٌ يشعرني فيه بالعزم على إصدار عدد ممتاز من المجلة لذكرى مولد الرسول عليه الصلاة والسلام، ورجا مني أن أكتبَ كلمةً في ذلك. ولكن هذا الكتاب بلغني بآخرة من الوقت، في حال تراكم أشغال بين يدي. ولولا أني أغتبطُ بالمشاركة في هذا العمل المبارك، لَلُذْتُ بالاعتذار.

وقد تذكرت أنِّي كنتُ وعدت على صفحات مجلة هدى الإسلام أن سأكتب في حديث: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»،(٢) إجابةً لسؤال الأستاذ حسن إبراهيم موسى الذي أرجأته منذ مدة. فقلت: هذا واجبُ الوفاء قد أظل زمانُه وأقام، ورأيتُ هذا البحثَ جديرًا بالتحقيق والتحرير لتعلقه بالسيرة وبأصول الدين.

معنى الشفاعة:

الشفاعةُ توسُّطُ سيِّدٍ أو حبيب أو ذي نفوذ لِمن يملك عقوبة أو حقًّا بأن يعدل عن الأخذ به، وقد كانت عند العرب في الغالب من شعار الود. وفي الحديث: «قالوا هذا حرِيٌّ إن خطب أن يُنكَح، وإن شفع أن يشَفَّع».(٣)

---

(١) لَم يتيسر لنا الاطلاعُ على عدد مجلة «هدى الإسلام» الذي نُشِرَ فيه هذا المقال، وقد اعتمدنا في ضبط نصه على كتاب «تحقيقات وأنظار».

(٢) سنن الترمذي، «أبواب صفة القيامة»، الحديث٢٤٣٥-٢٤٣٦، ص٥٧٩؛ السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث: سُنَنُ أبي دَاوُد، نشرة بعناية محمد عبدالعزيز الخالدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠/ ١٩٩٩)، «كتاب السنة»، الحديث٤٧٣٩، ص٧٤٦.

(٣) جزء من حديث سهل بن سعد الساعدي. **صحيح البخاري**، «كتاب النكاح»، الحديث٥٠٩١، ص٩١٠-٩١١؛ وانظر كذلك «كتاب الرقاق»، الحديث٦٤٤٧، ص١١١٩؛ **سنن ابن ماجه**، =

وفي شفاعة الحبيب، قال الشاعر:

وَنُبِّئْتُ لَيْلَى أَرْسَلَتْ بِشَفَاعَةٍ إِلَيَّ فَهَلاَّ نَفْسُ لَيْلَى شَفِيعُهَا(١)

شفع الشعراء عند الملوك لِـمَا للشعر من النفوذ: شفع علقمة الفحل عند الملك عمرو بن هند في أخيه شاس وأسرى من قومه، ولم يتوسل له إلا بكونه نزيلاً في بلاده غريبًا عن قومه، فقال:

فَلاَ تَحْرِمَنِّي نَائِلاً مِنْ شَفَاعَةٍ فَإِنِّي امْرُؤٌ وَسْطَ الْقِبَابِ غَرِيبُ(٢)

وقد تُطلق الشفاعةُ مجازًا وتسامُحًا على الوساطة في الخير ورفع الدرجة. ومنه قوله تعالى: ﴿ مَّن يَشْفَعْ شَفَٰعَةً حَسَنَةً يَكُن لَّهُۥ نَصِيبٌ مِّنْهَا ﴾ [النساء:٨٥]، وقول النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «اشفعوا فلتؤجروا، وليقضِ الله على لسان رسوله ما شاء»،(٣) وقول دعبل الخزاعي:(٤)

= نشرة بعناية صالح بن عبدالعزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ (الرياض: دار السلام، ١٤٢٠/ ١٩٩٩)، «كتاب الزهد»، الحديث٤١٢٠، ص١٠٦٠.

(١) البيت هو الأول من مقطوعة من بيتين في حماسة أبي تمام. المرزوقي: **شرح ديوان الحماسة**، ج٣، ص١٢٢٠ (الحماسية ٤٥٥). وقد اختلف في نسبته، فقيل هو للصمة بن عبدالله القشيري، وقيل هو لعبدالله بن الدمينة، وقيل هو لغيرهما.

(٢) في رواية الأصمعي للقصيدة (وهي من تسعة وثلاثين بيتًا، آخرها البيت المستشهد به) أن علقمة قالها في مدح الحارث بن جبلة بن أبي شمر الغساني، وكان أسر أخاه شاسًا، فرحل إليه يطلب فكه. **ديوان علقمة بن عبدة الفحل** (بشرح الأعلم الشمنتري) تحقيق لطفي الصقال ودرية الخطيب (حلب: دار الكتاب العربي، ط١، ١٣٨٩/ ١٩٦٩)، ص٤٨. ويقال إن علقمة أنشد هذه القصيدة جبلةَ بن الأيهم بمحضر النابغة الذبياني وحسان بن ثابت، ويقال أيضًا إن الذي أنشدها عمرو بن الحارث الأعرج.

(٣) **صحيح البخاري**، «كتاب الأدب»، الحديثان٦٠٢٧-٦٠٢٨، ص١٠٥٣؛ **صحيح مسلم**، «كتاب البر والصلة والآداب»، الحديث٢٦٢٧، ص١٠١٤؛ **سُنَنُ أبي دَاوُد**، «كتاب الأدب»، الحديث٥١٣١، ص٨٠١. واللفظ للبخاري.

(٤) هو أبو علي محمد بن علي بن رزين بن ربيعة الخزاعي، ولد بالكوفة سنة ١٤٨/ ٧٦٥. لقبته الداية بدِعبل، لدعابة كانت فيه؛ أرادت «ذعبلاً»، فقلبت الذال دالاً. شبّ دِعبل في بيت اختص =

شَـفِيعَكَ فَاشْـكُرْ فِي الْحَـوَائِجِ إِنَّـهُ   يَصُونُكَ عَنْ مَكْرُوهِهَا وَهُـوَ يَخْلُـقُ[(١)]

ومن الشواهد لذلك نكتةٌ تاريخية قلَّ مَنْ يتفطن لها، وهو ما وقع في ظهير الخليفة القادر بالله الذي أصدره للسلطان يمين الدولة محمود الغزنوي بولاية خراسان، فقد جاء فيه: «وليناك كورةَ خراسان، ولقبناك يمين الدولة بشفاعة أبي حامد الإسفراييني.»[(٢)]

والمرادُ بالشفاعة الثابتة لرسول الله شفاعتُه يومَ القيامة للناس عند الله تعالى لدفع ما يلاقونه من العذاب. وإذ قد أراد الله تعالى إكمالَ الفضائل لرسوله محمد ﷺ، كان من جملة ما أعطاه أن أعطاه فضيلةَ الشفاعة وسماها بالمقام المحمود فقال تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا ۝٧٩﴾ [الإسراء:٧٩]، تكميلاً لفضائله في الآخرة، على حسب ما له من السؤدد والقبول عند الله تعالى. فقد أعطى أهلَ السيادة الدنيوية

= بالشعر؛ فجده رزين شاعر، وأبوه علي كان من شعراء عصره، وعمه عبدالله بن رزين أحد الشعراء، وابن عمه محمد بن عبدالله (الملقب بأبي الشيص). شاعر له ديوان، وأخواه علي أبو الحسن ورزين من الشعراء المشهورين. وعن هؤلاء جميعًا أخذ دعبل، ومنهم تعلم؛ فتلقف أبجدية الشعر وأصوله، وفهم معانيه وغاص في بحوره، وحفظ الكثير من الأبيات والقصائد. خرج من الكوفة إلى الحجاز مع أخيه رزين، وإلى الري وخراسان مع أخيه علي. رافق مسلم بن الوليد الشاعر المتصرف في فنون القول ذا الأسلوب الحسن، ليأخذ الأدب عنه ويستقي من فنون الشعر عنده، حيث كان ابن الوليد - كما قيل عنه - أول من قال الشعر المعروف بالبديع، وتبعه فيه أبو تمام وغيره. رحل دعبل إلى بغداد واستقر بها، وكان شاعرًا هَجَّاءً، متشيعًا، غير هياب، حتى إنه هجا الرشيدَ والمأمون والمعتصم والواثق! وكان صديقًا للبحتري، وصنف كتابًا في طبقات الشعراء. تُوُفِّيَ سنة ٢٤٦/ ٨٦٠.

(١) لهذا البيت قصةٌ في العلاقات الأدبية بين الشعراء رواها هارون بن عبدالله المهلبي، وذكرها الأصفهاني في أخبار أبي تمام، فانظرها في: الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد بن أحمد ابن الهيثم القرشي الأموي: **الأغاني**، تحقيق قصي الحسين (بيروت: منشورات دار ومكتبة الهلال، ط١، ١٤٢٢/ ٢٠٠٢)، ج٦/ ١٦، ص٢٦٦-٢٦٧.

(٢) تعذر علينا توثيق هذا الظهير، ولعل قارئًا خبيرًا بوثائق التاريخ يهدينا إليه.

استدراك: ورد هذا النص في «شرح المقاصد في علم الكلام» للتفتازاني، ج٢/ ص٢٣٩، وأورده ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير ٣/ ١٥ طبعة الدار التونسية.

الزائلة خصلةَ الشفاعة الزائلة، وأعْطى صاحبَ السيادة الحقة الدائمة الشفاعةَ الصادقة في دار الخلود، وخصه بها كما خصه بفضائلَ لم يشاركه فيها أحد.

فقد روى مالك في الموطأ والبخاري ومسلم في صحيحيهما عن جابر بن عبدالله أن رسول الله ﷺ قال: «أُعْطِيتُ خمسًا لم يُعْطَهُنَّ أحدٌ قبلي: نُصرت بالرعب مسيرة شهر، وجُعِلَتْ لِيَ الأرضُ مسجدًا وطهورًا، وأُحِلت لِيَ الغنائم، وأُعطيتُ الشفاعةَ، وكان النبيُّ يُبعثُ إلى قومه خاصة وبُعِثْتُ إلى الناس عامة».(١)

وفي صحيحَيْ البخاري ومسلم عن أنس بن مالك وأبي هريرة وحذيفة، قال رسول الله ﷺ: «يجمع الله الناس يوم القيامة في صعيد واحد، وتدنو الشمس من رؤوس الخلائق. فيبلغ الناس من الكرب والغم ما لا يطيقون، فيهتمون لذلك، فيُلهمون فيقولون: لو استشفعنا إلَى ربنا حتى يريحنا من مكاننا، ثم ذكر أنهم يأتون آدم ثم نوحًا ثم إبراهيم ثم موسى ثم عيسى (فكلٌّ يعتذر)، وأن عيسى يقول: ائتوا محمدًا عبدًا قد غُفرَ له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، قال: فيأتوني فأستأذن على ربّي فيأذن لي فإذا رأيته وقعت ساجدًا فيدعني ما شاء الله ثم يقول: يا محمد ارفع رأسك، قُلْ تُسمع، وسَلْ تُعْطَ، واشْفَعْ تُشَفَّعْ، فأرفع رأسي فأحمد ربّي بتحميد يعلمنيه ربّي، ثم أشفع فيحد لي حدًّا فأخرجهم من النار وأدخلهم الجنة ثم أعود فأقع ساجداً».(٢)

---

(١) لَم أجده في الموطأ برواياته الثمانية، فيبدو أن الإحالة على مالك والموطأ زلة قلم، أو لعله في نسخة ابن بشكوال من الموطأ التي سيأتِي ذكرُها في مقال المصنف عن الموطأ ونشأة علم الحديث. **صحيح البخاري**، «كتاب التيمم»، الحديث٣٣٥، ص٥٨؛ «كتاب المساجد»، الحديث٤٣٨، ص٧٦؛ **صحيح مسلم**، «كتاب المساجد ومواضع الصلاة»، الحديث٥٢١، ص١٩٤.

(٢) أورد المصنف الحديث مختصرًا، فانظره في: **صحيح البخاري**، «كتاب التفسير»، الحديث٤٤٧٦، ص٧٦٠؛ «كتاب الرقاق»، الحديث٦٥٦٥، ص١١٣٥-١١٣٦؛ «كتاب التوحيد»، الحديث٧٤١٠، ص١٢٧٤-١٢٧٥ والحديث٧٥١٠، ص١٢٩٣-١٢٩٤؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان»، الحديث١٩٣، ص٩٤-٩٥؛ **سنن الترمذي**، «أبواب صفة القيامة»، الحديث ٢٤٣٤، ص٥٧٨-٥٧٩.

ووصف مثل ما وصف في المرة الأولى: «ثم أشفع فيحد لِي حدًّا فأخرجهم من النار وأدخلهم الجنة: قال: فلا أدري في الثالثة أو في الرابعة: فأقول ما بقي في النار إلا ما حبسه القرآن، أي وجب عليه الخلود».(1) وزاد مسلم عن حذيفة: «ويقوم محمد فيؤذن له، وتُرسل الأمانة والرحم، فتقومان جنبَتَيْ الصراط يمينًا وشمالاً، فيمر أولُكم كالبرق... ثم كمر الريح، ثم كمر الطير وشد الرحال، تجري بهم أعمالُهم، ونبيُّكم قائم على الصراط يقول: رب سَلِّمْ سَلِّمْ، حتى تعجِزَ أعمالُ العباد حتى يجيء الرجلُ فلا يستطيع السيرَ إلا زحفًا... وفي حافَّتَيْ الصراط كلاليبُ معلقة مأمورة بأخذ من أُمِرت به، فمخدوشٌ ناجٍ ومكدوسٌ في النار.»(2)

وفي صحيحي البخاري ومسلم عن أبي هريرة وجابر بن عبدالله وأنس بن مالك - يزيد بعضُهم على بعض - عن رسول الله ﷺ، أنه قال: «لكل نبي دعوة مستجابة، فأُريد أن أختبئ دعوتِي شفاعةً لأمتي يوم القيامة، فهي نائلةٌ مَنْ مات من أمتي لا يشرك بالله شيئاً».(3) وفي صحيح البخاري عن أبي هريرة قيل: «يا رسول الله! من أسعد الناس بشفاعتك يوم القيامة؟» قال رسول الله: «أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة من قال: لا إله إلا الله خالصًا من قلبه [أو من نفسه]».(4) وفي

(1) البخاري ومسلم، الأحاديث نفسها المخرجة في الحاشية السابقة، واللفظ لمسلم.

(2) **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان»، الحديث195، ص97-98.

(3) جمع المصنف بين ألفاظ عدة روايات للحديث، وأقربها إلى ما ذكره ما رواه مسلم: «حدثنا أبو بكر ابن أبي شيبة وأبو كريب -واللفظ لأبي كريب- قالا: حدثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «لكل نبي دعوة مستجابة، فتعجل كل نبي دعوته. وإني أريد أن أختبئ دعوتي شفاعةً لأمتي يوم القيامة، فهي نائلةٌ -إن شاء الله- مَنْ مات من أمتي لا يشرك بالله شيئاً». **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان»، الحديث199، ص99، وانظر رواياتٍ أخر للحديث في الباب نفسه (باب اختباء النبي ﷺ دعوة شفاعته لأمته)؛ **صحيح البخاري**، «كتاب الدعوات»، الحديثان 6304-6305، ص1096 (بدون: «فتعجل كل نبي دعوته»، وبدون: «فهي نائلةٌ - إن شاء الله - مَنْ مات من أمتي لا يشرك بالله شيئا»).

(4) **صحيح البخاري**، «كتاب العلم»، الحديث99، ص22؛ وكذلك «كتاب الرقاق»، الحديث6570، ص1136 (وفيه: «قلت»، بدل «قيل»).

صحيح مسلم عن أنس: «قال رسول الله ﷺ: «أنا أول الناس يشفع في الجنة».»[١] وفي صحيح مسلم عن جابر بن عبدالله عن رسول الله ﷺ: «إن الله يخرج قومًا من النار بالشفاعة»،[٢] يريد بشفاعة محمد؛ لأن التعريف للعهد. وروى أبو داود والترمذي وابن ماجه وأحمد بن حنبل بأسانيدهم عن أنس بن مالك وجابر بن عبدالله أن رسول الله ﷺ قال: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»، قال الترمذي: هو «حديث حسن صحيح غريب.»[٣] وفي صحيح مسلم عن جابر بن عبدالله: أن مقام محمد المحمود هو الذي يخرج الله به من يخرج من النار.[٤]

فشفاعةُ رسول الله يوم القيامة أمرٌ ثابت على الجملة بأدلة القرآن، قال الله تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة:٢٥٥]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ﴾ [سبأ:٢٣]، وثبوتها للنبي ﷺ بأدلة من القرآن، قال تعالَى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ﴿٧٩﴾﴾ [الإسراء:٧٩]، وبما ثبت في الصحيح ورويناه آنفاً.

أنواع الشفاعة ومكانة الرسول ﷺ منها:

والشفاعات على ما حققه أئمتنا خمسة أقسام:

الأول: الشفاعةُ إلى الله في إراحة الأمم من هول الموقف بأن يُعَجِّل حسابَهم. وتُسمى بالشفاعة العظمى؛ لأنَّها أعمُّ أقسام الشفاعات، وهي من خصائص محمد

---

(١) **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان»، الحديث١٩٦، ص٩٨.

(٢) **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان»، الحديث١٩١، ص٩٢.

(٣) قال الترمذي في تعليقه على رواية أنس (٢٤٣٥): «هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه. وفي الباب عن جابر.» وقال تعليقًا على رواية جابر بن عبدالله (٢٤٣٦) من طريق جعفر ابن محمد عن أبيه عن جابر: «هذا حديث غريب من هذا الوجه يُستغرب من حديث جعفر بن محمد.» **سنن الترمذي**، «أبواب صفة القيامة»، ص٥٧٩؛ **سُنَنُ أبي دَاوُد**، «كتاب السنة» الحديث٤٧٣٩، ص٧٤٦؛ **سنن ابن ماجه**، «كتاب الزهد»، الحديث٤٣١٠، ص٦٢٩.

(٤) **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان»، الحديث٣٢٠، ص٩٣-٩٤. وسيأتِي ذكر الحديث الذي ورد فيه هذا التفسير بعد قليل.

ﷺ بصريح حديث البخاري ومسلم عن حذيفة بن اليمان.

الثاني: الشفاعة لإدخال قوم من المؤمنين الجنة بغير حساب. وهذه أيضًا من خصائص النبيء ﷺ، كما في حديث أبي هريرة في صحيح مسلم.

الثالث: الشفاعة في قوم استوجبوا النار، فيعتقهم الله منها.

الرابع: الشفاعة لإخراج المؤمنين من النار بعد أن يعذبوا، على ما اقتضاه حديثُ أنس وأبي هريرة وحذيفة في الصحيحين.

الخامس: الشفاعة لرفع الدرجات في الجنة.(1)

وإطلاقُ اسم الشفاعة على القسم الأخير مجازٌ وتسامح، وإنما هي وساطةٌ ووسيلة لزيادة النفع. وفي كلام عياض ما يدل على أن هذا القسم ليس من خصائص محمد ﷺ؛ إذ ورد في صحيح الآثار ما ظاهرُه أن الأنبياء والملائكة يشفعون هذه الشفاعة، وبذلك جزم عياض في إكمال مسلم.(2)

وأما بقية الأقسام، فاختصاصُ رسول الله بالقسم الأول -الذي هو الشفاعة العظمى- وبالقسم الثاني وبالقسم الثالث ثبت بصحيح البخاري التي لا معارضَ لها من مثلها. وأما القسم الرابع، فقد ورد في بعض صحيح الآثار أن الملائكة والأنبياء يشفعون. وبه جزم عياض في الإكمال أيضاً.(3) ولم يجب عياض عما تضمنه حديثُ الموطأ والصحيحين من اختصاص رسول الله بالشفاعة على الإطلاق.

وأرى أن يكونَ الجوابُ على مجاراة ما جزم به عياض رحمه الله، أن يكون محملُ حديث الموطأ والصحيحين: «أُعْطِيتُ خمسًا لم يُعْطَهُنَّ أحدٌ قبلي...»، فذكر

(1) راجع في هذه المعاني: اليحصبي: **إكمال المعلم**، ج١، ص٥٦٦. وقارن بما ذكره في كتاب **الشفا**، ص١٣٦.

(2) اليحصبي: **إكمال المعلم**، ج١، ص٥٦٧. هذا وأصل هذا التفصيل لأقسام الشفاعة هو ما قرره الإمام أبو الحسن الأشعري، فانظره في: ابن فورك: **مجرد مقالات الأشعري**، ص١٦٧-١٧٠.

(3) اليحصبي: **إكمال المعلم**، ج١، ص٥٦٦.

منها: «وأعطيت الشفاعة»: إما الشفاعةَ العظمى، فيكون التعريفُ للعهد أو للكمال. وإما على جنس الشفاعة بقيد تحقق إجابة شفاعته، لما ورد في حديث الصحيحين عن جابر وأنس وأبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «لكل نبي دعوةٌ مستجابة، فأردتُ أن أختبئَ دعوتِي لأمتي يوم القيامة».(١)

وأما حديثُ «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»، فهو يقتضي تخصيصَ الشفاعة بكونها لأهل الكبائر من المسلمين. فيتعين حملُ هذا الحديث على أن المراد بالشفاعة فيه القسمان الثالث والرابع، وهما اللذان يتحقق فيهما معنى الشفاعة بمعناه اللغوي الأتم؛ لأنها شفاعةٌ تتحقق بها النجاةُ من أثر الجناية نجاةً مستمرة. بخلاف الخامس؛ إذ إطلاقُ الشفاعة عليه مجاز، كما علمته.

والتحقيقُ عندي في شأن هذه الشفاعات أن ما ورد من الآثار مِمَّا ظاهرُه إثباتُ شفاعة النبيين وصالحي المؤمنين والملائكة أنها شفاعةٌ مجازية؛ لأنها إما دعاء، كقول النبيين على الصراط: «اللهم سَلِّمْ سَلِّمْ»،(٢) كما في حديث أبي هريرة وأبي سعيد الخدري في الصحيحين.

وإما شهادةٌ وتعريضٌ بالتشفع، كقول المؤمنين الناجين في شأن المؤمنين الذين أُدْخِلوا النار: «ربنا كانوا يصومون معنا ويصلون ويحجون. فيقول الله لهم: أخرجوا

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) جاءت هذه العبارة في حديث طويل عن أبي هريرة أوله: «أن الناس قالوا: يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة؟»، ثم جاء فيه: «وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها، فيأتيهم الله فيقول: أنا ربكم، فيقولون: هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا جاء ربنا عرفناه، فيأتيهم الله فيقول: أنا ربكم، فيقولون أنت ربنا، فيدعوهم فيضرب الصراط بين ظهراني جهنم، فأكون أول من يجوز من الرسل بأمته، ولا يتكلم يومئذ أحد إلا الرسل، وكلام الرسل يومئذ: اللهم سَلِّمْ سَلِّمْ، وفي جهنم كلاليب، مثل شوك السعدان، هل رأيتم شوك السعدان؟»، إلى آخر الحديث. **صحيح البخاري**، «كتاب الأذان»، الحديث٨٠٦، ص١٣٠-١٣١؛ «كتاب الرقاق»، الحديث٦٥٧٣، ص١١٣٧-١١٣٨؛ «كتاب التوحيد»، الحديث٧٤٣٧، ص١٢٧٩-١٢٧٨؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان»، الحديث١٩٥، ص٩٧-٩٨. وقد جاءت العبارة محل الشاهد بلفظ: «رب! سلم سلم».

من عرفتُم».[(١)] فهذا إذنٌ من الله لهم بعد شهادتهم، كما اقتضاه حديثُ أبي سعيد الخدري في صحيح مسلم. وإما تلقي إذن من الله تعالى، كما في حديث أبي هريرة وأبي سعيد في الصحيحين. وعليه فما وقع في بعض روايات حديث أبي سعيد في صحيح مسلم: «فيقول الله تعالى: شفعت الملائكة وشفع النبيون»،[(٢)] هو من باب المجاز، أي: وُسطت الملائكة، واستجيب دعاءُ النبيين بالسلامة، وقُبلت شهادةُ المؤمنين لأقوامهم بالإيمان والأعمال الصالحة.

وعليه فحملُ حديثِ الموطأ والصحيحين المصرح بأنه أعطي الشفاعة ولم يُعطها أحدٌ قبله، أن يكونَ على ظاهره. ويدل لذلك أن حديثَ الصحيحين المرويَّ عن أنس وأبي هريرة وحذيفة صريحٌ في أن القسم الرابع من الشفاعات من خصائص النبي ﷺ لتفصِّي أفضل بقية الرسل منها.

وقد أنكر بعضَ أقسام الشفاعة طوائفُ من المبتدعة في الدين، وأولُ مَنْ أنكر الشفاعةَ الخوارجُ في عصر الصحابة. ففي صحيح مسلم عن يزيد الفقير قال:

«كنتُ قد شغفني رأيٌ من رأي الخوارج، فخرجنا في عِصابة ذوي عدد، نريد أن نَحُج ثم نَخْرُجَ على الناس.[(٣)] فمررنا على المدينة، فإذا جابرُ بن عبدالله جالس إلى سارية يحدث القوم عن رسول الله ﷺ. قال: فإذا هو قد ذكر الجهنميين [أي أهل المعاصي الذين يخرجون من النار فيسميهم أهل الجنة الجهنميين، كما ورد في حديث عمران بن حُصَين وأنس بن مالك].[(٤)] قال (يزيد): فقلت له: يا صاحبَ رسول

(١) صحيح مسلم، «كتاب الإيمان»، الحديث١٨٣، ص٨٩.
(٢) انظر ذلك في الحديث نفسه، ص٩٠.
(٣) أي لبث دعوتهم ونشر أفكارهم.
(٤) ولفظ الحديث في رواية أنس: «يخرج قوم من النار بعدما مَسَّهم منها سَفْعٌ فيدخلون الجنة، فيسميهم أهلُ الجنة الجهنميين». صحيح البخاري، «كتاب الرقاق»، الحديث٦٥٥٩، ص١١٣٥؛ «كتاب التوحيد»، الحديث٧٤٥٠، ص١٢٨٤، ولفظه: «لَيُصيبَنَّ أقوامًا سَفْعٌ من النار بذنوب أصابوها عقوبة، ثم يُدخلهم الله الجنة بفضل رحمته، يقال لهم: الجهنميون». وفي رواية عمران =

الله، ما هذا الذي تحدثون؟ والله يقول: ﴿إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ﴾ [آل عمران:١٩٢]، و﴿كُلَّمَآ أَرَادُوٓاْ أَن يَخْرُجُواْ مِنْهَآ أُعِيدُواْ فِيهَا﴾ [السجدة:٢٠]. فما هذا الذي تقولون؟ قال [أي زيد]: فقال: أتقرأ القرآن؟ قلت: نعم، قال: فهل سمعتَ بمقام محمد ﷺ - (يعني الذي يبعثه الله فيه)؟ [يعني قوله تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ۝٧٩﴾ [الإسراء:٧٩]]، قلت: نعم، قال: فإنه مقام محمد ﷺ المحمود الذي يُخرج به مَنْ يُخرِج. قال: ثم نعت وضع الصراط ومرَّ الناس عليه...»(١)

وإن إنكار الشفاعة مبنيٌّ على أصلهم؛ فإنهم يقولون بأن مرتكب الكبيرة مستوجبٌ الخلودَ في النار، إلا أن يتوب. فإن كان قد تاب، فالشفاعةُ محال؛ لأنها لا تفيد المشفوعَ فيه شيئًا لوجوب خلوده في النار. وأدلتُهم في ذلك ظواهرُ من القرآن تقتضي خلودَ مرتكِبِ الكبيرة والإيمان إلى أنه كافر.(٢)

وتلك الأدلةُ عندهم أقامت لهم أصلاً قاطعًا من أصول الاعتقاد في نظرهم، واستدلوا على بطلان الشفاعة بالخصوص بقوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة:٤٨]، وقوله: ﴿مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة:٢٥٤]، فلذلك تأولوا الآيات التي تقتضي وجود الشفاعة لمنافاتها للأصل القاطع.

= ابن الحصين: «يخرج قومٌ من النار بشفاعة محمَّد، فيدخلون الجنة ويسمون الجهنَّميِّين». **سُنَنُ أبي دَاوُد**، «كتاب السنة»، الحديث٤٧٤٠، ص٧٤٦. وانظر كذلك **سنن ابن ماجه**، «كتاب الزهد»، الحديث٤٣١٥، ص٦٣٠، ولفظه عنده عن عمران بن الحُصَيْنِ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «لَيَخْرُجَنَّ قَوْمٌ مِنَ النَّارِ بِشَفَاعَتِي، يُسَمَّوْنَ الْجَهَنَّمِيِّينَ».

(١) **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان»، الحديث٣٢٠، ص٩٣-٩٤. ما بين حاصرتين زيادة من المصنف.

(٢) انظر في ذلك: الأشعري، الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل: **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، نشرة بعناية أحمد جاد (القاهرة: دار الحديث، ١٤٣٠/ ٢٠٠٩)، ص٦٦-٧٨.

وقد كان حديث جابر هذا من أعظم الحجج على بطلان مقالة الخوارج. ولذلك لَـمَّا حدَّث به عصابةَ يزيد الفقير التي عزمت على الخروج على الناس تبعًا للخوارج، علمت تلك العصابةُ صدقَ ذلك الصحابي الشيخ. قال يزيد الفقير: «فرجعنا. فلا والله! ما خرج منا غير رجل واحد.»

ووافقهم المعتزلةُ على ذلك مع اختلاف الدليل؛ وذلك أن المعتزلة يقولون بخلود مرتكبِ الكبيرة في النار إذا لم يتب، ولا يجوِّزون المغفرةَ له؛ لأن الإحسانَ للمسيء والإساءةَ للمحسن قبيحٌ يستحيل صدورُه من الله تعالى، وتأولوا ما ورد في الشفاعة بأنها شفاعةٌ لرفع الدرجات في الجنة.

ومذهبُنا -معاشرَ أهل السنة- أن الشفاعةَ ثابتة؛ وسبيلُنا في ذلك أنها جائزة، وأنها ليست بقبيح، وأن الصفح عن بعض عقاب المذنب ليس بقبيح. وأدلتُنا السمعيةُ واضحةٌ من الكتاب والسنة، ومحملُ آيات نفي الشفاعة على الكفار بقرينة قوله: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنۡ حَمِيمٖ وَلَا شَفِيعٖ يُطَاعُ ۝١٨﴾ [غافر:١٨]؛ لأن اصطلاح القرآن في الظلم أنه الشرك، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ ۝١٣﴾ [لقمان:١٣]، وقال: ﴿۞ وَمَن يَقُلۡ مِنۡهُمۡ إِنِّيٓ إِلَٰهٞ مِّن دُونِهِۦ فَذَٰلِكَ نَجۡزِيهِ جَهَنَّمَۚ كَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلظَّٰلِمِينَ ۝٢٩﴾ [الأنبياء:٢٩]، ونظائرُ ذلك كثيرة. واعلم أن الشفاعةَ التي ينكرها هؤلاء هي الأقسامُ الثاني والرابع، ولم ينكروا الشفاعةَ للإراحة من هَوْلِ الموقف ولا الشفاعةَ من رفع الدرجات، كما حققه عياض رحمه الله في الإكمال.[1]

(١) اليحصبي: **إكمال المعلم**، ج١، ص٤٢٦-٤٢٧ و٤٣٨. وقارن بما قاله ابن العربي: **المسالك**، ج٦، ص٣٠٢-٣٠٣.

مراجعة في تفسير قوله تعالى:
﴿قُل لَّآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًا إِلَّا ٱلۡمَوَدَّةَ فِي ٱلۡقُرۡبَىٰۗ﴾ (١)

طالعتُ في الجزء السادس من «المجلة الزيتونية» بحثًا نفيسًا دبجه قلمُ الأستاذ الفاضل المنزل مني منزلةَ الابن البار الشيخ ناصر الصدام(٢) في ما يُعَوَّل عليه من تفسير قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًا إِلَّا ٱلۡمَوَدَّةَ فِي ٱلۡقُرۡبَىٰۗ﴾ [الشورى:٢٣]، فرأيته ختم بحثَه بالرغبة في إحقاق الحق من معنى الآية، وعلمت أنه يحب مجاذبةَ البحث مما أكده من الرجاء والحث.(٣)

فهزَّ عطفي إلى تذكُّر عهدِ زمنٍ مديد، بأن أسايره بتكملة وتأييد، وفصل بين قريب وبعيد.

أقول: إن ما استظهره في معنى الآية هو الأظهر، وهو المأثور عن ابن عباس في صحيح البخاري وغيره،(٤) وتابعه عليه أساطينُ المفسرين من التابعين: مجاهد

---

(١) **المجلة الزيتونية**، المجلد ٥، الجزء ٧، جمادى الثانية ١٣٦١/ يونيو ١٩٤٤ (ص١٤٦-١٤٨).

(٢) كان الشيخ ناصر الصدام تلميذًا مقربًا للمصنف، ومن مدرسي الزيتونة النابهين، ومن كتاب المجلة الزيتونية المداومين. ولد سنة ١٩١٩ وتوفِّيَ سنة ١٩٩٠، عليه رحمة الله.

(٣) **المجلة الزيتونية**، المجلد ٥، الجزء ٦، جمادى الأولى/ مايو ١٩٤٤ (ص١٠٦-١١٠). وقال الصدام في خاتمة مقاله: «والرجاء ممن يقف على هاته العجالة إحقاقُ حقِّها وإبطالُ باطلها، داعيًا إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة، وفوق كلِّ ذي علم عليم.»

(٤) عن شعبة عن عبدالملك بن ميسرة قال: «سمعتُ طاوُوسًا عن ابن عباس رضي الله عنهما، أنه سئل عن قوله: ﴿إِلَّا ٱلۡمَوَدَّةَ فِي ٱلۡقُرۡبَىٰۗ﴾، فقال سعيد بن جبير: قربَى آل محمد ﷺ. فقال ابنُ عباس: عَجِلْتَ، إن النبي ﷺ لم يكن بطنٌ من قريش إلا كان له فيهم قرابة، فقال: «إلا أن تَصِلوا ما بيني =

وقتادة وعكرمة ومقاتل وطاووس والشعبي والسدي والضحاك. وهو الذي اقتصر عليه البخاري في كتاب التفسير، وعياض في الباب الأول من كتاب الشفاء.(١)

وعلى ذلك التفسير تكون «في» -من قوله تعالى: «في القربى»- تعليلية. ومما لا يشك فيه المضطلع بأسرار كلام البلغاء أن التعليلَ الذي يُستفاد بـ «في» غيرُ التعليل الذي يُستفاد بلام التعليل؛ لأن التعليل بـ «في» إنما هو معنًى عارضٌ لها متفرِّعٌ عن معنى الظرفية الأصلي فيها؛ فإن «في» قد تُستعار للظرفية المجازية. ومن صور تلك الظرفية المجازية أن تنزل علةُ الشيء وسببُه منزلةَ الظرف الواقعُ الشيءُ فيه، لِمَا في المجاز من الدقة والبيان. وذلك مقتضى العدول عن الحقيقة إلى المجاز، فلله در الشيخ صاحب البحث من تطرقه إلى بيان موجب العدول عن لام التعليل إلى حرف الظرفية.

أما ما ارتآه من إشعارِ حرف الظرفية بأضعف مما يشعر به حرفُ التعليل في التسبب فلا أشايعه عليه، ولا أحسبه مرادًا من استعمال العرب. ألا ترى قولَ الحماسي -وهو سبرة (بن عمرو) الفُقعسي- من شعراء الجاهلية:

= وبينكم من القرابة».» **صحيح البخاري**، «كتاب التفسير»، الحديث٤٨١٨، ص٨٥١. وانظر كذلك «كتاب المناقب»، الحديث٣٤٩٧، ص٥٨٨.

(١) قال القاضي عياض تعليقًا على قوله تعالى: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٨﴾﴾ [التوبة:١٢٨]: «أَعْلَم الله تعالى المؤمنين، أو العرب، أو جميع الناس - على اختلاف المفسرين مَن الـمُواجَهُ بهذا الخطاب - أنه بعث فيهم رسولاً من أنفسهم يعرفونه، ويتحققون مكانه، ويعلمون صدقه وأمانته؛ فلا يتهمونه بالكذب، وترك النصيحة لهم، لكونه منهم، وأنه لم يكن في العرب قبيلة إلا ولها على رسول الله ﷺ ولادة أو قرابة. وهو عند ابن عباس وغيره معنى قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِي ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الشورى:٢٣].» اليحصبي، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى: **الشفا بتعريف حقوق المصطفى** (بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢)، ص١٣.

نُحَابِي بِهَا أَكْفَاءَنَا وَنُهِينُهَا وَنَشْرَبُ فِي أَثْمَانِهَا وَنُقَامِرُ[١]

وقد كنتُ ذكرتُ في شرحي على الحماسة المسمى «فوائد الأمالي التونسية على فرائد اللآلي الحماسية»[٢] أن «في» للظرفية المجازية، أي: تحصل معاقرة الخمر ومعاطاة الميسر بأثمان تلك الإبل. فربما كان الأكثرُ للشرب، وربما كان الأكثر للقمار. والكلُّ مظروفٌ في أثمانها، فجعلها ظرفًا ليتطرق بذلك إلى إرادة إتلاف جميع أثمانها في ذلك. فالظرفيةُ على معنى باء السببية والمقصود هذا المسبب، وهو ما يرضيهم من الشراب والميسر. ولذلك لم يأت بـ «من» لئلا يُوهِمَ أنهم يشربون ويقامرون ببعض أثمانها، ويستبقون بعضها اكتنازًا، فهم يتعيرون بذلك.

ونظيرُ الظرفية قولُه تعالَى: ﴿وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ﴾ [النساء:٥]، أي ارزقوهم بها، ولم يقل منها، للإشارة إلى عدم التقتير عليهم في أموالهم، وإنما هي أسبابٌ لرزقهم وكسوتهم. فالمنظور إليه هو المسبَّب، والسبب تبعٌ لحال المسبب. ويكون التعريف في قوله تعالى: «القربى» تعريفَ الأجل، أي لأجل حقيقة القرابة بيننا. وهذا الوجهُ في معنى الآية هو الأنسب بالسياق؛ لأن الخطاب موجهٌ إلى المشركين، وكانوا عادَوْا النبي ﷺ، وتداعوا للتألب عليه، فناسب أن يُذَكَّروا بوشائج الأرحام. والتذكير بها سنةٌ عربية مألوفة، كما قال القتَّال الكلابي:

نَهَيْتُ زِيَادًا وَالْمُقَامَةُ بَيْنَنَا وَذَكَّرْتُهُ أَرْحَامَ سِعْرٍ وَهَيْثَمِ[٣]

---

(١) المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن: **شرح ديوان الحماسة** تحقيق عبدالسلام هارون (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٧١/ ١٩٥١)، ج١، ص٢٣٩.

(٢) طبع هذا الكتاب في العشرينيات من القرن العشرين الميلادي، ولم يعد طبعه حسب علمي.

(٣) الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد بن أحمد بن الهيثم القرشي الأموي: **الأغاني**، تحقيق قصي الحسين (بيروت: منشورات دار ومكتبة الهلال، ط١، ١٤٢٢/ ٢٠٠٢)، ج٨/ ٢٤، ص٤٩١؛ المرزوقي: **شرح ديوان الحماسة**، ج١، ص٢٠١. والقتّال الكلابي هو عبدالله أو عبيد بن مجيب بن المضرحي، وكان يكنّى بأبي الحسيب وأبي سليل، ولعل الصواب «شليل» وهي كنية =

وليس من مناسِبِ المقام أن يسألَهم مودةَ أهل بيته وأقاربه؛ لأن ذلك لا غَناءَ له في غرض الآية.

وأما **الوجه الثاني** في تفسيرها فليس بباطل؛ إذ قد قال به جمعٌ من التابعين، مثل عمرو بن شعيب وسعيد بن جبير وعلي بن الحسين، وذكره صاحب الكشاف،[1] ولم يذهب إليه أحدٌ من الصحابة، وإني أراه مرجوحًا وضعيفاً. وقد روى البخاري إنكارَ ابن عباس على سعيد بن جبير في تفسير الآية به،[2] ولم يعرج على ذكره عياضٌ في فصل وجوب البر بآل محمد ﷺ من كتاب الشفاء.

وعلى هذا الوجه يكون في قوله تعالى: «في القربى» حذفُ مضاف، أي: في ذوي القربى، وتكون «في» مستعملة في الظرفية المجازية بأن جعل أهلَ قرابة الرسول كالمكان لاستقرار المودة، كما صرح به في الكشاف.[3]

= جدّه المضرحي. أما لفظ «القتّال» فلقب غلب عليه لتمرده وفتكه. وهو شاعر إسلامي من بني عامر بن صعصعة، كان معاصرًا للراعي النميري والفرزدق وجرير في عصر الدولة المروانية. يمثل القتّال الكلابي حالةً متطرفة لمقاومة كل ما سنته الدولة من تنظيمات، كما يمثل الثورةَ على الاستقرار، ويمعن في حماية نقاء الدم بين أفراد القبيلة. وقد عكس في شعره أنواع الصراع الذي كانت تشهده البادية في عصره. فمن قصائده ما هو صورة للمنازعات القبلية، وخاصة بين بني جعفر وأبناء عمومتهم بني أبي بكر. ومنها ما هو صورة للصراع بين القتّال وقبيلته؛ إذ كانت تتخلى عنه لكثرة جرائمه حتى ليتمنى أحيانًا أنه لم يكن منتسبًا لها. كما يصور شعرُه الصراعَ بين الدم النقي والدم الدخيل، ولذلك كثر حديثُه عن كراهية الدماء، وكثر اعتزازه بأنه من نسل الحرائر. والمثل الأعلى في الشخصية لديه هو «الصعلوك». وقد ذكر له الأصفهاني (ج٨/ ٢٤، ص٤٩٠-٥٠٢) شعرًا كثيرًا في هذه المعاني. تُوُفِّيَ القَتّال الكلابي نحو ٦٦هـ.

(١) الوجه الثاني لمعنى الآية الذي إليه يشير المصنف هو كون المراد بالمودة في القربى موادة أهل قرابة الرسول ﷺ. الزمخشري: **الكشاف**، ج٤، ص٢١٣.

(٢) سبق ذكر كلام سعيد بن جبير وإنكار ابن عباس عليه.

(٣) الزمخشري: **الكشاف**، ج٤، ص٢١٣.

وقد ذكر بعضُ المفسرين في ترجيح كون هذا الوجه هو المراد من الآية حديثًا عن ابن عباس أنه قال: «لما نزلت هذه الآية قالوا: يا رسول الله من هؤلاء الذين أمر الله بمودتهم؟ فقال: «فاطمة وولدها».[(١)] وهذا الحديث شديدُ الضعف؛ لأن في سنده حسينًا الأشقر، وكان مشهورًا بالغلُوِّ في التشيع، وكان مع ذلك مجهولاً غيرَ مقبول الحديث.[(٢)] وأما ما يرمي إليه الكُميت في أبياته وشريح بن أوفَى العبسي[(٣)] في بيته، فإنما هو تقليدٌ لهذا التأويل في معنى الآية.

---

(١) المباركفوري، أبو العلا محمد عبدالرحمن بن عبدالرحيم: **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢/ ٢٠٠١) «كتاب تفسير القرآن عن رَسُولِ الله ﷺ»، شرح الحديث ٣٦٦٨، ج٩، ص٩٠-٩١.

(٢) وقد تباينت الأقوالُ في تعديله وتجريحه، فقال فيه يحيى بن معين: «لا ثقة، ولا مأمون»، وقال أبو زرعة الرازي: «منكر الحديث»، وقال أبو حاتم: «ليس بقوى»، وقال فيه البخاري: «فيه نظر» و«عنده مناكير». أما أحمد بن حنبل فقال مرة: «لم يكن عندى ممن يكذب»، وقال، حين ذكر له أنه صنف فى معائب أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب: «ليس هذا بأهل أن يُحدَّث عنه». وسئل يحيى ابن معين عن حديثه، فقال: «لا بأس به»، ثم سئل إن كان صدوقًا، فأجاب: «نعم، كتبت عنه». وقال الحاكم : «ليس بالقوى عندهم»، يعني عند أهل العلم بالحديث.

(٣) الكُميت هو الكميت بن زيد بن خُنيس بن مجالد بن وُهَيب الأسدي، لقبه أبو المستهل، وينتهي نسبه إلى مُضَر، وهو ابن أخت الشاعر الكبير الفرزدق. ولد في الكوفة سنة ٦٠هـ، وقضى شطرًا من صباه في مسقط رأسه، حيث تغذى فكره بما كان من ذكرى ثورة الحسين بن علي رضي الله عنه واستشهاده وبروح التمرد على حكم الأمويين. كان الكميت في مطلع حياته يعلّم الصبيان في مسجد الكوفة، ثم نبغ في الشعر حتّى أضحى من فحول الشعراء في عصره، وهو من أوائل شعراء الإسلام الذين جعلوا من الشعر أداة للتعبير عن آرائهم ومواقفهم السياسية، وكان ناطقًا بلسان الهاشميين في معارضتهم بني أمية، له ديوان مشهور بالهاشميات. تُوُفِّيَ الكميت بالكوفة في خلافة مروان بن محمد سنة ١٢٦/ ٧٤٤ بعد عام واحد من خلافته. **والعبسي** هو شريح بن أوفَى بن يزيد بن زاهر بن جزء، أدرك النبي ﷺ. كان من فرسان علي بن أبي طالب على ميسرة جيشه، قتل في معركة النهروان سنة ٣٨هـ. وأما أبيات الكميت التي يشير إليها المصنف فهي قوله:

طَرِبْتُ وَمَا شَوْقًا إِلَى الْبِيضِ أَطْرَبُ ... وَلاَ لَعِبًا مِنِّي وَذُو الشَّيْبِ يَلْعَبُ
وَلَمْ يُلْهِنِي دَارٌ وَلاَ رَسْمُ مَنْزِلٍ ... وَلَمْ يَتَطَرَّبْنِي بَنَانٌ مُخَضَّبُ
وَلاَ السَّانِحَاتُ الْبَارِحَاتُ عَشِيَّةً ... أَمَرَّ سَلِيمُ الْقَرْنِ أَمْ مَرَّ أَعْضَبُ؟ =

ثم لا حاجةَ بنا إلى التخليط الذي وقع فيه بعضُ المفسرين في ترجيح هذا التأويل بجلب الأدلة على وجوب مودة أهل قرابة رسول الله ﷺ؛[١] فإن إبطالَ كون ذلك مستفادًا من هذه الآية لا يوهم إبطالَه في نفسه، إذ لم يدع أحدٌ انحصارَ الدليل في هذه الآية.[٢]

وهنالك وجهٌ ثالث في تفسير الآية، هو أبعدُ الوجوه. فقد رُوِيَ عن ابن عباس والحسن البصري أن المعنى: إلا أن توادوا الله وتتقربوا إليه بالطاعة، فيكون المرادُ القربَى المجازية، أي: الموالاة وتطلُّب الرضا. ويكون التعريفُ للعهد، بقرينة من مقام الخطاب لا وجود لها في لفظ الآية.

وقد ذكر أبو بكر ابن العربي الوجوهَ الثلاثة، وقال إثرها: «وليس يبعد أن يكون الكلُّ معْنِيًا من الآية.»[٣] ويتعين أن يكون أراد مِنْ نفي الاستبعاد نفيَ

= وَلَكِـــنْ إِلَى أَهْـــلِ الْفَضَـــائِلِ وَالنُّهَـــى ... وَخَـــيْرِ بَنِـــي حَـــوَّاءَ وَالْخَـــيْرُ يُطْلَـــبُ
إِلَى النَّفَـــرِ الْبِـــيضِ الَّـــذِينَ بِحُـــبِّهِمْ ... إِلَى اللهِ فِـــيمَا نَابَـــنِي أَتَقَـــرَّبُ
بَنِـــي هَاشِـــمٍ رَهْـــطِ النَّبِـــيِّ فَـــإِنَّنِي ... بِهِـــمْ وَلَهُـــمْ أَرْضَى مِـــرَارًا وَأَغْضَـــبُ
خَفَضْـــتُ لَهُـــمْ مِنِّـــي جَنَـــاحَيْ مَـــوَدَّةٍ ... إِلَى كَنَـــفٍ عِطْفَـــاهُ أَهْـــلٌ وَمَـــرْحَبُ
وَكُنْـــتُ لَهُـــمْ مِـــنْ هَـــؤُلاَءِ وَهَـــؤُلاَ ... مُـــحِبًّا، عَلَـــى أَنِّـــي أُذَمُّ وَأُقْصَـــبُ
وَأُرْمَـــى وَأَرْمِـــي بِالْعَـــدَاوَةِ أَهْلَهَـــا ... وَإِنِّـــي لأُوذَى فِيـــهِمْ وَأُؤَنَّـــبُ

الأصفهاني: **الأغاني**، ج٦/ ١٧، ص٣٠٦-٣٠٧. ولم أهتد إلى ما أشار إليه المصنف من شعر شريح.

(١) انظر مثالاً لذلك في ابن كثير: **عمدة التفسير** وهو **مختصر تفسير القرآن العظيم** لابن كثير، صنعة الشيخ أحمد محمد شاكر، تحقيق أنور الباز (المنصورة/ مصر: دار الوفاء، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، ج٣، ص٢٥٤-٢٥٦.

(٢) قال ابن كثير في هذا المعنى: «والحق تفسير الآية بما فسرها به الإمام حَبرُ الأمة، وترجمان القرآن، عبد الله بن عباس كما رواه البخاري، ولا ننكر الوصاةَ بأهل البيت، والأمرَ بالإحسان إليهم واحترامهم وإكرامهم، فإنهم من ذرية طاهرة، من أشرف بيت وجد على وجه الأرض، فخرًا وحسبًا ونسبًا، ولا سيما إذا كانوا متبعين للسنة النبوية الصحيحة الواضحة الجلية.» **عمدة التفسير**، ج٣، ٢٥٤. أما ما أشار إليه من تفسير ابن عباس للآية فقد ذكرناه في حاشية سابقة.

(٣) ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله: **عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي**، تحقيق جمال مرعشلي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧/ ١٩٩٧)، «كتاب التفسير»، ج٦/ ١٢، ص٩٣-٩٤.

استبعادٍ يقتضي البطلان، بحيث يكون احتمالاً لا يسمح به لفظُ الآية، وليس يعني به استواءَ الوجوه الثلاثة في التبادر من الآية. وكيف وهو بصدد شرح الخبر الذي أخرجه الترمذي عن ابن عباس أنه أنكر على سعيد بن جبير تفسيره الآية بالوجه الثاني وفسرها ابن عباس بالوجه الأول؟

وأما الاستثناء الواقع في قوله: «إلا المودة»، فهو منقطعٌ على جميع الوجوه؛ لأن المودة ليست بأجر. فالاستثناءُ في معنى الاستدراك، وقد استُعمِلت أداةُ الاستثناء في معنى أداة الاستدراك. ولذلك جعل العلماءُ الاستثناءَ في مثله منقطعًا، ثم فسروه بأنه على ادعاء أنه إن كان أجرٌ فهذا هو أجري. ويُسمَّى هذا الاستعمالُ في اصطلاح الأدباء تأكيدَ المدح بما يشبه الذم، وهو معدودٌ في المحسِّنات البديعية بهذا الاسم وبضده، وهو تأكيدُ الذم بما يشبه المدح.

وقال العلامة التفتازاني: «الأجدر أن يُسمَّى تأكيدَ الشيء بما يشبه نقيضَه.»(١) وأنا سَمَّيتُه في كتاب «موجز البلاغة»(٢) تأكيدَ الشيء بما يشبه ضدَّه، توسعةً في التسمية، لئلا يختص بالنقيض. ثم أرى أنه يتعين في مثل هذا الاستثناء أنه إن وقع في مقام تُعتبر في مثله المحسناتُ فليسمَّ استثناءً ادعائيًّا، كما سَمَّى البلغاءُ بعضَ أنواع القصر قصرًا ادعائيًّا، وإن كان عريًّا عن قصد التحسين سُمِّيَ استثناءً منقطعاً. وللأديب تتبعُ فروقه، وتعيينُ صوبه من شيم بروقه(٣).

---

(١) جاء ذلك خلال كلامه على المحسنات المعنوية في علم البديع من شرحه على تلخيص المفتاح. والقول المنسوب للتفتازاني ليس موجودًا بحرفه، وإنما يبدو أن المصنف ساقه بتصرف. انظر التفتازاني، سعدالدين مسعود بن عمر: **المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم**، تحقيق عبدالحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢/ ٢٠٠١)، ص٦٧٢-٦٧٦.

(٢) انظر الرسالة المذكورة في المحور الرابع من هذا المجموع الخاص باللغة والأدب.

(٣) أي تحديد اتجاهه من النظر في مظاهره. والصَّوْبُ: المطر، يقال: شام السحابَ والبرق، أي: نظر إليه يتحقق أين يكون مطرُه.

المهدي المنتظر[١]

[مقدمة]:

طالعتُ في مجلة «هدى الإسلام» الغراء في عددها التاسع من سنتها الثالثة اقتراحًا من الأستاذ الفاضل السيد حسن إبراهيم موسى يدعو فيه صاحبَ المجلة أن يلتمس مني إبانةَ رأيي في مسألتين: حديث «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[٢] وأحاديث ظهور المهدي.

ورأيتُ الفاضلَ السيد صاحب المجلة يعزز ذلك الاقتراح، ويمتح من تمادي ما ينتزعه من العذب القراح، فأسأل من الله الذي حسَّن بي ظنَّهما الإعانةَ على تحصيل ما يُقنعهما. فأما حديث: «شفاعتي لأهل الكبائر»، فإني أرجئ الجوابَ عنه إلى ما بعد.[٣] وأما الآثار المروية في مجيء المهدي، فالخوض فيها أَوْلَى. فنجعل الآخرَ ما له تعلقٌ بالآخرة، والأولَ ما تعلق بالأُولَى.

[مكانة حديث المهدي من تعاليم الإسلام]:

إن واجباتِ الدين ترجع إلى ثلاثةِ أنواع: اعتقاداتٍ وأعمالٍ وآداب. وإن التصديقَ بظهور المهدي في آخر الزمان لا ينزوي تحت تلك الأنواع؛ إذ ليس هو من

---

(١) لم يتسن لنا الوصول إلى معرفة عدد مجلة «هدى الإسلام» الذي نشر فيه المقال ولا تاريخه، وقد اعتمدنا في ضبط نصه على كتاب «تحقيقات وأنظار» الذي سلفت الإشارة إليه. وقد شعرنا ببعض اضطراب فيه، فقومناه حسب ما أدى إليه الفهم طلبًا لاستقامة المعنى ووضوحه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) انظر ذلك في المقال السابق بعنوان «شفاعة محمد ﷺ».

الأمور التي يجب اعتقادُها في ضمن العقيدة الإسلامية، فسواءٌ على المسلم أن يعتقد ظهورَ المهدي أو يعتقد عدم ظهوره.

وليس العلمُ بذلك من قبيل العلم الواجبُ طلبُه على الأعيان، ولا على وجه الكفاية، بحيث إذا قام به البعضُ سقط عن الباقين؛ إذ ليس العلم بذلك راجعًا إلى الإيمان بالله ورسله واليوم الآخر، ولا إلى ما يتبع ذلك مما يترتب عليه تحقيقُ وصف الإيمان عند طوائف المسلمين أو عند بعضهم.

ولا هو من الأمور العملية؛ إذ ليس بعمل كما هو واضح، ولا يترتب عليه اختلافُ أحوال الأعمال الإسلامية. ولا هو من الأمور الراجعة إلى آداب الشريعة التي يجب التحلي بها والتخلي عن أضدادها، كأن يحب المسلم لأخيه ما يحب لنفسه، وأن يجتنب الكبر والحسد والغيبة ونحوها.

فإذا خلا من الاندراجِ تحت واحدٍ من هذه الأنواع الثلاثة من أمور الدين، تبين أنه ليس مِمَّا يتعيَّن على المسلمين العلمُ به واعتقادُه، وتمحَّض لأن يكون مسألةً علمية من المسائل التي تتعلق بالمعارف الإسلامية التي يُؤْثَرُ في شأنها خبرٌ عن رسول الله ﷺ أو عن سلف علماء الأمة. فهي بمنزلة الخوض في حديث موسى والخضر،[1] أو في حديث ذي السويقتين من الحبشة الذي يخرب الكعبة حجرًا

(١) عن ابن عباس أنه «تمارى هو والحُرُّ بن قيس بن حصن الفزاري في صاحب موسى، قال ابن عباس: هو خَضِر، فمر بهما أُبَيُّ بن كعب، فدعاه ابن عباس فقال: إني تماريت أنا وصاحبي هذا في صاحب موسى، الذي سأل السبيل إلى لُقِيِّه، هل سمعت رسول الله ﷺ يذكر شأنه؟ قال: نعم، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «بينما موسى في ملأ من بني إسرائيل، جاءه رجل فقال: هل تعلم أحدًا أعلم منك؟ قال: لا، فأوحى الله إلى موسى: بلى، عبدُنا خَضِرٌ، فسأل موسى السبيلَ إليه، فجعل له الحوت آيةً وقيل له: إذا فقدت الحوتَ فارجعْ فإنك ستلقاه، وكان يتَّبعُ أثرَ الحوت في البحر، فقال لموسى فتاه: أرأيتَ إذ أوينا إلى الصخرة فإني نسيت الحوت، وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره، قال [موسى]: ذلك ما كنا نبغي، فارتدَّا على آثارهما قصصًا، فوجدا خضرًا، فكان =

حجرًا،[1] أو في أشراط الساعة، أو نحو ذلك مما يبحث عنه علماءُ الأثر رواية ودراية؛ بمعنى أن يكون الخوض فيها خوضًا علميًّا لتوسيع المعرفة والتحقيق والتمحيص للعلوم الإسلامية لِمَنْ تفرغ لذلك، ولا يكون من متناول عامة المسلمين إذ ليسوا بمظنة السلوك في تلكم المسالك. وإنما اشتبه هذا المبحثُ على بعض الناس بالمسائل الاعتقادية لسببين:

أحدهما: أنه لما كان متعلَّقُ هذا المبحث راجعًا إلى التصديق بوقوع شيء أو عدم وقوعه، كان محلُّه الاعتقاد والعقل، وكان من الواضح أنه ليس بعمل ولا أدب، فأشبه المسائلَ الاعتقادية. ولكن شتَّان بين كونِ الشيء من مطلق المدركات بالعقل وحاصلاً اطمئنانُ القلب بوقوعه أو عدم وقوعه، وبين كونه من خصوص ما يجب اعتقادُه شرعًا لتعلقه بتقوُّم حقيقة الإيمان والإسلام أو توقُّفِهما عليه.

وبعد هذا، فالواجب التنبيهُ إلى أن هذا المعلومَ لو أن داخلاً في العقيدة الإسلامية التي يُطالَب المؤمنون بها بإثباتها، لَمَا كفى في إثباته أخبارُ الآحاد؛ لأن الاعتقاد الديني مِمَّا يُطلب فيه القطعُ واليقين، والقطع واليقين لا يحصل في مثل الأمور الاعتقادية إلا بأحد أمرين: البرهان العقلي، والخبر الشرعي القطعي، وهو ما كانت نسبتُه إلى الشرع قطعية، وهو الخبر المتواتر، مثل القرآن وأخبار الرسول المتواترة بالنسبة لعصر الصحابة، ثم كانت دلالتُه على المراد منه قطعية أيضًا، كإيجاب الصلاة وتحريم السرقة، إذ قد يكون الخبرُ مقطوعًا بصدوره من الله أو رسوله، ولكن معناه

= من شأنها الذي قص الله في كتابه».» **صحيح البخاري**، «كتاب العلم»، الحديث٧٤، ص١٧-١٨. وقد أورده البخاري بألفاظ متقاربة وزيادات في: «كتاب أحاديث الأنبياء»، الحديثان ٣٤٠٠-٣٤٠١، ص٥٦٩-٥٧٠؛ «كتاب التفسير»، الأحاديث ٤٧٢٥-٤٨٢٧، ص٨١٨-٨٢٢؛ «كتاب التوحيد»، الحديث٧٤٧٨، ص١٢٨٨. وانظر كذلك **صحيح مسلم**، «كتاب الفضائل»، الحديث٢٣٨٠، ص٩٢٨-٩٣١.

(١) انظر في ذلك **صحيح البخاري**، «كتاب الحج»، الحديثان١٥٩٥-١٥٩٦، ص٢٥٩؛ **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، الحديث٧٠٥٣، ج١١، ص٦٢٨-٦٢٩.

ليس مقطوعًا به؛ إذ لم يكن من قبيل النصِّ بل كان من قبيل الظاهر الذي يحتمل معنيين: أحدهما راجح، أو من قبيل المجمل الذي يحتمل معنيين على السواء. وهذا كثير، تجد أمثلتَه فيما اختلف علماء الأمة في المراد منه من آيات القرآن.

وليس بين أيدينا الآن من المتواتر غيرُ القرآن، وما هو معلومٌ من الدين بالضرورة. وأما الأحاديث المتواترة، فقد قال علماؤنا: ليس في السنة متواتر، لتعذر وجود العدد الذين يستحيل تواطؤهم على الكذب في جميع عصور الرواة بيننا وبين رسول الله ﷺ. وإنما أكثرُ الأحاديث رواةً لا يعدُو أن يكون من المستفيض، كما تقرر في أصول الفقه.

[مذاهب العلماء في المهدي] :

من أجل ذلك لا تجد علماءَ أصول الدين مشتغلين بهذه المسألة، إلا أنك تجد في بعض كتبهم ما يشير إليها في أثناء الكلام على مسائل الإمامة التي ألحقوها بمسائل أصول الدين، وما هي منها كما قال إمام الحرمين في الإرشاد؛[1] لأن مسائل الإمامة قد اختلفت في معظمها فرقُ المسلمين. وكان خلافُهم فيها سببًا في تفسيق بعضهم بعضًا وتكفير بعضهم بعضًا، فأشبهت الخلافَ في أصل الاعتقاد الموجب لامتشاق الحسام، والتهمة بالخروج عن دائرة الإسلام، كما فعل الحروريةُ والأزارقة في قولهم: «لا حكم إلا لله.» وإذا تقصَّيْنا أقوالَ المثبتين للمهدي وجدناها ترجع إلى مذهبين:

أحدهما -وهو الأشهر- مذهبُ الإمامية، يقول بأن المهدي الذي يخرج في آخر الزمان هو موجودٌ من قبل، وهو مختف. وهذا المذهب قد تصدَّى أصحابُنا إلى رده بما لخصه النسفي في عقيدة أهل السنة إذ قال: «ثم ينبغي أن يكون الإمام ظاهرًا، لا مختفيًا ولا منتظراً.» قال التفتازاني في شرحه: «وأنت خبير بأن اختفاء الإمام يساوي عدمَه

---

(١) الجويني: **كتاب الإرشاد**، ص٣٤٥. قال إمام الحرمين: «الكلام في الباب ليس من أصول الاعتقاد، والخطر على مَنْ يزل فيه يُربي على الخطر على مَنْ يجهل أصلَه.»

في عدم حصول الأغراض المطلوبة من وجود الإمام، وأن خوفه من الأعداء لا يوجب الاختفاءَ بحيث لا يوجد منه إلا الاسم. بل غايةُ الأمر أن يوجب اختفاءَ دعوى الإمامة، كما كان آباؤه الذين كانوا ظاهرين في الناس ولا يدعون الإمامة.»[١]

المذهب الثاني مذهب القائلين بخروج المهدي آخرَ الزمان، من غير دعوى أنه موجود الآن، ولا أنه مختف. وهذا قد قال به بعضُ أهل السنة وبعض الصوفية استنادًا للآثار المروية دون تمحيص، وذلك مما لصق بهم من أقوال الرافضة والإمامية حين اختلط العلم. وليس اعتقادُهم ذلك بشيء عظيم إذ رضوه لأنفسهم؛ فإن اعتقادَ مجيئه واعتقاد عدم مجيئه سواء.

فإن قال قائل: يترتب على تحقيق أمره عملٌ إسلامي، وهو وجوب اتباعه عند ظهوره. قلت: لهذه النزعة اختلف المختلفون، وهم في غفلة يعمهون. فإن سمات الإمام الذي يجب اتباعُه لا يتوسمها المتوسمون بملامح وجهه ولا باسمه واسم أبيه، ولا بخفق أعلامه ولا بأفق ظهوره، فإن جميعَ ذلك يمكن تلبيسُه وادعاؤه باطلاً، كما وقع غيرَ مرة.

إن الله بين لعلماء الأمة أحكامَ الملة بالقواعد والشروط، فأغنى عن وضع الملامح والرموز. فإمامُ العدل الذي تجب طاعتُه والدخولُ في حزبه وأنصاره، هو الذي استكمل شروطَ الإمامة والقدرة على حماية البيضة في وقت الحاجة إلى ذلك، فتجتمع على أهليته الأمةُ ويأمن الناسُ أن تصيبهم من خروجه فتنة. فإن هو كان كما شرطت الشريعةُ البيضاء النقية، فهو في غِنًى عن الأخبار الملفقة والرموز الجبرية. وإلا فخير له أن يختبئ في جحره كالخنفساء في الشتاء، وأن يستزيد على ما أحضر له من عسل وماء، فلا يزال عاكفًا على مزج واحتساء إلى أن يفعل الله به ما يشاء.[٢]

---

(١) التفتازاني، سعدالدين: **شرح العقائد النسفية**، تحقيق أحمد حجازي السقا (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٨/ ١٩٨٨)، ص٩٨.

(٢) أشرت بهذا إلى الصورة التي يتخيلها القائلون باختفاء المهدي المنتظر، وسيأتي ذكرُها في شعر إسماعيل الحميري. - المصنف.

كيف نشأ القول بالمهدي المنتظر؟

نبتت قصةُ المهدي من عصف هشيم قصة الإمام المنتظر عند الشيعة، وأصلُ ذلك كله أن شيعة الهاشميين لَـمَّا أخفقوا في دعوتهم بعد تنازل سيدنا الحسن ثم بعد مقتل سيدنا الحسين رضي الله عنهما، وبعد استتباب الأمر لبني أمية، وعلموا أن قوةَ العرب أصبحت مع بني أمية لأسباب جمة ليس هذا محلَّ بسطها، وأيِسُوا من نَوَال المقصود بالعصبية العربية، تفرقوا في البلاد على حنقٍ وغيظ، ودبروا لنجاح دعوتهم بالسعي إليها من ناحية التأثير الديني وبالسعي إلى تكوين عصبية عجمية.

وقد علموا أن المسلمين كلَّهم من عرب وعجم لم يزالوا بإيمان صحيح وتعلق بدينهم، وشأنُ أهل الدعوات السياسية أن يتوسَّلوا لترويج أعمالهم بين العامة بالوسائل الاعتقادية لعلمهم بأن عقول العامة تقصر عن إدراك الأدلة العقلية وعن توسم عواقب الأمور، ويتوسَّلوا تلقيَهم الأشياءَ المنسوبة إلى الدين بمزيد الاعتبار من دون تأمل ولا إقامة برهان، لثقتهم بأن ما يجيء في الدين هو أمر مقطوع بصدقه، سواء اطلعنا على دليله أم لم نطلع.

فأصحابُ الدعوة يسربون دعوتَهم للعموم من مسارب الاعتقاد الديني، وإنما تظهر مقدرةُ الدعاة في تمويه دعوتهم بطلاء الأمور الدينية حتى لا يشكَّ العمومُ في أن ما يدعونهم إليه هو من الدين، ولا حظَّ فيه لنفوس طالبيه. ويعززون ذلك بما يختلقونه منسوبًا إلى أَثَارة علم الأولين المنبئة بأن عاقبةَ الظفر والنجاح تكون لهم حتى يكونوا في سعيهم على قوة أقل من النجاح،(١) فيحصل لهم اليقينُ بأنهم قد نجحوا في العاجلة والآجلة.

وقد يجمع الدعاةُ في الصيغة الواحدة بين الأمرين، فينتحلون أخبارًا معزوة للرسول ﷺ على أنها مما أخبر عنه الرسول من علم الغيب المقطوع بوقوعه،

---

(١) لم يتبين لنا وجهُ المراد في قوله: «حتى يكونوا في سعيهم على قوة أقل من النجاح»، وربما حصل تصحيفٌ في الكلام.

فيحصل بذلك أثران في مؤثر واحد. ومن شأنهم فيما يصنعونه من الأخبار أن يدُسُّوا فيها ذكرَ أمارات تناسب زمانَهم، أو حالَهم، أو أنسابَهم، أو مواطنَهم، أو اسمَ أحد من أئمتهم، ليتبين كونُهم المقصودَ من ذلك الخبر، فإن أعوزهم ذلك لقَّبوا بعضَ دعاتهم بألقاب تواطئ ما سبق من الأخبار.

[أنواع الآثار المروية في المهدي]:

ولقد تصفحنا أنواعَ ما يعدونه لهذا الغرض، فإذا هي ثلاثة أنواع:

النوع الأول: آثارٌ مروية يرجعونها إلى رسول الله ﷺ.

النوع الثاني: أخبارٌ غيبية يكتبونها بأيديهم، ويَعْزُونَها لِمَنْ يُنسب إليه الكشفُ أو التنبؤ بالغيب، ثم يثبتونها في العامة ويعبرون عنها بالأجفار؛ لأنها تُكتب في رق جفر - وهو الصغير من أولاد المعز.

النوع الثالث: أخبار اضطهاد فيها مبالغاتٌ أو مختلقةٌ من أصلها، من شأنها أن ترقِّقَ قلوبَ سامعيها على الجانب المضهود، علمًا بأن النفوس تميل إلى الضعيف وإن ابتدأ بالظلم، وأن النفوس تتأثر بالشيء المشاهد، ولا تلتفت إلى ما غاب عنها بتعاهد.

فإن تحققت أمانيهم من هذه الثلاثة فذاك، وإن خابت اختلقوا أخبارًا يحيون بها لأنصارهم الأملَ ويدفعون بها عنهم الفشل حتى يعود نهوضُهم بعد دهشة الانهزام، وحتى لا تنقطع آمالُهم في مستقبل الأيام. لما سُقِط في أيدي شيعة الهاشميين كما قلنا، جعلوا الأمرَ لِمَنْ بقي من أبناء أمير المؤمنين سيدنا علي ﷺ، وهو السيد محمد الملقب بابن الحنفيَّة،(١) وزعم غلاتُهم أنه لم يمت ولا يموت حتى ينصر

---

(١) هو أبو القاسم محمد بن علي بن أبي طالب، الهاشمي القرشي، من آل البيت. أمه خولة بنت جعفر الحنفية، وينسب إليها تمييزًا له عن أخويه الحسن والحسين، ويكنى أبا القاسم، حيث أذن النبي ﷺ لولد من علي بن أبي طالب أن يسمى باسمه و يكنى بكنيته. ولد في خلافة عمر بن الخطاب سنة إحدى وعشرين للهجرة، كان ورعًا، واسع العلم، ثقة. له عدة أحاديث في =

ينصر دين الله، ولأنه مختفٍ بغار في جبال رضوى، ولقبوه بالمهدي. وقد قال في ذلك شاعرُ الشيعة إسماعيل الحميري:(١)

أَلاَ إِنَّ الأَئِمَّةَ مِنْ قُرَيْشٍ ... وُلاَةَ الْحَقِّ أَرْبَعَةٌ سَوَاءُ
عَلِيٌّ وَالثَّلاَثَةُ مِنْ بَنِيهِ ... هُمُ الأَسْبَاطُ لَيْسَ بِهِمْ خَفَاءُ
فَسِبْطٌ سِبْطُ إِيمَانٍ وحِلْمٍ(٢) ... وَسِبْطٌ غَيَّبَتْهُ كَرْبَلاَءُ(٣)
وَسِبْطٌ لاَ يَذُوقُ المَوْتَ حَتَّى ... يَقُودَ الْخَيْلَ يَقْدُمُهَا اللّوَاءُ(٤)
تَغَيَّبَ لاَ يُرَى فِينَا زَمَانًا ... بِرَضْوَى عِنْدَهُ عَسَلٌ وَمَاءُ(٥)

= الصحيحين. شارك في معارك الجمل وصفين على الرغم من صغر سنه. تُوُفِّيَ في المدينة في المحرم سنة ٨١هـ عن عمر يناهز الستين سنة، وصلَّى عليه أبان بن عثمان بن عفان، ودفن بالبقيع.

(١) هو شاعر من شعراء العصر العباسي، اسمه إسماعيل بن محمد بن يزيد الحميري. كان أبواه إباضيين، ثم صار هو شيعياً. وله ديوان شعر في فضائل علي وآله مملوء بالأوهام. - المصنف. وُلد السيد الحميري سنة ١٠٥هـ، ويُروى أنّ أبويه كانا إباضيّين. انتقل منذ صباه إلى مذهب الكيسانيّة، وهم أصحاب المختار بن أبي عبيد الذين يدّعون إمامة محمّد ابن الحنفية، أخي الإمامين الحسن والحسين ابني علي بن أبي طالب ﷺ، ثمّ انتقل إلى مذهب الإمامية على يد الإمام جعفر الصادق بن محمد الباقر. كان الحميري شاعرًا مطبوعًا، وظف شعره في الدعاية لآل البيت. مدح آل هاشم عامّة، ومدح الإمام عليّ بن أبي طالب وأبناءه خاصّة. قال أبو الفرج بعد أن ذكر أن السيد الحميري كان «شاعرًا متقدمًا مطبوعًا» وأنه من أكثر الناس شعرًا: «وإنما مات ذكره وهجر الناس شعره لما كان يُفرط فيه من سب أصحاب رسول الله ﷺ وأزواجه في شعره ويستعمله من قذفهم والطعن عليهم.» وقال عنه بشّار بن برد: «لولا أنّ هذا الرجل شُغل بمدح بني هاشم لشَغَلَنا، ولو شاركنا في مذهبنا لأتْعَبَنا»، يعني في فنون الشعر الأخرى بمنافستهم فيها. **الأغاني**، ج٣/ ٧، ص١٦٨ و١٧٣.

(٢) يعني سيدنا الحسن. - المصنف.

(٣) يعني سيدنا الحسين. - المصنف.

(٤) يعني السيد محمد ابن الحنفية. - المصنف.

(٥) رَضْوَى (بفتح الراء) جبل جهينة قرب ينبع، وهو كثير الشعاب صعب المسالك. - المصنف. الأصفهاني: **الأغاني**، ج٣/ ٧، ص١٧٨-١٧٩. ذكرها الأصفهاني في أخبار السيد الحميري وقال: «وهذه الأبيات بعينها تُرْوَى لكُثَيِّر عزة، ذكر ذلك ابن أبي سعيد.» هذا والبيت الأخير ليس من =

وله في استبطاء خروج المهدي المختفي أبياتٌ منها:

أَلاَ قُـــلْ لِلْـــوَصِيِّ فَـــدَتْك نَفْـــسِي أَطَلْـــتَ بِـــذَلِكَ الجَبَـــلِ المُقَامَـــا[1]

وقال جمهورُ الشيعة الإمامية: إن للسيد الحسن العسكري ولدًا اسمه محمد، وإنه اختفى صغيرًا، وإنه لا يموت، وإنه المهدي المنتظر، وإنه سيخرج فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً. وفي اعتقادهم أنه لا يصلح جميعُ الناس حتى يخرج المهدي، وأنه لا يخرج حتى تمتلئ الأرض جوراً.

= ضمن المقطوعة التي أثبتها في كتابه. وقد ساق ابن قتيبة هذه الأبيات مع اختلاف في بعض ألفاظها ونسبها إلى كُثَيِّر عزة. الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة: **كتاب عيون الأخبار**، تحقيق لجنة بدار الكتب المصرية (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ط١، ١٩٩٦)، ج٢، ص١٤٤-١٤٥. وكذلك نسبها لكثيِّر الإمام أبو الحسن الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ص٢٢؛ والبغدادي، عبدالقاهر: **الفرق بين الفرق**، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، ١٤١٦/ ١٩٩٥)، ص٤١، ومن الراجح أنه في ذلك تبع للأشعري. وتابعهما ابن كثير. الدمشقي، إسماعيل بن عمر ابن كثير: **البداية والنهاية**، تحقيق عبدالله التركي (الرياض: دار عالم الكتب، ١٤٢٤/٢٠٠٣)، ج١٢، ص٣١٣-٣١٤. وذكر ابن خلدون الأبيات دون أن ينسبها. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد: **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق درويش الجويدي (صيدا/ بيروت: المكتبة العصريّة، ١٤١٥/ ١٩٩٥)، ص١٨٥. وأثبت القصيدةَ كاملة (ثلاثة عشر بيتًا) الدكتور إحسان عباس ضمن الأبيات المنحولة لكثير. **ديوان كُثَيِّر عزَّة**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٣٩١/ ١٩٧١)، ص٥٢١. وانظر تعليقه عليها وعلى خمسة أبيات أخرى (ص٥٢٢). وأضرب عن ذكرها عدنان زكي درويش في تحقيقه لديوان كثير الصادرة طبعته سنة ١٩٩٤ عن دار صادر ببيروت.

(١) هذا البيت من مقطوعة من ثمانية أبيات ذكرها الأصفهاني في أخبار كثير عزة ونسبها للحميري، وساق بعدها الأبيات الخمسة التي ذكرها المصنف من قبل ناسبًا إياها إلى كُثَيِّر. **الأغاني**، / ٩، ص٥٢٢-٥٢٣. وأورده البغدادي ضمن ستة أبيات منسوبة لكثير، **الفرق بين الفرق**، ص٤٢-٤٣. وذكرها ابن قتيبة دون نسبة، ثم قال: «وقال بعض شعراء الرافضة في محمد ابن الحنفية». **عيون الأخبار**، ج٢، ص١٤٤. كما نسب ابن كثير المقطوعة للسيد الحميري. **البداية والنهاية**، ج١٢، ص٣١٥. وهي في **ديوان السيد الحميري**، تحقيق نواف الجراح (بيروت : دار صادر، ١٩٩٩)، ص٣٧٩.

واتفق جمهورُ علماء الأنساب على أن السيد الحسن العسكري ليس له ولد. ومن اللطائف في هذا المقام، الجارية مجرى الإفحام، ما وقع لأبي الفتح المقدسي الشافعي(١) مع أحد رؤساء الشيعة الإمامية؛ فإن الشيعي أخذ يشكو فسادَ الخلق وأن الأمر لا يصلح إلا بخروج المهدي المنتظر. فقال له المقدسي: هل لخروجه ميقات معلوم؟ قال الشيعي: نعم، له ميقات معلوم. قال المقدسي: متى يكون؟ قال الشيعي: إذا فسد الخلق كلُّهم. قال المقدسي: فلماذا تكونون سببًا في حرمان الأمة من خروجه، قد فسد جميعُ الناس إلا إياكم، فلو فسدتم واتبعتم مذهبَنا لخرج المهديُّ للناس. فلماذا لا تطلقوه من سجنه؟ فأُفْحِم الشيعي.(٢)

تلقف السامعون قصةَ الإمام المنتظر، فرام كلُّ قائمٍ بدولة أن يدخل تحت مظلتها، ويجعل أخبارَها مطابقة لنزعته. فإن هو روج ذلك بين طوائف من الناس، قلب تلك المظلةَ راية، مبرزًا للناس نحلته، ومؤيدًا رأيه. وقد قلت آنفًا: إن من شأن الذين يصنعون أخبار المهدي أن يدسُّوا فيها ذكرَ أماراتٍ تناسب حالَهم، أو صفاتِهم، أو أسماءهم، أو مواطنَهم.

وربما ارتقوا إلى التصريح بأسماء بعض دعاتهم، فإن أعوزهم ذلك جعلوا للداعي لقبًا يناسب انطباقَ ما سبق من مرويِّ الأخبار إن كانت الأخبارُ سابقةً لوقت ظهورهم. فقد صنع أصحابُ الدعوة الهاشمية في خراسان حديثًا عن ابن مسعود قال: «بينما نحن جلوسٌ عند رسول الله، إذ أقبل فتيةٌ من بني هاشم، فلما رآهم رسولُ الله ذرفت عيناه وتغير لونُه. قال: فقلت: ما لنا نرى في وجهك شيئًا نكرهه؟ فقال: إنا أهلَ البيت اختار الله لنا الآخرةَ على الدنيا، وإن أهل بيتي سيلقون

(١) هو نصر بن إبراهيم النابلسي المقدسي، إمام الشافعية في عصره، وصاحب التصانيف القيمة. توفِّيَ سنة ٤٩٠هـ. - المصنف.

(٢) أورد هذه الحكاية الشاطبي، ولم أجدها فيما اطلعت عليه من مصنفات ابن العربي، بما في ذلك أحكام القرآن، وقانون التأويل، والعواصم من القواصم. فانظرها في الشاطبي: **الاعتصام**، ج١، ص١٠٧.

بعدي بلاءً وتشريدًا، حتى يأتِيَ قومٌ من قبل المشرق معهم راياتٌ سود، فيسألون الخير فلا يعطونه، فيقاتلون وينصرون» إلخ.[1]

انظر إلى كلمة «تشريد» المنطبقة على المستعصين من بني هاشم بخراسان، وإلى كلمة «من المشرق»؛ فإن بلادَ فارس شرق بلاد العرب، وإلى «الرايات السود»، فإنها شعارُ أصحاب الدعوة الهاشمية المتمحضة بعد في العباسية.

وقريبٌ من هذا جميعُ الآثارِ المروية في أن المهدي من أبناء العباس، وأن الحقَّ معه، ومع أصحاب الرايات السود، ومع الخارجين من المشرق أو من بلادٍ مصرَّحٍ بأسمائها من بلدان فارس. فقد كان محمد بن عبدالله بن الحسن المثنى[2] بالمدينة يتطلع إلى الخلافة، ويُزعم أن أبا جعفر المنصور بايعه بها في مكة في آخر مدة مروان

(١) ولفظ الحديث بتمامه: «إنا أهلُ بيتٍ اختار الله لنا الآخرةَ على الدنيا، وإن أهل بيتي سيلقون من بعدي بلاءً وتشريدًا وتطريدًا، حتى يأتِيَ قومٌ من قبل المشرق معهم راياتٌ سود، فيسألون الحقَّ فلا يُعطَوْنه، فيقاتلون فينصرون فيعطَوْن ما سألوا، فلا يقبلونه حتى يدفعوها إلى رجل من أهل بيتي، يواطئ اسْمُه اسْمِي واسمُ أبيه اسمَ أبي، فيملك الأرضَ فيملؤها قسطًا وعدلاً كما ملؤوها جورًا وظلماً. فمن أدرك ذلك منكم أو من أعقابكم فلْيَأْتِهِمْ ولو حبوًا على الثلج؛ فإنها راياتُ هدى.» البرهان فوري، علاء الدين المتقي بن حسام الدين الهندي: **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، نشرة بعناية بكري حيَّاني وصفوة السقا (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٥، ١٤٠٥/ ١٩٨٥)، «كتاب القيامة من قسم الأقوال»، الحديث٣٨٦٧٧، ج١٤، ص٢٦٧-٢٦٨.
استدراك: وأخرج الحديث ابن ماجه (٤٠٨٢)، وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط: حديث منكر ويشبه أن يكون موضوعاً. انظر تمام تخريجه وتنقيده «السنن» لابن ماجه: ٥/ ٢٠٩-٢١٠، طبعة الرسالة العالمية - الناشر.

(٢) هو عبدالله الكامل (٦٨/ ٦٨٧-١٤٣/ ٧٦٢) بن الحسن المثنى، تابعي من آل البيت، ومن رواة الحديث، وهو حفيد السبطين الحسن والحسين من الأب والأم. ويروى أنه كان يقول في ذلك ما معناه: ولدني رسول الله مرتين، فأبوه هو الحسن المثنى بن الحسن السبط بن علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء بنت رسول الله ﷺ، وأمه هي فاطمة بنت الحسين بن علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء بنت الرسول عليه السلام، فهو شريف من الأب والأم.

ابن محمد الأموي،(١) وأنه هو الرضي من آل البيت. ولَمَّا حج المنصور بالناس في خلافة أخيه السفاح طلب محمد بن عبدالله بن الحسن في المدينة فاختفى محمد، ثم في خلافة المنصور لم يزل محمد بن عبدالله بن الحسن المثنى مختفيًا في شعاب جبل رضوى من بلاد جهينة. فمن ذلك دخل ذكر جبال رضوى في قصة المهدي المنتظر، واختلطت القصةُ من عدة حوادث.(٢)

وأيضًا نرى أبا جعفر المنصور، وقد لقب ابنه محمدًا بالمهدي، وأخذ له العهدَ بالخلافة. وساعده أنه سَمِيُّ رسول الله ﷺ، وأن أباه سَمِيُّ أبي رسول الله عليه السلام؛ إذ كان من روايات حديث المهدي الرواية القائلة: «يواطئ اسمه اسمي، واسم أبيه اسم أبي»، كما سيأتي. فالمهدي العباسي أولُ مَنْ تلقب بالمهدي، وتطلع إلى أن يكون هو المعنيَّ من الأخبار المروية في شأن القائم المنتظر. وقد كان لصنيعه ذلك فائدتُه المطلوبة؛ إذ قد انقطعت عند بيعته مطامع العلويين المزاحمين للعباسيين في الخلافة من أواخر مدة مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية.

ثم انتحل هذا اللقبَ أناسٌ من الثائرين والناجمين في الممالك والأمم، مثل المهدي الذي قام بالدعوة العبيدية في إفريقية ودبر الثورةَ على الدولة الأغلبية، ومثل المهدي ابن تومرت الذي قام بدعوة الدولة الموحدة بإفريقية، ومثل الحاكم بأمر الله الفاطمي بمصر الذي انقطع خبرُه وزعم أصحابه أنه اختفى فلا يظهر إلا في زمن مرقوب.

---

(١) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: **تاريخ الرسل والملوك** المعروف بـ «**تاريخ الطبري**»، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٦٨)، ج٧، ص٥١٧.

(٢) راجع في ذلك: الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك: **كتاب الوافي بالوفيات**، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٠/ ٢٠٠٠)، ج٣، ص٢٤٢-٢٤٤.

الآثار المروية في المهدي:

لقد كثرت الآثارُ المروية في المهدي، المتضمنةُ أنه يجيء في آخر الزمان، فيملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً. وربما خلا بعضُها عن ذكر وصف المهدي، ولكنه يذكر من صفاته ما يوافق الصفةَ التي ذُكرت في الأحاديث المذكورُ فيها وصفُ المهدي. وقد أسندها رواتُها إلى ثمانية عشر من الصحابة، وهم عثمان وعلي وطلحة وعبدالله بن مسعود وعائشة وأم سلمة وأم حبيبة وأبو سعيد الخدري وأنس ابن مالك وأبو هريرة وعبدالله بن عمر وأبو أيوب وحذيفة وأبو أمامة وعمران بن حصين وثوبان مولى رسول الله وقرة بن إياس وعبدالله بن الحارث بأسانيد مختلفة. ورجال تلك الأسانيد على تفاوتها قسمان:

١- قسم اختلف أئمةُ الحديث ونقد الرجال اختلافًا متكافئًا في تعديلهم وتجريحهم. وأسانيدهم هي أمثلُ أسانيد هذا الآثار، وتلك هي التي رواها الترمذي وأبو داود وابن ماجه ومجموعُها ثمانيةُ طرق سنذكرها.

٢- وقسم يأبَى جمهورُ أهل النقد قبولَهم، وهم الذين انفردت بإخراج أحاديثهم في هذا الشأن المصنفاتُ المعروفة بالخلط بين الصحيح والحسن والضعيف والموضوع، والتساهل في قبول الرواة، مثل معاجم الطبراني، ودلائل النبوة للبيهقي، وتاريخ ابن عساكر، وتاريخ الخطيب، ومستدرك الحاكم، وحلية أبي نعيم.

ونحن نقتصر هنا على أسانيد القسم الأول، فإنها أشبهُ ما رُويَ في هذا الشأن، ونترك بقيتها الكثيرة تجنبًا للتطويل. ومجموع أسانيد القسم الأول يرجع إلى ثمانية طرق:

الطريق الأول: روى الترمذي وأبو داود من طريق عاصم بن بهدلة عن زِرِّ ابن حُبيش[1] إلى ابن مسعود عن رسول الله ﷺ: «لو لم يبق من الدنيا إلا يومٌ لطوَّل

(١) هو أبو مريم زِرّ بن حُبَيش بن حباشة بن أوس الأسدي، الكوفي، تابعي جليل، أدرك الجاهلية والإسلام، ولم ير النبي ﷺ. كان فاضلاً عابدًا، ثقة ثبتًا، كثير الحديث، عالمًا بالقرآن. حدّث عن =

الله ذلك اليوم حتى يبعث الله فيه رجلاً من أهل بيتي، يواطئُ اسْمُه اسمي واسمُ أبيه اسمَ أبِي».[١]

الطريق الثاني: روى أبو داود من طريق فِطْر بن خليفة[٢] بسنده إلى علي عن رسول الله ﷺ: «لو لم يبق من الدهر إلا يوم، لبعث الله رجلاً من أهل بيتي يملؤها عدلاً كما مُلِئتْ جوراً».[٣]

الطريق الثالث: روى أبو داود من طريق علي بن نفيل[٤] بسنده إلى أم سلمة أن رسول الله ﷺ قال: «المهدي [من عترتي] من ولد فاطمة».[٥]

= عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وعبدالله بن مسعود وغيرهم، وحدّث عنه الأعمش وعاصم بن أبي النجُود وغيرهما. كان إمامًا في القراءة والعربية، أخذ القراءة عن أُبَيّ بن كعب وعلي بن أبي طالب وعبدالله بن مسعود ﷺ، وتصدّر للإقراء بالكوفة. توفِّي بوقعة دير الجماجم سنة ٨٣هـ، وله من العمر مائة وعشرون سنة، وقيل أكثر.

(١) **سنن الترمذي**، «كتاب الفتن»، الحديث٢٢٣١، ص٥٣٦؛ **سنن أبي داود**، «كتاب المهدي»، الحديث٤٢٨٢، ص٦٧١. واللفظ لأبي داود. أما عند الترمذي فلفظه: «يلي رجلٌ من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي» بدون عبارة: «واسم أبيه اسمَ أبي». قال عاصم: وأخبرنا أبو صالح عن أبي هريرة، قال: «لو لم يبق من الدنيا إلا يوم لطوّل الله ذلك اليوم حتى يلي».

(٢) هو أبو بكر فطر بن خليفة، الكوفي المخزومي، مولى الصحابي عمرو بن حريث ﷺ. حدث عن أبي الطفيل عامر بن واثلة، وأبي وائل، وطاووس، ومجاهد، وغيرهم. وحدث عنه ابن عيينة والثوري، ويحيى بن آدم، ويحيى ابن سعيد القطان وآخرون. مات فطر بن خليفة سنة ١٥٣هـ، وقيل ١٥٥هـ. وقد تعارضت فيه الأقوال تعديلاً وتجريحًا. قال ابن عدي بعد أن ساق جملة منها: «له أحاديث صالحة عند الكوفيين يروونها عنه في فضائل علي وغيره، وهو متماسك، وأرجو أنه لا بأس به.» المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي: **مختصر الكامل في الضعفاء وعلل الحديث**، تحقيق أيمن عارف الدمشقي (بيروت: دار الجيل، ط١، ١٤٢٢/ ٢٠٠١)، ص٦٢٨. وقال الذهبي: «ثقة شيعي.» الذهبي، شمس الدين بن عثمان بن قايماز: **ديوان الضعفاء والمتروكين**، نشرة بعناية خليل الميس (بيروت: دار القلم، ط١، ١٤٠٨/ ١٩٨٨)، ج٢، ص٢٤٢.

(٣) **سنن أبي داود**، «كتاب المهدي»، الحديث٤٢٨٣، ص٦٧١-٦٧٢.

(٤) قال الذهبي: «علي بن نُفيلٍ جدُّ النفيلي: له حديث في المهدي منكر.» **ديوان الضعفاء والمتروكين**، ج٢، ص١٧٧.

(٥) **سنن أبي داود**، «كتاب المهدي»، الحديث٤٢٨٤، ص٦٧٢.

الطريق الرابع: روى أبو داود من طريق عِمران القطان[١] إلى أبي سعيد الخدري، قال رسول الله ﷺ: «المهدي مني، أجلى الجبهة، أقنى الأنف، يملأ الأرض قسطًا وعدلاً كما ملئت ظلمًا وجورًا، يملك سبع سنين».[٢]

الطريق الخامس: روى الترمذي وابن ماجه من طريق زيد العمي[٣] إلى أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال: «إن في أمتي المهدي يخرج يعيش خمسًا أو سبعًا أو تسعًا من سنين، فيجيء إليه الرجلُ فيقول: يا مهدي أعطني أعطني، قال: فيحثي له في ثوبه ما استطاع أن يحمله»،[٤] وفي بعض رواياته زيادة قليلة.

الطريق السادس: روى ابن ماجه من طريق ياسين العِجْلِيِّ إلى علي أن رسول الله ﷺ قال: «المهدي منا أهل البيت، يصلح الله به في ليلة».[٥]

---

(١) هو أبو العوام عمران بن داود، بصري. قال ابن عدي: «وهو ممن يُكتب حديثُه.» المقريزي: **مختصر الكامل**، ص٥٣٢. وقال الذهبي: «ضعفه يحيى والنسائي.» **ديوان الضعفاء والمتروكين**، ج٢، ص١٩٩.

(٢) **سنن أبي داود**، «كتاب المهدي»، الحديث٤٢٨٥، ص٦٧٢.

(٣) «قال ابن معين: ليس بشيء، وقال مرة: يُضعَّف. وقال السعدي: متماسك. وقال النسائي: ضعيف. وقال ابن عدي: ولزيد أحاديث كثيرة، فبعضها يرويه عنه قومٌ ضعفاء مثل سلاَّم الطويل ومحمد ابن الفضل بن عطية وابنه عبدالرحيم وغيرهم، فيكون البلاء منهم لا منه. وهو في جملة الضعفاء يُكتب حديثُه على ضعفه، وقد حدث عنه شعبة والثوري، ولعل شعبة لم يرو عن أضعف منه.» المقريزي: **مختصر الكامل**، ص٣٤٦-٣٤٧؛ الذهبي: **ديوان الضعفاء والمتروكين**، ج١، ص٣١٢. والعَمِّيّ بفتح العين المهملة وتشديد الميم، نسبة إلى بني العم، قبيلة تميم. قيل العم لقب لجد القبيلة الذي اختلف في اسمه، وقيل لم يكونوا من تميم ولكنهم نزلوا فيهم وقاتلوا معهم زمن عمر بن الخطاب، فقالوا لهم: إن لم تكونوا منا فأنتم بنو العم. - المصنف.

(٤) **سنن الترمذي**، «كتاب الفتن»، الحديث٢٢٣٢، ص٥٣٦؛ **سنن ابن ماجه**، «أبواب الفتن»، الحديث٤٠٨٣، ص٥٩٥. واللفظ للترمذي.

(٥) **سنن ابن ماجه**، «أبواب الفتن»، الحديث٤٠٨٥، ص٥٩٥-٥٩٦، وقد جاء فيه لفظ: «يصلحه الله في ليلة».

الطريق السابع: روى ابن ماجه من طريقٍ فيه عبدالرزاق بن همّام[١] إلى ثوبان أن رسول الله ﷺ قال: «يقتتل عند كنزكم ثلاثةٌ كلُّهم ابن خليفة، ثم لا يصير إلى واحد منهم، حتى تطلع الراياتُ السود من قبل المشرق، فيقتلونهم قتلاً لم يقتله قوم»، ثم ذكر شيئًا لا أحفظه. قال: «إذا رأيتموه فبايعوه ولو حبوًا على الثلج، فإنه خليفة الله المهدي».[٢]

الطريق الثامن: روى ابن ماجه من طريق عبدالله بن لهيعة[٣] إلى عبدالله بن الحارث الصحابي، قال رسول الله ﷺ: «يخرج ناسٌ مِنْ قبل المشرق، فيوطِّئون للمهدي».[٤]

---

(١) هو أبو بكر عبدالرزاق بن همام بن نافع، الحميري، الصنعاني، مولاهم، الحافظ الكبير، عالم اليمن. قيل ولد سنة ١٢٦هـ. ارتحل إلى الحجاز والشام والعراق، وسافر في تجارة. حدَّث عن والده همام، وعن هشام بن حسان، وعبيدالله بن عمر، وأخيه عبدالله، وعبدالملك بن جريج، ومعمر بن راشد، وحجاج بن أرطاة، وعبدالملك بن أبي سليمان، والمثنى بن الصباح، ومالك بن أنس، وعبدالرحمن الأوزاعي، وسفيان الثوري، وغيرهم. وحدث عنه شيخُه سفيان بن عيينة، ومعتمر بن سليمان، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، ويحيى بن معين، وعلي ابن المديني، وآخرون كثيرون. توفِّيَ الإمام عبدالرزاق سنة ٢١١هـ.

(٢) **سنن ابن ماجه**، «أبواب الفتن»، الحديث٤٠٨٤، ص٥٩٥. قال السندي في شرح هذا الحديث: «قوله: عند كنزكم، أي مُلككم. وقال ابن كثير: الظاهر أن المراد بالكنز المذكور كنز الكعبة.» **سنن ابن ماجه بشرح السندي**، ج٤، ص٤١٢-٤١٣.

(٣) هو أبو عبدالرحمن عبدالله بن لهيعة بن عقبة، الحضرمي، قاضي مصر، توفِّي سنة ١٧٤هـ. قال ابن عدي: «له من الروايات والحديث أضعاف ما ذكرت، وأحاديثه حسان، وما قد ضعفه السلف هو حسن الحديث يُكتب حديثُه. وقد حدث عنه الثقات: الثوري ومالك وعمرو بن الحارث والليث ابن سعد.» المقريزي: **مختصر الكامل**، ص٤٥٠-٤٥١. وقال الخطيب: «وكان عبدالله بن لهيعة سيئ الحفظ، واحترقت كتبه، وكان يتساهل في الأخذ، وأي كتاب جاؤوه به حدث منه، فمن هناك كثرت المناكير في حديثه.» الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت: **الكفاية في علم الرواية**، نشرة بعناية زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٧/٢٠٠٦)، ص١٤٠. وقال الذهبي: «ضعفوه، ولكن حديث ابن المبارك وابن وهب والمقري عنه أحسن وأجود، وبعض الأئمة صحح رواية هؤلاء هنه واحتج بها.» **ديوان الضعفاء والمتروكين**، ج٢، ص٥٧-٥٨.

(٤) أي يوطئون له سلطانه ويمهدونه. **سنن ابن ماجه**، «أبواب الفتن»، الحديث٤٠٨٨، ص٥٩٦.

وهذه الطرقُ كلُّها متكلَّمٌ فيها. فأما الأول ففيه عاصم بن بهدلة - المعروف بابن أبي النجود[١] - عن زِرِّ بن حُبَيش، وقد ضعَّفه من جهة ضبطه وحفظه ابنُ سعد ويعقوبُ وأبو حاتم وابن علية وابن حراش والعقيلي ويحيى القطان، وضعفه العجلي في روايته عن زِرِّ بن حُبَيش. ولذلك لم يُخَرِّج له البخاري ومسلم إلا مقرونًا بغيره. فحديثُه قيل: حسنٌ لا يبلغ مرتبةَ الصحة، وقيل: دون الحسن. وهو الظاهرُ الجاري على قاعدة الحديث الحسن، وإن كان الترمذي وسمه بالحسن والصحة.[٢] قلت: على أنه ليس فيه ذكرُ المهدي، ولكن ذكر رجل من آل البيت يلي أمرَ المسلمين.

وأما الطريقُ الثاني، ففيه فِطْر بن خليفة. وقد طعن فيه أحمد بن عبدالله بن يونس والدارقطني وابنُ عياش والجرجاني، على أنه ليس فيه ذكرُ المهدي. وأما الطريق الثالث، ففيه علي بن نُفَيل، وقد ضعفه أبو جعفر العقيلي وابن عدي في الكامل بنقل المقدسي في ذخيرة الحفاظ.[٣] وأما الطريق الرابع، ففيه عمران القطان، وقد ضعَّفه ابن معين والنسائي، وطعن فيه يزيد بن زريع وأبو زرعة.[٤]

---

(١) هو عاصم ابن أبي النجود، مقرئ الكوفة، وأحد الأئمة السبعة المشهورين. ولد في إمرة معاوية، ويعد من صغار التابعين. قرأ القرآن على أبي عبدالرحمن السلمي من كبار التابعين وأحد القراء الذين بعثهم عثمان بن عفان ﷺ إلى الأمصار ليُعَلِّموا الناسَ القرآن الكريم على المصحف الذي بعث به إليهم، كما أخذ عن التابعي الجليل زر بن حبيش الأسدي وغيرهما، وحدَّث عنه خلقٌ كثير منهم: عطاء بن أبي رباح، وأبو عمرو بن العلاء، وشعبة، والثوري، وابن عيينة. وممن أخذ عنه القراءة أبو بكر بن عياش، وحفص بن سليمان، وسليمان بن مهران الأعمش وغيرهم. انتهت إليه رئاسة الإقراء بعد شيخه أبي عبدالرحمن السلمي. تُوُفِّيَ عاصم في آخر سنة ١٢٧.

(٢) فقد قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح.» **سنن الترمذي**، «كتاب الفتن»، الحديث ٢٢٣١، ص٥٣٦.

(٣) المقدسي: **ذخيرة الحفاظ**، الحديث ٥٧٢٣، ج٤، ص٢٤٦٩-٢٤٧٠.

(٤) **معرفة الرجال للإمام أبي زكريا يحيى بن معين**، تحقيق محمد كامل القصار (دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٤٠٥/ ١٩٨٥)، ج١، ص٧٢.

وأما الطريقُ الخامس، ففيه زيد العمي، وقد ضعفه أبو حاتم والنسائي وابن عدي وابن معين وأبو زرعة.[(١)] وأما الطريق السادس، ففيه ياسين العجلي، وقد ضعفه البخاري وابن عدي، وقال: إنه يعرف بهذا الحديث: حديث المهدي.[(٢)]

وأما الطريق السابع ففيه عبدالرزاق بن همام، وقد ابتدع في آخر عمره، ولا يُحتَجُّ بغير ما هو في مسنده. وهذا الحديثُ لم يذكروا أنه في مسنَد عبدالرزاق، بل هو مما رُوِيَ عنه من غير مسنده. وأما الطريقُ الثامن ففيه عبدالله بن لهيعة، وقد ضعفه ابن معين ووكيع ويحيى القطان وابن مهدي.[(٣)]

الرأي في هذه الآثار من جهة علم الحديث:

إذا علمتَ حالَ أسانيد هذه الأخبار المروية في سنن أبي داود والترمذي وابن ماجه، علمتَ أنها ليست من مرتبة الأحاديث الصحيحة، ولا هي من مرتبة الحسن؛ إذ لم تستوف شرطَ الحسن - وهو أن يكون رجال سنده سالمين من التهمة، معروفين بالضبط، مقبولي الحديث، لكنهم لم يصلوا في تمام الضبط إلى مرتبة أهل الصحيح. فتكون هذه الأحاديث من قسم الحديث الضعيف؛ لأن أسانيدها لم تَسْلَمْ من الاشتمال على راو ضعيف، وبعض رواة أسانيدها مطعونٌ فيهم.

وإن مَنْ تُكُلِّم فيه منهم وإن كانوا قد قبِلَهم بعضُ أهل النقد، فقد ردهم بعضُهم، فتعارض فيهم الجرحُ والتعديل والردُّ والقبول. وقد استقر عند علماء

---

(١) المصدر السابق.

(٢) ابن عدي الجرجاني، أبو أحمد عبدالله: **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض وعبدالفتاح أبو سنة (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، ج٨، ص٥٣٨.

(٣) قال يحيى بن معين في عبدالله بن لهيعة: «ابن لهيعة ضعيفٌ في حديثه كله، لا في بعضه.» **معرفة الرجال**، ج١، ص٦٧. وقارن ما قرره المصنف بما قاله ابن الجوزي في حديث خروج المهدي، **العلل المتناهية**، ج٢، ص٨٥٥-٨٦٣.

الحديث وأصول الفقه أن الجرح إذا صدر من أهل المعرفة مقدَّمٌ على التعديل الصادر منهم، فيقدم الجرح لدى غير الطائفتين المجرحين والمعدلين، أي لدى مَنْ يعتمد على أقوال أئمة هذا العلم. وهذه القاعدةُ مسلمةٌ معمولٌ بها.[(١)]

ولم يزل أئمةُ العلماء، مثل مالك وأصحابه والبخاري ومسلم، يتحَرَّوْن في أخذ الحديث أن يكون [راويه] من أهل العدالة والضبط والبصر بالرجال. وقد ترجم مسلم في مقدمة صحيحه: «باب النهي عن الرواية عن الضعفاء ومن يرغب عن حديثهم»، و«أن الإسناد عن رسول الله ﷺ هو من الدين، فلا يقبل فيه إلا الثقات الأثبات.»[(٢)] ورُوِيَ عن ابن سيرين أنه قال: «إن هذا العلم [يعني الحديث] دين، فانظروا عمن تأخذون دينكم.»[(٣)]

وروى ابنُ وهب عن مالك رحمه الله أنه قال: «أدركتُ بالمدينة أقوامًا لو استُسقيَ بهم القطرُ لسقوا، قد سمعوا الحديثَ كثيرًا، ما حدَّثْتُ عن أحدٍ منهم شيئًا؛ لأنهم كانوا ألزموا أنفسَهم خوفَ الله والزهد. وهذا الشأن - يعني الحديث والفتيا - يحتاج إلى رجل معه تُقًى وورع، وصيانة وإتقان، وفهم وعلم، فيعلم ما يخرج من رأسه وما يصل إليه غداً.»[(٤)]

وروى مسلم عن يحيى بن سعيد القطان أنه قال: «لم نر أهلَ الخير في شيء أكذبَ منهم في الحديث»،[(٥)] يريد أنهم يكذبون عن توهم وغلط وحسن ظن بمن يروون لهم شيئًا لا عن عمد، إذ لو كان عن عمد لم يكونوا أهلَ الخير.

---

(١) انظر في ذلك مثلاً الخطيب البغدادي: **الكفاية في علم الرواية**، ص٩٩-١٠٠.

(٢) في الطبعة التي رجعنا إليها جاءت ترجمة هذا الباب على النحو الآتي: «باب النهي عن الرواية عن الضعفاء والاحتياط في تحملها»، **صحيح مسلم**، المقدمة، ص١٣-١٤. وربما وردت الترجمة التي ذكرها المصنف في بعض روايات «الجامع الصحيح».

(٣) المصدر نفسه، ص١٤. وما بين الحاصرتين توضيح من محقق هذا المجموع.

(٤) الخطيب البغدادي: **الكفاية في علم الرواية**، ص١٥٥؛ اليحصبي: **ترتيب المدارك**، ج١، ص١٢٣.

(٥) **صحيح مسلم**، المقدمة، ص١٦. قال مسلم: «يقول: يجري الكذب على لسانهم، ولا يتعمدون الكذب.»

وقد قرر أئمةُ الحديث أن أسباب الوضع كثيرة: منها الافتراء والنسيان والغلط. ومنها التعمد عن حسن نية باعتقاد أن فيما يرويه حملَ الناس على فعل الخير، كما قال بعضُ الوضاعين لما قيل له: إن رسول الله ﷺ قال: «مَنْ كذب عليَّ متعَمِّدًا فليتبوَّأْ مقعدَه من النار»،[1] فقال: «إنما كذبتُ له لا عليه!»[2] ويكون [الوضع] لتأييد المذاهب والآراء، وإن ستورَ التمويه والتلبيس في أحوال الرواة وأسمائهم الخلابة أصناف، منها الخصيب ومنها الشفاف.

واتفق علماء السنة على عدم قبول الحديث الضعيف فيما عدا فضائل الأعمال. واختلفوا في قبوله في خصوص فضائل الأعمال، بناءً على أن فضائلَ الأعمال داخلةٌ تحت كلياتٍ شرعية هي الشاهدةُ لقبولِها بوجه كلِّي، فلا يفيدها الحديثُ الضعيف إلا تعيينَ وقت أو عدد.

الرأي فيها من جهة النظر:

لعلَّ فيما مهدتُه أولَ هذا المقال مقنعًا لفطِنٍ لا تفوته معه الدواعي الوافرةُ التي بعثت على ظهور هذه الأخبار بين الناس، وتطايرها في الآفاق، وكثرة رواتها. وأزيد هنا ما هو أخصُّ بغرضنا، وهو أن أخبارَ المهدي لو كانت من الشهرة الصحيحة بالحال الذي نشاهد عليه أسانيدَها من عزوِّها إلى رواية ثمانية عشر من الصحابة بأسانيد مختلفة، وكانت تلك النسبةُ حقًّا وأسانيدُها مقبولة، لَمَا فات جميعُها أو بعضُها الإمامين الجليلين البخاري ومسلمًا في صحيحيهما المجعولين لرواية ما صح

---

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب العلم»، الأحاديث١٠٧-١١٠، ص ٢٤؛ **صحيح مسلم**، المقدمة، «باب تغليظ الكذب على رسول الله»، الأحاديث١-٤، ص١٢.

(٢) ذكر القرطبي عن الحاكم وغيره من شيوخ المحدثين أن أحدَ الزهاد قام بوضع أحاديث في فضل القرآن وسوره حسبةً فسئل لم فعل ذلك؟ فأجاب بأنه رأى الناس زهدوا في القرآن فأحب أن يرغبهم فيه، فقيل له: «إن النبي ﷺ قال: «من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار»، فقال: «أنا ما كذبت عليه، إنما كذبت له!» القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر الأنصاري: **التذكار في أفضل الأذكار**، تحقيق فواز أحمد زمرلي (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٨/ ١٩٨٨)، ص٢٢٠.

عن رسول الله ﷺ في جميع أنحاء العلم حتى كيفية الأكل والاضطجاع؛ إذ لا يجوز أن يفوت مثلَهما في إحاطتهما وحفظهما وخبرتهما بالرجال حديثٌ بلغ من الشهرة ذلك المبلغ لو كانت شهرة صادقة.

ومن هنا نتيقن إلى مغمز لطيف، وهو أن كثرة أسانيد هذا الحديث ورواياته، مما يثير لنا ريبةً قوية في حرص مُشيعيه على رواجه بين الناس، فيكتسب بتلك الطرق المختلفة شهرةً وقوةً حتى يطمئن له عامةُ المسلمين.

وهل نظن أن رسول الله ﷺ الذي سكت عن التعرض للخلافة من بعده مع عظم أمرها وشرف منصبها في الدين ومع ما يُتوقع من الفتنة بين المسلمين عقب وفاة الرسول ﷺ، لولا أن عصم اللهُ هذه الأمةَ ببركة نبيها حتى التجأ كبراء الصحابة يوم السقيفة إلى استنباط شروط الخليفة من طريق ترسم إشارات أفعال رسول الله في حياته مثل وصايته بالأنصار ولم يوص بالمهاجرين، ومثل تقديمه أبا بكر للصلاة في مرضه، ومن طريق المصلحة العامة مثل قول أبي بكر: «إن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش»،[1] أَيَتْرُكُ رسولُ الله ذلك كلَّه ويهتم ببيان قائم يقوم في أمته في آخر الزمان فيملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً؟

هذا حالُ أمثل الروايات في شأن المهدي، وخلاصةُ القول فيها من جهة النظر أنها مستبعدة مسترابة. وإننا لو سلمنا جدلاً بارتفاعها على رتبة الضعف، فإنا لا نستثمر منها عقيدةً لازمة ولا مأموراتٍ مندوبة، بله الجازمة.

أما بقيةُ الآثار المروية في هذا الشأن مما هو نازلٌ في الضعف عن مرتبة هذه الطرق، فما زادَتْها كثرتُها إلا اضطرابًا وتناقضًا ونَدًّا على قصد صانعيها. وهذا ملاكُ حالها، ولا حاجةَ إلى التطويل بتشخيص ذلك تفصيلاً، فمَنْ شاء فَلْيَرْجِعْ إليها في

(١) ابن هشام: السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وزميليه، نشرة بعناية معروف زريق (دمشق/بيروت: دار الخير، ١٤١٧/١٩٩٦)، ج٢/٤، ص٢٣٠. ولفظ كلام أبي بكر: «ولن تعرف العربُ هذا الأمرَ إلا لهذا الحي من قريش.»

مظانِّها. فإذا تأملها الناقدُ البصير وجد مخيلةَ التحزب والعصبية واضحةً، ووجد معظمَها يرمي إلى اليأس من نجاح أمر الأمة على أيدي خلفاء بني أمية، وأنها لا نجاحَ لها إلا بولاة من بني هاشم وأنصارهم، ثم وجد جميعَها لا يعدو خدمةَ ثلاثة أحزاب: فقسمٌ يلمِّح إلى العلويين وهو معظمُها، وقسمٌ يلوِّح إلى العباسيين، وقسم بقي مطلقًا لبني هاشم. ومن هذا القسم ما يظهر أنه قُصد منه الانتصارُ للزبيرية، والقصدُ من ذلك الحطُّ من الأمويين.

ومن العجب أنك تجد في بعض رواياتها التجاوزَ إلى تعيين المقصود الأخص من منتحليها: فبعضُها يسمي القبائل، مثل تميم وكلب وأهل الشام وأهل العراق. وبعضُها يسمي البلاد: مكة والمدينة، والشام والعراق، والكوفة والزوراء، ودمشق وبيت المقدس، وطبرية والأردن، ومصر والقسطنطينية، وكركة وخراسان، وإصطخر والمشرق. وبعضُها يسمي الأشخاصَ: السفياني، والقحطاني، والنفس الزكية، والمنصور، والسفاح، وشعيب بن صالح التميمي. وكثير منها تصرِّحُ بأن اسم المهدي محمد واسم أبيه عبدالله.

فإذا رجعت إلى ما قدمته لك في التمهيد لم يعوزك التحكمُ في شأنها، فبصرك اليوم حديد.

وهذا المبحث -على تقادم عهده وإخفاق زنده- هو من المباحث التي أرى للمسلمين الإعراضَ عن الاشتغال بها تعضيدًا أو تزييفًا، وأعجب لتفاقم الجدال في شأنها وشأنه أن يكون خفيفًا؛ إذ هي مسألة لا تفيدهم عملاً في دينهم ولا في دنياهم. فما كان لها من الأهمية لدى طوائفهم أن تكون شغلَ أولاهم وأخراهم. لكن حين عنّ فيها الجدالُ وكثر القيلُ والقال، فحقيقٌ بالعلم عندئذ إظهارُ سلطانه، ليُحِقَّ الحقَّ ويدع الباطل راسبًا في أشطانه.[1]

(١) أشطان جمع مفرده: شَطَن، والشطن حبلٌ طويل يُستقَى به من البئر أو تُشدُّ به الدابة.

الفرع الثاني

الفكر والحكمة

من يجدد لهذه الأمة أمر دينها؟[١]

[تمهيد]:

أراد الله للإسلام أن يكون خاتمةَ الأديان والشرائع، وأن يكون لذلك دينًا عامّاً سائرَ البشرِ، وباقيًا على امتداد الدهر إرادةً دلت عليها نصوص القرآن، وأيدها متواترُ أفعالِ الرسول ﷺ مما لا يترك مجالاً للشك في نفس المتأمل. فلا جرم قدَّر الله للإسلام التأييدَ والتجديدَ اللَّذَينِ لا يكون الدوامُ في الموجودات إلا بهما.

فكما جَعَل في كل حيٍّ وسائلَ الدفاع عن كيانه - وهو ضربٌ من التأييد - وجعل له وسائلَ لإخلاف ما يضمحل من قوته بالتغذية ونحوها وهو التجديد، كذلك جعَلَ للإسلام حين أراد حياته.[٢] فالتأييدُ بعلمائه يذودون عنه ما يطرقه من التعاليم الغريبة عن مقاصده، حتى تبقى مقاصدُه سالمة واضحة، ومحجته بيضاء للسالكين لائحة، والتجديدُ بما نفحه من قائمين بدعوته، ناهضين بحجته، صياقل

(١) نشرت هذه الدراسةُ منجمةً في **الهداية الإسلامية**: المجلد ١٠، الجزء٧، المحرم ١٣٥٧/ مارس ١٩٣٨ (ص٤٠١-٤١٣)؛ المجلد ١٠، الجزء ٨، صفر ١٣٥٧/ أبريل ١٩٣٨ (ص٤٦٣-٤٧٤)؛ المجلد ١٠، الجزء ٩، ربيع الأول ١٣٥٧/ مايو ١٩٣٨ (ص٥٦٣-٥٦٥)؛ المجلد ١٠، الجزء ١١، جُمادى الأولى ١٣٥٧/ يولية ١٩٣٨ (ص٦٧١-٦٧٥)؛ المجلد ١١، الجزء ١، رجب ١٣٥٧/ سبتمبر ١٩٣٨ (ص١٧-٢٠)؛ المجلد١١، الجزء٥، ذو الحجة ١٣٥٧/ يناير ١٩٣٩ (ص٢٤٧-٢٤٨)؛ المجلد ١١، الجزء ٧، المحرم ١٣٥٨/ فبراير ١٩٣٩ (ص٢٩٩-٣٠٣)؛ المجلد ١١، الجزء ٨، صفر ١٣٥٨/ مارس ١٩٣٩ (ص٣٤٨)؛ المجلد ١٢، الجزء ١٠، ربيع الثاني ١٣٥٩/ مايو ١٩٤٠ (ص٣١٣-٣١٧ و٣٢٢).

(٢) في هذه الجملة الأخيرة حذفٌ مقصود مفهوم من السياق، تقديره: «كذلك جعَلَ للإسلام وسائلَ للتأييد والتجديد».

يجلون صفائحه البواتر، وزعماء بِسُرَى الأساحر، وتأويب البواكر.

إن هذه الشريعة إرشادٌ صِرْف، وإن للفضائل والصالحات تضاؤلاً وتخلُّقًا بكرور الأزمان، وإن لدأب النفوس في المسير حنفًا وانْحرافًا إذا امتد الميدان. من أجل ذلك، ضمن الله لهذا الدين حفظَه فقال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر:٩]؛ وإن لحفظه ثلاثةَ مقامات:

أولُها: مقامُ الرجوع إلى أصل التشريع عند الإشكال، وهو مقام العمل بآية: ﴿فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۝٥٩﴾ [النساء:٥٩].

وثانيها: مقامُ تجديد ما رثَّ من أصول الدعوة، وهو مقام العمل بآية: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝١٠٤﴾ [آل عمران:١٠٤].

وثالثها: مقام الذب عنه وحمايته، وهو مقام: ﴿إِن تَنصُرُوا۟ ٱللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ ۝٧﴾ [محمد:٧].

وكلا المقامين الأولَيْن لا يقفه إلا الفقيهُ في الدين؛ وهو المجتهدُ العارف بالطرق الموصلة إلى الغايات المقصودة من التشريع الإسلامي، بحيث تصير معرفةُ الشريعة - وسائلها ومقاصدها - مَلَكَةً له؛ أي عِلْمًا راسخًا في نفسه، لا تشذ عنه مراعاتُه والإصابةُ فيه عند جَوَلان فكره في أمور التشريع. وبمقدار ما يكون عددُ هؤلاء الفقهاء مبثوثًا بين المسلمين تكون حالتُهم قريبة من الاستقامة، كما يكون أمرُهم صائرًا إلى التضاؤل بمقدار قلة وجود هذا الفريق بين أظهرهم.

ففي الحديث الصحيح: «لا تزال طائفةٌ من أمتي ظاهرين على الحق، لا

يضرُّهم مَنْ خالفهم، حتى يأتي أمرُ الله»، قال البخاري: «وهم أهل العلم».[١] وفي الحديث: «العلماء ورثة الأنبياء»،[٢] وهو حديث حسن. وفي الحديث: «علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل»، وهو حديثٌ ضعيفُ السند، لكنه صحيح المعنى.[٣] فوجود هؤلاء العلماء في عصور عدم الاضطرار إليهم، منة من الله تعالى على الأمة لتحسين حالها، ووجودُهم في حالة اضطرار الأمة عصمة من الله تعالى للأمة ولطف بها، لإنقاذها من التهلكة.

---

(١) **صحيح مسلم**، «كتاب الإمارة»، الحديث١٩٢٠، ص٧٦٤؛ وفيه «خذلهم» بدل «خالفهم»، وانظر باقي أحاديث الباب. ولم يرد بهذا اللفظُ عند البخاري، وقد أخرجه بألفاظ مختلفة في «كتاب العلم» و«كتاب المناقب» وغيرهما. **صحيح البخاري**، «كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة»، ص١٢٥٩.
استدراك: قول البخاري: «وهم أهل العلم» ورد في صحيح البخاري «كتاب الاعتصام بالكتاب والسنّة» ١٠، باب قول النبي ﷺ : «لا تزال طائفة...» [قال البخاري]: وهم أهل العلم. انظر «فتح الباري» ٢٤/ ١٠١، طبعة الرسالة العالمية - الناشر.

(٢) رواه أصحاب السنن وأحمد عن أبي الدرداء، وصححه ابن حبان، وضعفه جماعة لاضطراب في سنده. وقبله الجمهور؛ لأن له شواهدَ من أحاديث صحيحة وحسنة. - المصنف. أخرج أبو داود عن أبي الدرداء قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَنْ سلك طريقًا يطلب فيه علمًا سلك الله به طريقًا من طرق الجنة، وإن الملائكةَ لَتَضع أجنحتَها رضًا لطالب العلم، وإن العالِمَ لَيَسْتَغْفِرُ له مَنْ في السموات ومَنْ في الأرض، والحيتان في جوف الماء، وإن فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب، وإن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يُوَرِّثوا دينارًا ولا درهمًا، وَرَّثوا العلم؛ فمن أخذه أخذ بحظٍّ وافر.» **سنن أبي داود**، «كتاب العلم»، الحديث٣٦٤١، ص٥٧٨. وانظر **سنن ابن ماجه**، «كتاب السنة - المقدمة»، الحديث٢٢٣، ص٣٤. وقد ترجم البخاري في «كتاب العلم»: «باب العلم قبل القول والعمل، لقول الله تعالى: ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد:١٩]، فبدأ بالعلم. وأن العلماء هم ورثةُ الأنبياء، ورثوا العلم، مَنْ أخذه أخذ بحظ وافر، ومن سلك طريقًا يطلب به علمًا سهل الله له طريقًا إلى الجنة، إلخ»، **صحيح البخاري**، ص١٦.

(٣) قيل: لا أصلَ له، وقد احتج به فخر الدين الرازي وسعدالدين التفتازاني في كتب الأصول. - المصنف. قال المناوي في شرحه لحديث: «العلماء ورثة الأنبياء»: «سئل الحافظُ العراقي عما اشتهر على الألسنة من حديث «علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل»، فقال: لا أصلَ له، ولا إسنادَ بهذا اللفظ، ويغني عنه «العلماء ورثة الأنبياء»، وهو حديث صحيح.» المناوي، محمد عبدالرؤوف: **فيض القدير شرح الجامع الصغير** للسيوطي (بيروت «دار المعرفة، ط٢، ١٣٩١/ ١٩٧٢)»، الحديث٥٧٠٥، ج٤، ص٣٨٤.

وقد يحتاج الدينُ وأهلُه إلى الاجتنان[(١)] بِجُنَّة القوة لحماية الحق، وإقامة الشريعة، كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ ۚ﴾ [الحديد:٢٥]، فذلك هو موقع المقام الثالث.[(٢)]

لذلك منح الله الأمة مجدِّدًا على رأس كل مائة سنة. روى أبو داود في سننه في أول كتاب الملاحم: «حدثنا سليمان بن داود المهري، أخبرنا ابن وهب، أخبرني سعيد بن أبي أيوب عن شراحيل بن يزيد المعافري، عن أبي علقمة عن أبي هريرة - فيما أعلم - عن رسول الله قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة مَنْ يجدِّد لها دينها»، قال أبو داود: «رواه عبدالرحمن بن شريح الإسكندراني، لم يَجُز به

---

(١) الاجتنان: الاستتار والاحتماء، أو اتخاذ جُنة.

(٢) قال المصنف في تفسير هذه الآية: «والميزان مستعار للعدل بين الناس في إعطاء حقوقهم؛ لأن مما يقتضيه الميزانُ وجودَ طرفين يُراد معرفةُ تكافئهما... وهذا الميزان تبينه كتب الرسل، فذكره بخصوصه للاهتمام بأمره؛ لأنه وسيلة انتظام أمور البشر كقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ﴾ [النساء:١٠٥]. وليس المراد أن الله ألهمهم وضعَ آلات الوزن؛ لأن هذا ليس من المهم، وهو مما يشمله معنى العدل فلا حاجةَ إلى التنبيه عليه بخصوصه. ويتعلق قوله: ﴿لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ﴾ بقوله: ﴿وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ﴾. والقيام مجاز في صلاح الأحوال واستقامتها؛ لأنه سببٌ لتيسير العمل... والقسط: العدل في جميع الأمور، فهو أعمُّ من الميزان المذكور لاختصاصه بالعدل بين متنازعين. وأما القسط فهو إجراءُ أمور الناس على ما يقتضيه الحق، فهو عدلٌ عام بحيث يقدر صاحب الحق [أن يكون] منازعًا لمن قد احتوى على حقه... وإنزال الحديد مستعار لخلق معدنه كقوله: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ ۚ﴾ [الزمر:٦] أي خلق لأجلكم، وذلك بإلهام البشر استعماله في السلاح من سيوف ودروع... ويجوز أن يُراد بالحديد خصوصُ السلاحِ المُتَّخَذِ منه...، فيكون إنزالُه مستعارًا لمجرد إلهام صنعه... والمقصود من هذا لفتُ بصائر السامعين إلى الاعتبار بحكمة الله تعالى من خلق الحديد وإلهام صنعه، والتنبيه على أن ما فيه من نفع وبأس إنما أُريد به أن يُوضع بأسُه حيث يستحق ويوضع نفعُه حيث يليق به لا لتُجعل منافعه لمن لا يستحقها». تفسير **التحرير والتنوير**، ج١٣/ ٢٧، ص٤١٦-٤١٧.

شراحيل»؛[١] يعني أن عبدالرحمن بن شريح وقف عند شراحيل ولم يعرفه، فهو في رواية ابن شريح مقطوع، وليس مرفوعًا إلا في رواية ابن وهب.[٢]

قال ابن عدي في الكامل: «لا أعلم يرويه غيرُ عبدالله (يعني ابن وهب) عن سعيد بن أبي أيوب. ورواه عنه (أي عن ابن وهب) عمرو بن سوَّاد، وحرملة بن يحيى، وأحمد بن عبدالرحمن بن وهب ابن أخيه (أي ابن أخي ابن وهب) ولم يروه عنه غيرُ هؤلاء الثلاثة.»[٣] فابنُ عدي لم يطلع على رواية سليمان بن داود عن ابن وهب التي ثبتت عند أبي داود، وبهذا السند رواه البيهقي في سننه، والحاكم في المستدرك.[٤]

وذكر ابنُ السبكي أن أحمد بن حنبل رواه بزيادة: «رجلاً من أهل بيتي يجدد لهم أمرَ دينهم».[٥] وظاهرٌ أن زيادة كونه من أهل البيت من موضوعات الشيعة على العادة، لتنحرف بالحديث إلى مهيع الأحاديث المصنوعة في المهدي المنتظر.[٦]

---

(١) **سنن أبي داود**، «كتاب الملاحم»، الحديث ٤٢٩١، ص٦٧٤.

(٢) من المناسب هنا جلبُ ما قرره الشيخ يوسف القرضاوي عند مناقشة سند هذا الحديث الذي بنى عليه كتابه الماتع «من أجل صحوة راشدة» حيث قال: «وسند الحديث صحيح، رجاله ثقات، رجال مسلم. ولذا صححه غيرُ واحد، ورمز السيوطي لصحته في (الجامع الصغير)، وأقره عليه شارحُه العلامة المناوي»، ثم قال: «وذكره الشيخ الألباني في سلسلة أحاديثه الصحيحة رقم (٥٥٥).» القرضاوي، يوسف: **من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا** (القاهرة: دار الشروق، ط٢، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥)، ص١٢.

(٣) المقدسي: **ذخيرة الحفاظ**، ج٣، ص٦٠٢.

(٤) لم أجده عند البيهقي، لا في السنن الكبرى ولا في شعب الإيمان، وإنما هو في (معرفة السنن والآثار الحديث (٤٢٢)، ج١، ص٢٠٨. وقد أخرجه الحاكم النيسابوري. **المستدرك**، «كتاب الملاحم والفتن»، الحديث ٨٦٥٧-٨٦٥٨، ج٤، ص٦٩٤-٦٩٥.

(٥) السبكي: **طبقات الشافعية الكبرى**، ج١، ص١٩٩-٢٠٠.

(٦) انظر مناقشة المصنف لأحاديث المهدي المنتظر في المقال السابق.

ومعنى «يبعث الله من يجدد» أنه يقيمه، وييسره لهذا المهم؛ لأن حقيقةَ البعث الإرسال، قال الله تعالى: ﴿فَابْعَثُوا أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَٰذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ﴾ [الكهف:١٩]. وقال طريف العنبري:

أَوَ كُلَّمَا وَرَدَتْ عُكَاظَ قَبِيلَةٌ بَعَثُوا إِلَيَّ عَرِيفَهَمْ يَتَوَسَّمُ[1]

ثم تُطلق مجازًا على الإقامة والتنصيب، قال الله تعالى: ﴿عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ﴿٧٩﴾﴾ [الإسراء:٧٩]. ومنه قولهم: بعث فلانٌ بعيره، إذا أقامه في مبركه. وهو المراد هنا؛ لأن الله لا يبعث المجدد بأن يرسله، ولكنه يوفقه، ويرشده، ويهيئ له. فالبعث هنا بعثٌ تكويني لا بعثٌ تشريعي، فهو كقوله تعالى: ﴿بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ [الإسراء:٥].

(١) طريف بن تميم العنبري، من صعاليك العرب الفرسان الشعراء، لم يصلنا من شعره غيرُ قطعة في أربعة أبيات ذكرها أبو عبيدة في «الديباج»، قال: «كان فرسان العرب تَقَنَّع عكاظ، فكان أول من وضع القناع طريف العنبري، وكان فارسًا شاعرًا فأتاه حمصيصة بن جندل بن قتادة الشيباني فجعل يتأمله، فقال له طريف: مالك تشد النظر إليَّ؟ [فقال:] إني لأرجو أن أقتلك. وكانت العربُ لا تقتل في الأشهر الحرم، فتعاهدا لئن تلاقيا بعد يومهما في غير الأشهر الحرم لا يفترقان حتى يقتل أحدُهما صاحبه، أو يُقتل دونه، فقال طريف:

أَوَ كُلَّمَا وَرَدَتْ عُكَاظَ قبيلةٌ بَعَثُوا إِلَيَّ عَرِيفَهُمْ يَتَوَسَّمُ
وَلِكُلِّ بَكْرِيٍّ إِلَيَّ عَدَاوَةٌ وَأَبُو رَبِيعَةَ شَانِئٌ وَمُحَلِّمُ
لاَ تُنْكِرُونِي إِنَّنِي أَنَا ذَاكُمُ شَاكٍ سِلاَحِيَ فِي الْحَوَادِثِ مُعْلَمُ
تَحْتِي الأَغَرُّ وَفَوْقَ جِلْدِيَ نَثْرَةٌ زُغْفٌ تَرُدُّ السَّيْفَ وَهْوَ مُثْلَمُ

التيمي، أبو عبيدة معمر بن المثنى: **كتاب الديباج**، تحقيق عبدالله بن سليمان الجربوع وعبدالرحمن ابن سليمان العثيمين (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩١)، ص١٤٩-١٥٠. والمقطوعة في **البيان والتبيين** (ج٢/ ٣، ص٦٦) وفي **الأصمعيات** (تحقيق عبدالسلام هارون ومحمود شاكر، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤، ص٦٧؛ وكذلك بتحقيق سعدي ضناوي، دار الكتب العلمية ببيروت، ١٤٢٤/ ٢٠٠٤، ص١٦٤-١٦٥) مع اختلاف في عدد الأبيات وترتيبها وفي بعض ألفاظها، من مثل «رسولهم» بدل «عريفهم».

و«مَنْ يجدِّد» اسم موصول، وهو صادقٌ على من اتصف بِعِلَّتِه، وهو التجديد للدين، سواء كان المجددُ واحدًا أو متعدداً. ومعنى التجديد إرجاعُ الشيء جديدًا؛ أي إزالة رثاثته وتَخَلُّقِه، وهو هنا مجازٌ في إيضاح حقيقة الدين، وتجريده عما يلصق به من اعتقاد أو عمل أو سيرة، ليس شيءٌ من ذلك في شيء من الدين، في حال أن الناس يتوهمون شيئًا من ذلك ديناً. و«أمر الدين» شأنه وماهيته. ودين هذه الأمة الإسلام لا محالة، وهو اعتقاد وقول وعمل وشريعة وجامعة؛ فتجديدُه إرجاع هذه الأمور أو بعضها إلى شبابه وقوته وجدّته.

دعائم الإسلام:

يقوم الإسلام على ثلاثة دعائم لا ينتظم أمرُه بدونها: **الدعامة الأولى**: العقيدة؛ لأن العقيدة الحقة هي أصلُ الإسلام، وهو المقصد الأعظم المسمَّى بالإيمان، والذي هو المدخل إلى التدين بدين الإسلام. ومبنى هذه الدعامة على صحة التلقي لما يجب اعتقادُه في الإسلام عن الرسول، ومن البراهين القاطعة التي يهتدي إليها العقل.

الدعامة الثانية: شرائعُ الإسلام التي لا يستقيم أمرُ الأمة الداخلة في الإسلام إلا بمتابعتها؛ إذ فيها صلاحُ أمرهم في الدنيا بانتظام جماعتهم، وسيادتهم، وبها صلاحُ أمرهم في الآخرة بسلامتهم من العذاب، من قول باللسان وعمل بالجوارح. ويدخل فيها ضمائرُ قلبية، كمحبة المؤمنين وسلامة الطوية، إلا أنها لَـمَّا كانت آثارُها أعمالاً أُلْحِقت بقسم عمل الجوارح.

ومبنى هذه الدعامة على تلقِّي الشريعة من لفظ القرآن، ومن سنة الرسول وأعماله، وأفهام أئمة الدين الذين تلقوه صافيًا من شوائب الضلالات؛ حيث يكون هذا التلقي سالـمًا من اختلال نقل الرواة، ومن سوء فهم المنتمين لحمل الشريعة، ومن دخائل الملاحدة ورقاق الديانة.

الدعامة الثالثة: جامعةُ الإسلام المسماة بالبيضة، وهي سلطانُ المسلمين، وقوتهم، وانتظامُ أمرهم انتظامًا يقيم فيهم الشريعة، ويدفع عنهم العواديَ العادية

عليه من المجاهرين بعداوته، ومن المسيئين معاملتَه من أتباعه، الذين يحق عليهم المثل: «عدوك العاقل خير من حبيبك الأحمق».(١) ومبنى هذه الدعامة على إقامة الحكومة الإسلامية في عظمة، وقوة، ومنعة، ونشر الإسلام بالفتوح الصالحة.

وقد رأى الصحابةُ القتالَ لإقامة جامعة الشريعة، وذود أهل العقائد الضالة، المريدين حملَ الناس على عقائدهم، كالقتال للدفاع عن بثّ الإسلام في أول أمره؛ فلذلك امتشقوا السيوف في الثأر لعثمان، وفي الانتصار لعلي على مَنْ خرج عنه، وقد قال عبدالله بن رواحة:

الْيَوْمَ نَضْرِبُكُمْ عَلَى تَأْوِيلِهْ ... كَمَا ضَرَبْنَاكُمْ عَلَى تَنْزِيلِهْ(٢)

---

(١) لم أجده بهذا اللفظ، ويبدو أن المصنف تصرف فيه، ولفظه الشائع: «عدُوٌّ عاقل خير من صديق جاهل»، وله صيغ مختلفة في البلاد العربية، وقد ذكره الميداني على أنه من أقوال المولدين بصيغة: «من سعادة المرء أن يكون خصمه عاقلاً». الميداني، **مجمع الأمثال**، ج٢، ص٢٨٩.

(٢) ذكر ابن إسحاق البيت بلفظ غير ما أورده المصنف، وذلك في سياق كلامه على خبر عمرة القضاء في ذي القعدة من السنة التاسعة للهجرة. وهو واحد من أربعة أبيات نسبها إلى عبدالله بن رواحة، حيث قال: «وحدثني عبدالله بن أبي بكر، أن رسول الله ﷺ حين دخل مكة في تلك العمرة دخلها وعبدالله بن رواحة آخذٌ بخطام ناقته يقول:

خَلُّوا بَنِي الكفار عَنْ سبيلِهْ ... خَلُّوا فكلُّ الخير في رسولِهْ
يا ربِّ إنِّي مُؤْمِنٌ بقِيلِهْ ... أَعْرِفُ حَقَّ الله في قَبُولِهْ
نَحْنُ قَتَلْنَاكُمْ عَلَى تَأْوِيلِهْ ... كَمَا قَتَلْنَاكُمْ عَلَى تَنْزِيلِهْ
ضَرْبًا يُزِيلُ الْهَامَ عَنْ مَقِيلِهْ ... ويُذْهِلُ الْخَلِيلَ عَنْ خَلِيلِهْ.»

إلا أن ابن هشام تعقب ابن إسحاق في ذلك بقوله: «نحن قتلناكم على تأويله، إلى آخر الأبيات، لعمار بن ياسر في غير هذا اليوم. والدليل على ذلك أن ابن رواحة إنما أراد المشركين، والمشركون لم يُقِرُّوا بالتنزيل، وإنما يُقتل على التأويل مَنْ أقر بالتنزيل.» ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج٢/٣، ص١١. وهذا يعني أن الأبيات قيلت لاحقًا بعد عصر النبي ﷺ، أنشدها عمار بن ياسر (أو غيره) في صفين ،كما يوحي بذلك ما جاء في حاشية لمحققي سيرة ابن هشام في بيان المقصود بعبارة «في غير هذا اليوم» من كلام ابن هشام.

معنى التجديد

تجديد الشيء هو إرجاعه إلى حالة الجدة، أي الحالة الأولى التي كان الشيء عليها في استقامته وقوة أمره. وذلك أن الشيء يوصف بالجديد إذا كان متماسكةً أجزاؤه، واضحًا رَواؤه،(١) مترقرقًا ماؤه. ويقابل الجديدَ الرثيثُ، والرثاثةُ انحلالُ أجزاء الشيء، وإشرافُه على الاضمحلال. ولقد أفصح عن معنى الجدة والرثاثة قولُ الشاعر:

قَـــدْ كَـــانَ رَثَّ هَـــوَايَ فَابْـــ ـــــتَسَمَتْ فَرَدَّتْــــهُ جَدِيــــدَا(٢)

فهذا الدين قد أظهره الله تعالى ونصره؛ فتكامل أمرُه حين قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ [المائدة:٣]. فكان في زمن رسول الله ﷺ دينًا واضحًا بيِّنًا قويًّا، لا يتطرقه تضليل، ولا يحول دون نفوذه قويٌّ ولا ضئيل. وذلك الكمال في أمور: **أولُها**: العمل به، وتحقيق مقاصده. **الثاني**: نصره وإقامته. **الثالث**: انتشاره، وزيادته، وتسهيل بثِّه. **الرابع**: حراسته، وحفظه من تدخل الضلالات. **الخامس**: دفع نائبة حلت بالإسلام إذا استمرت أفضت إلى طمس معالم الدين، أو إفساد الإيمان، أو ذهاب سلطانه.

وقد تمتد إليه يدُ الرثاثة من إحدى نواحي جِدَّتِه، فهو لا يرثُّ من جميع نواحيه؛ لأن الله قد ضَمِنَ حفظَه. ولكنه قد تتسرب إليه أسبابُ الرثاثة من إحدى

---

(١) الرَّواء: الماء العذب، أو الكثير المُروي.

(٢) البيت لمهيار الديلمي (٣٦٠/ ٩٧٠-٤٢٨/ ١٠٣٦)، من مقطوعة غزلية من خمسة أبيات، يقول فيها:

بِـــالْخَيْفِ مُخْطَفَـــةُ الحَشَـــا ... تَهْـــوَى الْغُصُـــونُ لَهَـــا الْقُـــدُودَا

أَخَـــذَ الْغَـــزَالُ نِفَارَهَـــا ... وَأَعَارَهَـــا عَيْنًـــا وَجِيـــدَا

أَلِفَـــتْ مِطَـــالَ عِـــدَاتِهَا ... يَـــا لَيْتَهَـــا تَعِـــدُ الصُّـــدُودَا

نَثَـــرَتْ مَـــدَامِعِيَ الْفَرِيـــ ... ـــدَ لِـــنَظْمِ مَضْـــحَكِهَا الْفَرِيـــدَا

قَـــدْ كَـــانَ رَثَّ هَـــوَايَ فَابْـــ ... ـــتَسَمَتْ فَرَدَّتْـــهُ جَدِيـــدَا

ديوان مهيار الديلمي، تحقيق أحمد نسيم (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط١، ١٣٤٥/ ١٩٢٦)، ج١، ص٣٤٤.

النواحي، فَيُشاهَد الضعفُ فيها، فيبعث الله له مَنْ يجددُه بأن يزيلَ عنه أسبابَ الرثاثة، ويرده جديدًا ناصعاً.

فالتجديدُ الديني يلزم أن يعود عملُه بإصلاح للناس في الدنيا: إما من جهة التفكير الديني الراجع إلى إدراك حقائق الدين كما هي، وإما من جهة العمل الديني الراجع إلى إصلاح الأعمال، وإما من جهة تأييد سلطانه.

مضي مائة سنة مظنة لتطرق الرثاثة والاحتياج إلى التجديد:

ليست حكمةُ الله بالمضَاعة، ولا فعلُه بالعبث، فقد أنبأنا رسولُ الله: أن الله يبعث للأمة على رأس كل مائة سنةٍ مَنْ يجدد لها أمرَ دينها، فعلمنا أن لهذا الأمر أثرًا في تطرق الرثاثة إلى بعض الأمور؛ ذلك أن مدة مائة سنة تنطوي فيها ثلاثةُ أجيال، ويكثر أن يتسلسل فيها البشرُ آباءً وأبناءً وحفدة.

فإذا فرضنا كمالَ أمر الدين كان في عصر الآباء عن مشاهدتهم أمرَه، كما نفرضه في عصر النبوة حين شاهد الصحابةُ الدين في منعة شبابه، جاء الأبناءُ فتلقوا عن الآباء صورَ الأمور الدينية عن سماع وعلم دون مشاهدة، فكان علمُهم به أضعف. ومن شأن الجيل إحداثُ أمورٍ لم تكن في الجيل السابق، لكنهم يغلب عليهم ما كان في الجيل السابق. فإذا جاء جيلُ الحفدة تُنُوسِيَت الأصولُ، وكثر الدخيلُ في أمور الدين، فأشرف الدينُ على التغيير، فبعث الله مجددَ أمور الدين، تحقيقًا لِـمَا وعد الله به في حفظ الدين.(1)

وهذا التيسيرُ الإلهي بقيام المجدد على رأس كل مائة سنة تجديدٌ مضمونٌ منضبط، وهو لا يمنع من ظهور مجددين في خلال القرن ظهورًا غير منضبط، فقد ظهر في خلال القرن الأول علي بن أبي طالب وعبدالملك بن مروان وعمر بن

---

(١) يبدو المصنف في هذا التحليل سائرًا على طريق ابن خلدون في كلامه على أطوار الحضارة وأعمار الدول.

عبدالعزيز، وظهر في خلال القرن الثاني محمد بن إدريس الشافعي وظهر في خلال القرن الرابع أبو حامد الغزالي. (١)

كيف يكون مبدأ تعيين المائة السنة؟

جاء في لفظ الحديث أن ظهورَ المجدد يكون على رأس كل مائة سنة، والرأس في كلام العرب يطلق على أول الشيء، يقال: فلان على رأس أمره، أي: أن أمره أُنُفٌ كأنه لم يكن له قبل أمر. وفي الحديث أن «رسول الله ﷺ بعثه الله على رأس أربعين سنة من عمره». (٢)

فيظهر أن المراد في رأس مائة سنة مبدأ مائة سنة. فمقتضاه أن يكون العدُّ مِنْ يوم قال الرسول ذلك، إلا أن قرينة قوله: «مَنْ يجددُ لهذه الأمة أمر دينها» دلت على أن ذلك لا يكون ما دام رسول الله بين أظهر المسلمين؛ لأن وجود رسول الله وقاية للدين من الرثاثة، وسلامة له من التخلق؛ فلا يحتاج إلى التجديد. فيتعين أن يكون ابتداء العدِّ عَقِبَ وفاةِ الرسول؛ ليُحمل لفظُ الرأس على ما يناسبه من الأولية بحسب المقام؛ فإن أول كل شيء بحسبه.

ويُحتمل أن يُرادَ من رأس مائة مبدأُ مائةٍ بعد مائةِ سنةٍ تمضي بعد اليوم الذي صدر فيه هذا القولُ من الرسول ﷺ، على حدِّ قول الرسول ﷺ في الحديث الصحيح المروي في صحيح البخاري وسنن الترمذي من حديث الزهري عن سالم ابن عبدالله وأبي بكر بن خيثمة عن ابن عمر أن رسول الله صلى صلاة العشاء في آخر حياته، فلما سلم قام فقال: «أرأيتكم ليلتكم هذه، فإن رأس مائة سنة لا يبقى

(١) الصحيح أن أبا حامد الغزالي كان في القرن الخامس، فقد ولد سنة ٤٥٠ وتُوفِّيَ سنة ٥٠٥.

(٢) انظر في ذلك: **صحيح البخاري**، «كتاب المناقب»، الحديثان٣٥٤٧-٣٥٤٨، ص٥٩٦-٥٩٧؛ «كتاب اللباس»، الحديث٥٩٠٠، ص١٠٣٧؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الفضائل»، الحديث٢٣٤٧، ص٩١٧؛ **سنن الترمذي**، «أبواب المَنَاقِب عَن رَسُولِ الله ﷺ»، الحديثان ٣٦٣٠ و٣٦٣٢، ص٨٢٨.

ممن هو على ظهر الأرض أحد»،[1] إذ يتعين أن يكون قوله فيه: «فإن رأس مائة سنة»؛ أي مبدأ مائة سنة من تلك الليلة بقرينة السياق.

ولذلك قدَّر شُرَّاحُ الحديث قوله: «فإن رأس مائة سنة»؛ أي من تلك الليلة، أي: بعد مُضِيِّها.[2] وقد قيل بمثل هذا في إطلاق رأس مائة سنة في قولهم في الحديث: «بعثه الله على رأس أربعين سنة»، أي: عند تمام الأربعين من عمره الشريف، فيكون ابتداء العدِّ أيضًا من يوم قال رسول الله ذلك. ومثال الاحتمالين واحد إلا في عدِّ المرة الأولى من التجديد، وعدِّ أول المجددين.

وأيًّا ما كان، فالظاهرُ أن رسولَ الله ﷺ قال ذلك في آخر حياته؛ إذ قد دلت أدلةٌ من السنة على أن رسول الله ﷺ قد أكثر في آخر حياته من أقوال تُؤْذِنُ بقرب انتقاله، تأنِّيًا للمسلمين بتلقي مصيبة وفاته بصبر، وتنبيهًا لهم ليتهيؤوا إلى سدِّ ما تُعقِبه وفاتُه من ثلمة في أمور المسلمين، وبشارةً لهم بما يعرفون به تولِّي الله تعالى حفظَ هذا الدينِ كما جمعه قوله: «حياتِي خيرٌ لكم، ومَماتِي خير لكم».[3]

---

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب العلم»، الحديث١١٦، ص٢٥؛ «كتاب مواقيت الصلاة»؛ **صحيح مسلم**، «كتاب فضائل الصحابة ﷺ»، الحديث٢٥٣٧، ص٩٨٤-٩٨٥؛ **سنن الترمذي**، «كتاب الفتن»، الحديث٢٢٥١، ص٥٤١.

(٢) وأساس هذا الشرح لمعنى الحديث ما ذكره الترمذي عن عبدالله بن عمر أنه قال: «فوهل الناسُ من مقالة رسول الله ﷺ تلك فيما يتحدثونه بهذه الأحاديث نحو مائة سنة، وإنما قال رسول الله ﷺ: «لا يبقى ممن هو اليوم على ظهر الأرض أحد»، يريد بذلك أن ينخرم ذلك القرن.» ونقل ابن حجر العسقلاني كلام النووي حيث قال: «المراد أن كل مَنْ كان تلك الليلة على الأرض لا يعيش بعد هذه الليلة أكثر من مائة سنة، سواء قل عمره قبل ذلك أم لا، وليس فيه نفيُ حياة أحد يولد بعد تلك الليلة مائة سنة، والله أعلم.» العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر: **فتح الباري شرح صحيح البخاري** (الرياض: بيت الأفكار الدولية، بدون تاريخ)، «كتاب الجزية والموادعة»، ج١، ص٣٤٦.

(٣) رواه الديلمي عن أنس، وذكره السيوطي عن الحارث عن أنس. قال المناوي شارحه: وسنده ضعيف، لكنه رواه ابن سعد في الطبقات بأطول من هذا اللفظ بسندٍ رجالُه ثقات. - المصنف. تضعيف المناوي يخص الحديث باللفظ الذي أورده المصنف هنا. وهناك روايةٌ أخرى هي التي صححها، ولفظها: «حياتِي خيرٌ لكم، تحدثون ويحدث لكم، فإذا أنا متُّ كانت وفاتِي خيرًا لكم، =

وفي ذلك الغرض جاء قولُه تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ﴾ [آل عمران:١٤٤]، وقوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ﴾ [النصر:١] إلى آخر السورة. وقد صرح عبدالله بن عمر في حديثه الذي ذكرته آنفًا بأن رسول الله قال: «أرأيتكم ليلتكم هذه»...إلخ في آخر حياته، وهو نظير هذا الحديث. فالظاهرُ أن رسولَ الله قال هذا الكلام في شأن المجدد في سنة عشر، أو في سنة إحدى عشرة من هجرته، لا سيما وقد كانت سنةُ عشرٍ التي حج فيها رسول الله ﷺ حجة الوداع سنةً استدار فيها الزمان، فقد قال رسول الله في خطبة اليوم التاسع أو العاشر من ذي الحجة آخر تلك السنة: «ألا وإن الزمانَ قد استدار كهيئته يوم خلق الله السماوات والأرض».(١)

فمبدأ سنة إحدى عشرة هو مبدأ السنة الإسلامية التي درج عليه أهلُ الحنيفية، وهي الموالية للسنة التي ابتدأ فيها أهلُ الجاهلية عملَ الشهر، فهي مبدأ جديد للسنين الإسلامية التي جعلها الله، كما دل على جعلها قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٌ فِى ٱلْكُفْرِ﴾ [التوبة:٣٦-٣٧].

فإن كان المرادُ من رأس مائة سنة تأتي كما هو الظاهر، فالمجدد الأول هو أبو بكر الصديق ﷺ، وهذا هو الأظهر. وإن كان المرادُ رأس مائة سنة تمضي، فالمجددُ الأول هو من ظهر لتجديد الدين في حدود سنة عشر ومائة من الهجرة.

= تُعرضُ عليّ أعمالُكم، فإن رأيت خيرًا حمدتُ الله، وإن رأيت شرًّا استغفرتُ لكم». **فيض القدير**، الحديث٣٧٧١، ج٣، ص٤٠١-٤٠٢. وقال العجلوني: «رواه الديلمي عن أنس، وعزاه في الجامع الصغير للحارث عن أنس، وفيه عند ابن سعد عن بكر بن عبدالله مرسلاً وذكره ابن حجر الهيثمي في فتاواه، ولم يبين مخرجه ولا رتبته، وإنما ذكر معناه، فقال: الإشكال إنما يتأتى على تقدير خير أفعل تفضيل. وليس كذلك، بل هو على حد قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يُلْقَىٰ فِى ٱلنَّارِ خَيْرٌ﴾ [فصلت:٤٠]، ففي كل من حياته وموته ﷺ خير.» **كشف الخفاء**، الحديث١١٧٨، ج١، ص٣٦٨.

(١) ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج٢/٤، ص١٩٠؛ **صحيح البخاري**، «كتاب الأضاحي»، الحديث٥٥٥٠، ص٩٨٧.

وكلُّ ذلك يوقنك بأن ما سلكه تاجُ الدين السبكي في تعيين المجددين للدين، وضبطه ذلك بموافقة وفاة من نَحَلَهُمْ صفةَ المجدد مبادئَ مرور المئين من السنين ابتداءً من يوم الهجرة، قد أخطأ فيه من وجهين عظيمين وإن كانا خفيين:

أحدهما إناطةُ ذلك بوقت وفاة مَنْ تُوُسِّم فيه صفةُ المجدد، مع أن مقتضى الحديث أن يكون عملُ المجدد منوطاً بوقت ظهوره أو انتشار أمره، وقوة عمله في تجديد الدين، كما يُفْصِحُ عنه لفظُ «يبعث» الواقعُ في الحديث الذي هو بمعنى يقيم الله، ولفظ «يجدد» المقتضي أن يكون معظمُ حياةِ المجدد في رأس القرن؛ إذ العمل من أثر الحياة لا من مقارنة الممات.

الوجه الثاني أنه جعل ابتداء عد رأس القرن من يوم الهجرة، وشأن العدِّ أن يكون من يوم الوعد بذلك؛ فإن اعتبارَ سنة الهجرة مبدأً للقرون الإسلامية أمرٌ اصطلح عليه المسلمون بعد وفاة رسول الله في خلافة عمر؛ فكيف يفسر به كلامٌ واقع قبل ذلك بسنين؟

رأي ابن السبكي في نعت المجدد وزمنه:

قال تاج الدين عبدالوهاب ابن السبكي في كتاب طبقات الشافعية في مقدمته المسهبة وذكر حديث أبي هريرة في المجدد والحديث الذي فيه زيادة «من أهل بيتي»، وذكر عن أحمد بن حنبل أنه قال: «نظرت في سنة مائة فإذا هو رجل من آل رسول الله ﷺ: عمر بن عبدالعزيز، ونظرت في رأس المائة الثانية، فإذا هو رجل من آل رسول الله ﷺ: محمد بن إدريس الشافعي.» ثم قال ابن السبكي:

«ولأجل ما في هذه الرواية الثانية من الزيادة (أي زيادة من أهل بيتي) لا أستطيع أن أتكلم في المئين بعد الثانية؛ فإنه لم يُذْكَر فيها أحد من آل النبي عليه السلام، ولكن هنا دقيقة ننبهك عليها، فنقول: لَـمَّا لم نجد بعد المائة الثانية من أهل البيت مَنْ هو بهذه المثابة، ووجدنا جميع مَنْ قيل إنه المبعوث في رأس كل مائة سنة مِمَّنْ تمذهب بمذهب الشافعي وانقاد له، علمنا أنه (أي: الشافعي) الإمامُ المبعوث الذي استقر

أمرُ الناس على قوله، وبُعث بعده في رأس كل سنة مَنْ يقرر مذهبه. وبهذا تعين عندي تقديمُ ابن سريج في الثالثة على الأشعري؛ فإن الأشعري -وإن كان أيضًا شافعيَّ المذهب(١)- إلا أنه رجل متكلِّم، كان قيامُه للذَّبِّ عن أصول العقائد دون فروعها،(٢) وكان ابنُ سريج رجلاً فقيهًا، فكان ابن سريج أولَى بهذه المنزلة، لاسيما

---

(١) كذا ادعى السبكي، وقد عد عياضٌ في «المدارك» أبا الحسن الأشعري في عداد المالكية من أهل الطبقة الرابعة. وحقق عن موسى بن عمران وعن رافع الحمال من أئمة الشافعية أن الأشعري كان مالكيًا، واستظهر على ذلك أن مذهب مالك في عصره كان هو الغالب على العراق. وعياض في ضبطه وتحقيقه لا يُنازَع. - المصنف. يجدر التنبيه هنا إلى أن ترجمة القاضي عياض لأبي الحسن الأشعري لا توجد في ثنتين من نشرات كتاب «ترتيب المدارك» التي أمكنني مراجعتها هما نشرة أحمد بكير محمود الصادرة سنة ١٩٦٧ عن دار مكتبة الحياة ومكتبة الفكر ببيروت، ونشرة محمد سالم هاشم الصادرة سنة ١٤١٨/ ١٩٩٨ عن دار الكتب العلمية ببيروت، وهو أمر لا يكاد المرء يجد له تفسيرًا أمام ادعاء صاحبي النشرتين المذكورتين التحقيقَ العلمي! ألا رحم الله زمانًا كان الناس يقدرون هذه العبارة حقَّ قدرها، ويتهيبون التحلي بها وانتحالها! هذا وانظر في شأن ما ذكره المصنف من تحقيق عياض في مالكية الأشعري: **ترتيب المدارك**، تحقيق علي عمر (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ١٤٣٠/ ٢٠٠٩)، ج٢، ص٥٢٤-٤٣٠. والواقع أن تجاذب المذاهب الفقهية لأبي الحسن الأشعري أمر قديم، فالحنفي يقول: إنه كان على مذهب أبي حنيفة، والمالكي يقرر أنه من أتباع مالك، والشافعية ينسبونه إلى مذهب الشافعي، وهكذا. انظر في ذلك: ابن عساكر الدمشقي، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله: **تبيين كذب المفتري فيما نسب الإمام أبي الحسن الأشعري**، نشرة بعناية حسام الدين القدسي وتقديم محمد زاهد الكوثري (دمشق: مطبعة التوفيق، ١٣٤٧)، ص١١٧؛ ابن أبي الوفاء القرشي الحنفي، محيي الدين أبو محمد عبدالقادر بن محمد بن محمد بن نصرالله بن سالم: **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو (الجيزة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط٢، ١٤١٣/ ١٩٩٣)، ج٢، ص٥٤٤-٥٤٥ وج٤، ص٣٣. وإنما حصل هذا التجاذبُ بينهم -كما يعلل الشيخ الكوثري- لكونه «كان ينظر في فقه المذاهب، ولا يتحزب لبعضها على بعض، بل يُنسب إليه القولُ بتصويب المجتهدين في الفروع، وهذا مما سهل عليه جمعَ كلمة أهل السنة حول دعوته الحقة»، فقد «سعى لجمع كلمتهم بكل حكمة.» **تبيين كذب المفتري**، ص١١٧-١١٨ (الحاشية رقم ١).

(٢) كلام باطل؛ فإن الذب عن العقائد أهم وأجل، وليس في الحديث تخصيص التجديد بالفروع. - المصنف.

ووفاة الأشعري تأخرت عن رأس القرن إلى بعد العشرين[(١)]... وعندي لا يبعد أن يكون كلٌّ منهما مبعوثًا، هذا في فروع الدين وهذا في أصوله، وكلاهما شافعي. وأما المائة الرابعة فقد قيل: إن الشيخ أبا حامد الإسفراييني هو المبعوث فيها، وقيل: بل الأستاذ سهل [بن أبي سهل] الصعلوكي، وكلاهما من أئمة الشافعيين. قلت: والخامس الغزالي، والسادس فخر الدين الرازي، ويحتمل أن يكون الرافعي؛ لأن وفاته تأخرت إلى بعد العشرين وستمائة، والسابع الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد.»[(٢)]

فهذا حاصلُ كلام ابن السبكي بعد تجريده من التطويل، وقد قَفَّى جلالُ الدين السيوطي على أثر تاج الدين ابن السبكي، ورجا لنفسه أن يكون هو مجددَ المائة التاسعة.[(٣)] وكلاهما حجَّر واسعًا من نعمة الله، فاحتكراها لعلماء الشافعية. ولا أعجبَ من إصرار السبكي في مطاوي ذلك أن يومئ إلى أن الدينَ عنده هو مذهبُ الشافعي إذ يقول: «ووجدنا جميعَ مَنْ قيل إنه المبعوثُ في رأس كل مائة مِمَّنْ تَمَذْهَبَ بمذهب الشافعي؛ فعلمنا أنه (أي الشافعي) الإمامُ المبعوث الذي استقر أمرُ الناس على قوله، وبعث بعده في رأس كل مائة سنة من يقرِّر مذهبه»،[(٤)] وإذ يقول في منظومةٍ له نظمَ فيها المجددين على حسب اختياره:

---

(١) هذا غلط أعظم؛ فإن اعتبار البعث بوقت الوفاة عبث. - المصنف.

(٢) السبكي: **طبقات الشافعية الكبرى**، ج١، ص٢٠٠-٢٩٢. وقول السبكي إنه لا يبعد أن يكون كل من ابن سريج والأشعري مبعوثين على رأس المائة الثالثة، هذا في أصول الدين وذاك في الفقه، إنما هو قول شيخه الذهبي كما ذكر هو نفسه. المرجع نفسه، ج٣، ص٢٦.

(٣) قال المناوي في شرح مقدمة الجامع الصغير للسيوطي: «وأومأ المصنفُ هنا وصرح في عدة [من] تآليفه بأنه المجددُ على رأس المائة التاسعة. قال في بعضها: قد أقامنا الله في منصب الاجتهاد لنبين للناس ما أدى إليه اجتهادُنا تجديدًا للدين، هذه عبارة. وقال في موضع آخر: ما جاء بعد السبكي مثلي، وفي آخر: الناس يدعون اجتهادًا واحدًا، وأنا أدعي ثلاثاً، إلى غير ذلك. وقد قامت عليه في زمنه بذلك القيامة، ولم تسلم له في عصره هامة، وطلبوا أن يناظروه فامتنع، وقال: لا أُناظَرُ إلا من مجتهدٍ مثلي، وليس في العصر مجتهد إلا أنا، كما حكى هو عن نفسه.» **فيض القدير**، ج١، ص١١.

(٤) السبكي: **طبقات الشافعية الكبرى**، ج١، ص٢٠٠.

هَـــذَا عَـــلَى أَنَّ الْمُصِـــيبَ إِمَامُنَـــا أَجْـــلَى دَلِيـــلٍ وَاضِـــحٍ لِلْمُهْتَـــدِ(١)

فابن السبكي ظهر بمظهر التعصب المذهبي، وأتى بدليل مصنوع بيده، فكان هو واضعَ الدعوى وواضعَ الدليل، وقد غفل عن أن هذا يعطل عليه وجودَ مجدد في المائة الأُولَى. ثم إنا نرى مُعظم مَنْ عَدَّهم السبكي مجددين لا يزيد معظمُهم على أن كانوا مدونين مذهبَ الشافعي، وليس ذلك كافيًا في وصف المجدد، وأين معنى التجديد من معنى التدوين؟

رأي مجد الدين ابن الأثير في تعيين المجددين

وفي أول نوازل الأقضية والشهادات من كتاب «المعيار المعرب» للشيخ أحمد ابن يحيى الونشريسي:

«وفي جامع الأصول لفخرالدين المبارك بن عبدالكريم بن الأثير ما نصُّه: قد تكلم العلماءُ في تأويل هذا الحديث، كل واحد في زمانه، وأشاروا إلى القائم الذي يجدد للناس دينَهم كلَّ مائة سنة. وكأَنَّ كلَّ قائل قد مال إلى مذهبه، وحمل تأويل الحديث عليه. والأولَى أن يُحمل الحديثُ على العموم، فإن قوله ﷺ: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة مَنْ يجدد لها دينها»، لا يلزم منه أن يكون المبعوثُ على رأس المائة رجلاً واحدًا، وإنما قد يكون واحدًا، وقد يكون أكثر منه؛ فإن لفظة «مَنْ» تقع على الواحد والجمع. وكذلك لا يلزم منه أنه أراد بالمبعوث الفقهاءَ خاصة، كما ذهب إليه بعضُ العلماء، فإن انتفاع الأمة بالفقهاء وإن كان انتفاعًا عامًّا في أمور الدين، فإن انتفاعهم بغيرهم أيضًا كثير، مثل أولِي الأمر، وأصحاب الحديث، والقراء، والوُعَّاظ، وأصحاب الطبقات من الزهاد. فإن كلَّ قوم ينفعون بفنٍّ لا ينفع به الآخر، إذ الأصل في حفظ الدين حفظُ قانون السياسة، وبث العدل والتناصف الذي تُحقَنُ به الدماء، ويُتمكن من إقامة قوانين الشرع، وهذه وظيفة أولي الأمر.

(١) المرجع نفسه، ص٢٠٣.

وكذلك أصحابُ الحديث: ينفعون بضبط الأحاديث التي هي أدلة الشرع، والقراء ينفعون بحفظ القراءات وضبط الروايات، والزهاد ينفعون بالمواعظ والحث على لزوم التقوى والزهد في الدنيا. فكل واحد ينفع بغير ما ينفع به الآخر.

لكن الذي ينبغي أن يكون المبعوثُ على رأس المائة رجلاً معروفًا، مشهورًا، مشارًا إليه في كل فن من هذه الفنون. فإذا حُمل تأويلُ الحديث على هذا الوجه، كان أولَى وأبعد عن التهمة وأشبه بالحكمة. فإن اختلاف الأئمة رحمة، وتقرير أقوال المجتهدين متعيِّن. فإذا ذهبنا إلى تخصيص القول على أحد المذاهب، وأَوَّلنا الحديثَ عليه، بقيت المذاهبُ الأخرى خارجةً عن احتمال الحديث لها، وكان ذلك طعنًا فيها. فالأحسن والأجدرُ أن يكون ذلك إشارةً إلى حدوث جماعة من الأكابر المشهورين على رأس كل مائة سنة، يجددون للناس دينَهم، ويحفظون مذاهبَهم.

ونحن نذكر الآن المذاهبَ المشهورة في الإسلام التي عليها مدارُ المسلمين في أقطار الأرض، وهي مذهب الشافعي، وأبِي حنيفة، ومالك، وأحمد، ومذهب الإمامية، ومَنْ كان المشار إليه من هؤلاء على رأس كل مائة سنة، وكذلك من كان المشار إليه من باقي الطبقات. وأما مَنْ كان قبل هذه المذاهب المذكورة، فلم يكن الناسُ مجتمعين على مذهب إمام بعينه، ولم يكن قبل ذلك إلا المائة الأولى. وكان على رأسها من أولِي الأمر عمر بن عبدالعزيز، ويكفي الأمةَ في هذه المائة وجودُه خاصة؛ فإنه فعل في الإسلام ما ليس بخافٍ.

وكان من الفقهاء بالمدينة: محمد بن علي الباقر، والقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، وسالم بن عبدالله بن عمر. وكان بمكة منهم مجاهد بن جبر، وعكرمة مولى ابن عباس، وعطاء بن أبي رباح. وكان باليمن طاووس، وبالشام مكحول، وبالكوفة عامر بن شراحيل الشعبي، وبالبصرة الحسن البصري ومحمد بن سيرين. وأما القراء على رأس المائة الأولى، فكان القائم بها عبدالله بن كثير. وأما المحدثون فمحمد بن شهاب الزهري، وجماعةٌ كثيرة من التابعين وتابعي التابعين.

وأما مَنْ كان على رأس المائة الثانية، فمن أولِي الأمر المأمون بن الرشيد، ومن الفقهاء الشافعي والحسن بن زياد اللؤلؤي من أصحاب أبي حنيفة، وأشهب بن عبدالعزيز من أصحاب مالك. وأما أحمد فلم يكن يومئذ مشهورًا؛ فإنه مات سنة إحدى وأربعين ومائتين. ومن الإمامية علي بن موسى الرضا، ومن القراء يعقوب الحضرمي، ومن المحدثين يحيى بن معين، ومن الزهاد معروف الكرخي.

وأما مَنْ كان على رأس المائة الثالثة، فمن أولي الأمر المقتدر بأمر الله، ومن الفقهاء أبو العباس بن سريج من أصحاب الشافعي، وأبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي من أصحاب أبِي حنيفة، ... [1] من أصحاب مالك، وأبو بكر بن هارون الخلال من أصحاب أحمد، وأبو جعفر محمد بن يعقوب الرازي[2] من الإمامية. ومن المتكلمين أبو الحسن الأشعري، ومن القراء أبو بكر محمد بن موسى ابن مجاهد، ومن المحدثين أبو عبدالرحمن بن شعيب النسائي، ومن الزهاد أبو بكر الشبلي.

وأما مَنْ كان على رأس المائة الرابعة فمِنْ أولِي الأمر القادرُ بالله، ومن الفقهاء أبو حامد أحمد بن طاهر الإسفراييني من أصحاب الشافعي، وأبو بكر محمد بن موسى الخوارزمي من أصحاب أبي حنيفة، وأبو محمد عبدالوهاب بن علي بن نصر من أصحاب مالك، وأبو عبدالله الحسين بن علي بن حامد من أصحاب أحمد، ومن الإمامية المرتضى الموسوي أخو الرضي الشاعر. ومن المتكلمين القاضي أبو بكر بن

---

(١) بياض في الأصل كما ذكر محققُ الكتاب.

(٢) هو أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، من كبار علماء الشيعة الإمامية في زمان ما يعرف عندهم بالغيبة الصغرى. ولد في زمن الإمام الحادي عشر في قرية كُلين من قرى الري، ويرجح أن ولادته كانت سنة ٢٥٩هـ. تلقى تعليمه الأولي في على يدي والده وبعض علماء كلين، ثم انتقل إلى مدينة الري التي كانت تعج بالعلماء والدعاة من مختلف الفرق والمذاهب الدينية ومنها انتقل إلى قم التي كانت في عهده مركزًا علميًّا مهمًّا في مجال علم الرواية والحديث. توفي الكليني سنة ٣٢٩هـ، عن عمر يناهز السبعين عامًا، ودفن في باب الكوفة ببغداد.

الطيب الباقلاني والأستاذ أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك.[(١)] ومن المحدثين محمد ابن عبدالله النيسابوري المعروف بالحاكم ابن البيِّع،[(٢)] ومن القراء أبو الحسن علي ابن أحمد الحمامي، ومن الزهاد أبو محمد بن علي الدينوري.

وأما مَنْ كان على رأس المائة الخامسة، فمن أولي الأمر المستظهر بالله، ومن الفقهاء الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي من أصحاب الشافعي، والقاضي فخر الدين الأرسابندي المروزي من أصحاب أبي حنيفة، ...[(٣)] **من أصحاب مالك**، وأبو الحسن علي بن عبدالله بن الزاغوني من أصحاب أحمد. ومن المحدثين رُزين بن معاوية العبدري، ومن القراء أبو العز محمد بن الحسين بن بندار القلانسي.

هؤلاء كانوا المشهورين في هذه الأزمنة المذكورة. وقد كان قُبيل كل مائة أيضًا مَنْ يقوم بأمور الدين، وإنما المرادُ بالذكر مَنِ انقضت المائةُ وهو حيٌّ، عالم، مشهور، مشار إليه.»[(٤)]

---

(١) ويمكن أن نضيف إليهما القاضي عبد الجبار بن أحمد في موسوعته الضخمة «المغني في أبواب التوحيد والعدل» وفي غيرها من المصنفات في الأصلين وفي غيرهما من العلوم.

(٢) هو محمد بن عبدالله بن محمد بن حَمْدَوَيْه بن نُعَيْم بن الحكم، أبو عبدالله ابن البيِّع، الضبي، الطهماني، النيسابوري، الشافعي، الإمام الحافظ، الناقد العلامة، شيخ المحدِّثين، صاحب التصانيف. ولد سنة ٣٢١هـ بنيسابور وبها نشأ وتلقى تعليمه الأول. سمع الحديث في موطنه، وارتحل إلى العراق وهو ابن عشرين سنة، حدث عن والده، وعن كثيرين منهم محمد بن علي المذكر، ومحمد بن يعقوب الأصم، ومحمد بن يعقوب الشيباني بن الأخرم، ومحمد بن القاسم العتكي، وأبي جعفر محمد بن محمد بن عبدالله البغدادي، وأبي أحمد بكر بن محمد المروزي الصيرفي، وأبي الوليد حسان بن محمد الفقيه، وعبدالله بن دُرُسْتُوَيْه، وغيرهم. وحدث عنه الدارقطني وهو من شيوخه، وأبو الفتح بن أبي الفوارس، وأبو العلاء الواسطي، ومحمد بن أحمد ابن يعقوب، وأبو ذَرِّ الهَرَوِيّ، وأبو يعلى الخليلي، وأبو بكر البيهقي، وأبو القاسم القُشَيْري، وأبو صالح المؤذن، وغيرهم كثيرون. قيل توفِّيَ سنة ٤٠٣هـ.

(٣) مرة أخرى بياض في الأصل كما ذكر محقق الكتاب، ومن حق أن يتساءل: لِمَ وقع هذا السقط للمرة الثانية عند تسمية أصحاب مالك؟

(٤) ابن الأثير الجزري، مجدالدين أبو السعادات المبارك بن محمد: **جامع الأصول في أحاديث الرسول**، تحقيق عبدالقادر الأرناروط (بدون مكان نشر: مكتبة الحلواني ومطبعة الملاح ومكتبة دار البيان، =

(ثم قال الونشريسي:) «قيل: القرونُ كلُّها إذا استقريتها بالنسبة إلى ملوكها وعلمائها في كل قطر لا يخلو أولُ كلِّ قرن من بركة في العلماء أو في الملوك، (لما أجرى الله العادة أن كل قرن فيه خير، وخيره يغلب شره. وقد شاهدنا من ذلك رأسَ القرن التاسع منَّ الله على أهل إفريقية (بأمير المؤمنين المتوكل على الله القائم بأمر الله) أبي فارس عبدالعزيز بن الخليفة أمير المؤمنين أبي العباس ابن الأمراء الراشدين الحفصيين، فقطع الله به أهلَ الزيغ والفساد من أهل البادية والبلاد، وقاتل المحاربين (وأهل الخلاف)، كما قاتل الكفار حين نزلوا بالمهدية.»] (١)

التحقيق في صفات المجدد وصنفه وعدده:

ولَم أَرَ مَنْ عُنِيَ بتحقيق هذا الأمر، ولا عرضه على شواهد التاريخ وأحوال الدهر. وها أنا ذا أبدي ما وقر في رُوعي من الاختبار في صفة هذا المجدد على العموم، ثم أُتبعه بأفراد هذه الأمة الذين انبروْا للتجديد في وقت الحاجة. وليس ببدع أن يكون ما أراه في هذا الشأن راجحًا في كفة البيان، فليس الحقُّ بمحتكَر، ولا شرب الصواب بمحتضر، والحكم في الترجيح لمحكِّ النظر.

= ١٣٨٩/ ١٩٦٩-١٣٧٩/ ١٩٧٢)، ج١١، ص٣٢٠-٣٢٤؛ الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى: **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، تحقيق جماعة من العلماء بإشراف العلامة محمد حجي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠١/ ١٩٨١)، ج١٠، ص٧-١٠. وقد ضبطنا كلام ابن الأثير وفق ما جاء في كتابه لا تبعًا لنقل الونشريسي الذي تصرف فيه بعض التصرف.

(١) الونشريسي: **المعيار المعرب**، ج١٠، ص١٠. وما بين قوسين من كلام الونشريسي لم يورده المصنف، وكذلك عبارة «ثم قال الونشريسي» إضافة من المحقق لوصل الكلام بعضه ببعض. أما الكلام الذي بين حاصرتين من عبارة «رأي مجدالدين ابن الأثير» إلى قول الونشريسي: «حين نزلوا بالمهدية»، فلم ينشر في مجلة **الهداية الإسلامية**، وقد استكملناه من نشرة عبدالملك ابن عاشور لكتاب «تحقيقات وأنظار»، وكتاب «مقالات الإمام محمد الطاهر ابن عاشور» الذي يشتمل على أحد عشر مقالاً جمعها علي الرضا التونسي من مجلة «الهداية الإسلامية».

لقد صرَّح الكلامُ النبوي أن هذا المجدد يبعثه الله ويُلهمه لتجديد أمر الدين للأمة، فوجب أن يكون هذا المجددُ قائمًا بعملٍ مثمرٍ تجديدًا في الدين. وقد أَبَنْتُ فيما مضى معنى التجديد، فيتعين أن تكون لهذا المجدِّد الصفاتُ التي تؤهله لرتق ما فُتِقَ من أمر الدين في زمنه. فإذا كان الفتقُ قد طرأ على ناحية من نواحي علم الدين، تعيَّنَ أن يكون المجددُ في تلك الناحية عالمًا يؤهله علمُه لإدراك الدين الحق في الغرض المقصود.

وإن كان الفتقُ قد طرأ على الدين من ناحية وَهن نفوذِه ووقوف انتشاره، تعيَّن أن يكون المجددُ في ذلك قادرًا على حماية البيضة، ونصر الشريعة -أي نصر الحق من الدين- لئلاً يدخل في المجددين مَنْ قام ينصر نِحلةً اعتقادية يعتقد أنها الدينُ وهو فيها زائغ، مثل أبي يزيد راكب الحمار،(١) ومثل أبي عبدالله الشيعي داعية المهدي العبيدي،(٢) أو لإعلان فتنة وانقلاب دولة تحت اسم الدين مثل مهدي

---

(١) «وهو أبو يزيد مخلد بن كيداد، من قبيلة زناتة البربرية، عاش في مدينة توزر بتونس، وعرف باسم أبي يزيد. نشأ على التعطش للدماء والقتل والثأر، وارتكاب المحرمات والمنكرات. وقد ذكر خبرَه ابنُ خلدون في الجزء الرابع من تاريخه. ومما قال عنه: «وخالط النكارية من الخوارج وهم الصُّفرية، فمال إلى مذهبهم وأخذ به... وكان يذهب إلى تكبير أهل ملته، واستباحة الأموال والدماء، والخروج عن السلطان. ثم أخذ نفسه بالحسبة على الناس، وتغيير المنكر سنة ست عشرة وثلاثمائة. ولما مات المهدي، خرج بناحية جبل أوراس، وركب الحمار، وتلقب بشيخ المؤمنين، فاتبعه أمم من البربر» -ولذلك لقب بصاحب الحمار- «ودعا للناصر صاحب الأندلس من بني أمية فاتبعه أمم من البربر». ابن خلدون، عبدالرحمن: **تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، نشرة بعناية خليل شحادة وسهيل زكار (بيروت: دار الفكر، ١٤٢١/ ٢٠٠٠)، ج٤، ص٥٢. وقد قامت الثورة التي قادها وعرفت باسم ثورة صاحب أو راكب الحمار في المهدية العاصمة الأولى للفاطميين قبل الانتقال للقاهرة، وذلك في زمن حكم الخليفة العباسي محمد القائم بأمر الله (٣٢٢- ٣٣٤هـ) وانتهت في زمن حكم ابنه الخليفة المنصور بالله (٣٣٤-٣٤١هـ).

(٢) قامت الدولة الفاطمية التي عرفت بالدولة العبيدية في إفريقية (تونس) سنة ٢٩٨هـ بزعامة عبيدالله المهدي الذي ادعى أنه صاحب الحق في الخلافة وأنه حفيد محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق. وقد مهد لقيامها داعية إسماعيلي هو أبو عبد الله الحسن بن أحمد بن محمد بن زكريا الشيعي (من أهل صنعاء، ولي الحِسبة في بعض أعمال بغداد). سار أبو عبد الله الشيعي إلى أبي القاسم الحسن =

الصومال، والتعايشي.(١)

ويجب أن يكون المجددُ في هذا المقام عالِمًا بالشريعة، وأن يكون مسترشدًا بالعلماء؛ ليصادف الحق الذي يتطلبه الشرع. وإذا كان الفتقُ الذي اعترى الدين من ناحيتين فصاعدًا، تعين أن يكون المجدد كفئًا للنهوض بما يتطلبه التجديد في ذلك، مثل أبي بكر الصديق ﷺ في موقف ارتداد العرب.

= ابن حوشب الداعي الإسماعيلي باليمن، وصار من كبار أصحابه مفارقًا مذهب الإمامية الذي كان عليه. وبعد أن اطمأن ابن حوشب إلى تمكن التعاليم الإسماعيلية منه أرسله إلى بلاد المغرب ضمن الحجاج من قبيلة كتامة، فنجح في حشد هذه القبيلة للدعوة الإسماعيلية ومهد السبل لقيام الدولة العبيدية.

(١) **مهدي الصومال** هو الشيخ محمد بن عبدالله حسن (ولد سنة ١٨٦٣ وتوُفِّيَ سنة ١٩٢١)، لقب بمهدي الصومال تشبيهًا له بمهدي السودان محمد بن أحمد. قضى في بداية مسيرته ما لا يقل عن عشر سنوات في رحلات متصلة إلى جميع أنحاء الصومال، لا يسمع عن شيخ متخصص في فرع من فروع المعرفة إلا قصده وتتلمذ عليه. عمل على تكتل الصوماليين وتجاوز انتسابهم إلى القبائل، من أجل توحيد قواهم للجهاد ضد المستعمر. أطلق على أتباعه اسم الدراويش، وقسمهم إلى فرق بغض النظر عن أنسابهم وقبائلهم، وأطلق على كل فرقة اسمًا خاصًّا يميز مهمتها في المعارك، مثل الرماة والمغيرين. قاد محمد بن عبدالله ثورة ضد الاستعمار البريطاني في **الصومال** استمرت من سنة ١٨٨٩ حتى سنة ١٩٢١، وخاض عشرات المعارك ضد البريطانيين - الذين وصفوه بالملا المجنون - انتصر في معظمها، وكبد المحتلين خسائر فادحة، وسيطر على مناطق عديدة من البلاد. استشهد عام ١٩٢٠ في قصف للطيران البريطاني استهدف مواقعَ الثوار في مدينة جالكاسيو غربي الصومال. أما **التعايشي** فيبدو أن المصنف عليه رحمة الله خلط بين مهدي السودان وخليفته، وليس التعايشي ممن ادعى المهدية، وإنما صار خليفة لمحمد بن عبدالله بن فحل (١٨٤٣-١٨٨٥) الذي ادعى المهدية، وحشد الأتباع، وقاد ما يعرف في تاريخ السودان بالثورة المهدية التي قامت ضد الحكم البريطاني في الخرطوم، فعرف بالخليفة عبدالله التعايشي. قاد التعايشي الدولة المهدية بالسودان من قاعدتها بأم درمان، ساعيًا إلى بسط نفوذها على أكبر ما يمكن من الأقاليم. واسمه محمد التقي بن السيد علي الكرار بن السيد محمد المعطي الداري، من قبيلة التعايشة التي تنسب إلى جهينة. ولد في بادية جنوبي غرب دارفور عام ١٢٦٦/١٨٤٦، وانتقل إلى وادي النيل فاتصل بمحمد المهدي، وصار أقرب المقربين إليه. اصطدمت جهود التعايشي في بناء الدولة المهدية وتوسيع دائرة نفوذها بتحديات الوجود الأوروبي الاستعماري في إفريقيا (فرنسا بلجيكا وإيطاليا وإنجلترا)، وقد استشهد في يوم الجمعة ٢٤ نوفمبر ١٨٩٩م بأم دبيكرات، قرب مدينة كوستي الواقعة على النيل الأبيض.

ثم إن الأظهر أن يكون هذا المجددُ واحدًا؛ لأن اضطلاعه بالتجديد وهو واحد يكون أوقع؛ إذ يكون عمله متحدًا، ويكون أنفذ؛ إذ يسلَمُ مِنْ تطرُّق الاختلاف باختلاف الاجتهاد في وسائل المقصد. وربما اقتضى حالُ الزمان أن يكون المجدد متعددًا في الأقطار بأن يقوم في أقطار الإسلام مجددون دعوتهم واحدة، أو يكون رجلان فأكثر متظاهرين على عمل التجديد في موضع واحد.

ولقد جَوَّز ابنُ السبكي أن يكون ابنُ سريج وأبو الحسن الأشعري مجددَيْن في نهاية المائة الثالثة: أولهما في الفروع، وثانيهما في الأصول. ولا مانعَ من قيام رجلين بمهم واحد؛ فقد ظهر ذلك في أعظم مهم وهو الرسالة، إذ أرسل الله موسى وأخاه هارون إلى بني إسرائيل وفرعون وملئه، وأرسل رسولَيْن إلى أهل القرية ثم عززهما بثالث، كما جاء في سورة يس.(1)

ويُشترط أن يكون المجددُ قد سعى لعمل في التجديد من تعليم شائع أو تأليف مبثوث بين الأمة، أو حمل الناس على سيرة، بحيث يكون سعيُه قد أفاد المسلمين يقظةً في أمر دينهم، فسار سعيُه بين المسلمين، وتلقَّوْه وانتفعوا به من حين ظهوره إلى وقت إثماره، سواءً كان حصولُ ذلك دفعة واحدة أم تدريجيًّا.

ويشترط أن يظهر المجدد في جهة تتجه إليها أنظارُ المسلمين، وتكون سمعتُها بموضع القدوة للمسلمين، مثل أن يكون من أهل الحرمين، أو من مقر الخلافة، أو من البلاد التي تعنوا إليها وجوه المسلمين، مثل مصر في بعض عصور التاريخ. ولذلك نجزم بأن مظهر المجددين الذين ظهروا في عصور الإسلام كان هو الشرق؛ إذ يلزم أن يكون عمله نافعًا لجميع الأمة لا لصقع خاص.

---

(1) وذلك قوله تعالى: ﴿وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَٰبَ ٱلْقَرْيَةِ إِذْ جَآءَهَا ٱلْمُرْسَلُونَ ﴿١٣﴾ إِذْ أَرْسَلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوٓا۟ إِنَّآ إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ ﴿١٤﴾﴾ [يس:١٣-١٤].

وليس يكفي للوصف بالمجدد أن يكون بالغًا حدًّا قاصيًا في الزهد أو في الصلاح أو في التقوى، ولا بالغًا الغايةَ في الفقه، ولا كائنًا من أهل القضاء بالعدل؛ لأن تلك صفاتٌ قاصرةٌ عليه. لذلك نرى عدَّ عمر بن عبدالعزيز مجددَ القرن الثاني غيرَ متجه؛ إذ هو وإن كان بحق خليفةَ عدل، إلا أن الإسلام قبل زمانه لم ترهقه رثاثة. وليت الذين عدُّوا عمر بن عبدالعزيز في المجددين عللوا ذلك بأنه الذي أمر بتدوين السنة، وفيه نظر.[1]

التوسم في تعيين المجددين بحسب أدلة الحق المبين:

لقد قضيتُ حقَّ البيان في توقيت الزمن الذي نطق فيه رسول الله ﷺ بقوله: «إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها»، وأوضحتُ أنه مما قاله رسول الله في آخر سني حياته المباركة. فقضى ذلك أن يكون ابتداء الحاجة إلى التجديد من وقت وفاة رسول الله؛ لأن مدة حياة رسول الله هي مدة أكمل أحوال نماء الدين: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ﴾ [الأنفال:٣٣].

إن وفاة رسول الله أكبرُ نائبة أصابت المسلمين؛ فإن رسول الله هو مظهر الإسلام، وكان جميع أحواله نفعًا للإسلام. ولعل في قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾ [آل عمران:١٤٤] إيماءً إلى هذا المعنى، إذ قَصَرَهُ على صفة الرسالة، فكأنه لا صفةَ له إلا الرسالة. فوفاتُه بمنزلة رفع الإسلام من جذوره، وكأن الله أراد أن يُظْهِرَ بركةَ رسوله لَمحة، فيرى الناسُ كيف اضطرب أمرُهم بموته، حتى لا يكون انتقاله هينًا عليهم؛ لأن عواقب المصيبة تزيدها قوة، فكأن الإسلام قد ذهب مشيِّعًا روحَ الرسول، ثم عاد بعد التشييع.

---

(١) يشير المصنف هنا إلى ما كتب به عمر بن عبدالعزيز إلى أبي بكر بن حزم: «انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ فاكتبه، فإني خفت دروسَ العلم وذهابَ العلماء، ولا تقبل إلا حديثَ النبي ﷺ. وَلْيُفشُوا العلم، ولْيجْلِسُوا، حتى يُعلَّم مَنْ لا يَعلم، فإن العلم لا يهلك حتى يكون سراً.» **صحيح البخاري**، «كتاب العلم»، ص٢٢.

فلما شاع نبأُ وفاته ﷺ حتى ارتجت المدينةُ واضطرب أمرُ الأمة، وهجست خواطرُ الشيطان في نفوس الأعراب وحديثي الإسلام. وكاد الخلاف أن يدب بين المسلمين في أمر الخلافة، وأخطر ما فيه توقع دبيب الخلاف بين فريقين لم يختلفا البتة، وهما المهاجرون والأنصار، فكان موقف أبي بكر أولَ يوم عقب وفاة رسول الله موقف مَنْ رتق الفتق، ورأب الثأي، وبه استقر أمرُ الجماعة في وطن الإسلام، ومدينة أهل الحل والعقد من قادة الأمة، فبايعوا أبا بكر خليفةً لرسول الله في تدبير شؤون المسلمين، فكان ذلك مبدأ تجديد أمر الدين بعد انفتاق نسيجه، ومبدأ إشادة صرحه بعد أن أشرف على الانهيار.

[المائة الأولى]:

وما أن استقر الأمرُ بضعةَ أيام حتى ارتدت العرب، وتسرب الانحلالُ إلى الجامعة الإسلامية، وبقيت سلطةُ الخليفة قاصرةً على المدينة وقليل من القبائل. فوجم أبوبكر، وتحير المسلمون، فاستشارهم أبو بكر في ذلك، فما أقدموا على ارتياء مقاتلة معظم العرب؛ ولكن أبا بكر قد سدد الله رأيه وثبّت فؤاده، فقال: «والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه، كيف لا أقاتل من فرّق بين الصلاة والزكاة؟ فإن الزكاة حق المال.»[1]

(١) رواه بهذا اللفظ ابن قتيبة عند ذكر بيعة أبي بكر. الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة: **الإمامة والسياسة** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦)، ج١، ص١٩. وأخرج البخاري بلفظ مختلف عن أبي هريرة أنه قال: «لَمَّا تُوُفِّيَ رسول الله ﷺ وكان أبو بكر ﷺ، وكفر من كفر من العرب، فقال عمر ﷺ: كيف تقاتل الناس؟ وقد قال رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه، وحسابه على الله»، فقال [أبو بكر]: والله لأقاتلن مَنْ فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حقُّ المال، والله لو منعوني عناقًا كانوا يؤدونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها.» **صحيح البخاري**، «كتاب الزكاة»، الحديثان ١٣٩٩-١٤٠٠، ص٢٢٥؛ «كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة»، الحديث ٧٢٨٤/ ٧٢٨٥، ص١٢٥٣. وانظر كذلك: **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان»، الحديث ٢٠، ص٣٣-٣٤؛ **سنن الترمذي**، «كتاب الإيمان»، الحديث ٢٦٠٧، ص٦١٤؛ البزار، أبو بكر أحمد ابن عمرو بن =

فشرح الله صدرَ الصحابة إلى تأييد أبي بكر والمقاتلة معه، وامتُشق الحسام لنصر الإسلام، فلم يلبث إلا قليلاً حتى هَزَمت جيوشُه جميعَ قبائل الردة، وردَّ للإسلام قوتَه. فكان ذلك أولَ تجديد للإسلام، وكانت القبائل التي قاتلت معه هم الذين خاطبهم على لسان رسوله بقوله: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ [الفتح:١٦]. وثاب العربُ إلى الرشد، وعاد لهم إسلامُهم وطاعةُ إمامهم، وكان ذلك دخولاً جديدًا في الإسلام لمعظم قبائل العرب دخولاً لم يخرجوا بعده. ثم رجع السيف إلى قرابه، واستقر أمرُ الإسلام في نصابه، وصلح حالُ المسلمين، وعلم الجميع معنى الإسلام ودوامه، فكان أبو بكر مجددَ معنى الرسالة ومُبيِّنًا له.

ولم يزل الإسلام يعلو وينتصر، ويفيض على الأقطار كالسيل المنهمر، ففُتِحت الأمصار الكثيرة، وذلك إلى أواخر خلافة هشام بن عبدالملك من سنة ١٠٥هـ إلى سنة ١٢٥هـ. ودُرِّست العلوم، وعَلِم الناسُ أمرَ دينهم، وأمن المسلمون كيدَ أعدائهم، وانتصبوا لنظام أمرهم، وتأييد أمور دينهم، وتلقي علوم الكتاب والسنة، وتدوين الآثار المروية عن الرسول ﷺ.

وانقضى عصرُ الصحابة، وحمل العلمَ من كل قطر عدولُه وأفاضلُه، وصار الناسُ متعطشين إلى ما يُؤْثَرُ عن رسول الله وخلفائه، ومصيخين لكل مَنْ يقول: قال رسول الله، فتَهَمَّم بالرواية أقوامٌ كثيرون، وصار التصدي والتلقي غايةَ أولي الألباب. ولكن تفاوت الأفهام وتباينها في الضبط والتقوى قد حدا بقوم إلى الاستكثار من الرواية عن رسول الله، والاستهتار بِحُبِّ الإغراب في ذلك، وبالإصغاء لكل مَنْ يتظاهر بأن له علمًا بسنة أو تفسيرًا لآية، فكثر الدخيلُ وعظم القالُ والقيل.

= عبدالخالق العتكي: **البحر الزخار**، المعروف **بمسند البزار**، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط١، ١٤١٨/ ١٩٩٧)، الحديث ٢١٧، ج١، ص٣٣٤ (مسند عمر ابن الخطاب). وأورد البزار (ص٣٣٦) حديثًا نسبه للنبي ﷺ بلفظ: «لو منعوني عناقًا أو عقالاً».

وتفطن علماءُ الأمة لهذا الخطب الجليل، وبدأت الشكايةُ من تساهل الضعفاء وغلاة الرواة تئن بها صدورُ أهل العلم والضبط، ففي صحيح مسلم أن عبدالله بن عباس قال: «إنا كنا مدة إذا سمعنا رجلاً يقول: قال رسول الله ﷺ، ابتدرته أبصارُنا، وأصغينا إليه بآذاننا. فلما ركب الناسُ الصعبَ والذلول، لم نأخذ من الناس إلا ما نعرف.»[1]

لقد تصدى للرواية عن رسول الله، ولتفسير القرآن، أصنافٌ من الناس في العلم: فمنهم أهلُ الضبط والتحري، من أهل الفقه والإفتاء والرواة. ومنهم أصحابُ التساهل من أصحاب السِّيَر، المتبعين لكل ما جاء فيه من أثر. ومنهم الوعاظُ الذين تعلقوا بما يناسب دعوتهم من الآثار، وأبهجهم ما أعانهم من أثر يروى يعضد مقصدَهم.

ومنهم القُصَّاصُ في المساجد والنوادي، والمتجولون في الحواضر والبوادي، يُلْقون إلى اللفيف ما تقبله عقولُهم وتبلغ إليه أفهامُهم، فيتوخَّوْن أن يلتقطوا من المرويات كلَّ ما يسهل على العامة قبولُه، ويطابق ما في مخيلاتهم وإن كان ضعيفَ المعنى واللفظ.[2] ومنهم أهلُ الأهواء والنحل الذين تعمدوا الكذبَ على رسول الله، أو تساهلوا بحسب جرأتهم على التدليس والترويج، فقد وضع الكَرّاميةُ[3] عشرةَ آلاف حديث.

فكان أهلُ هذه الأصناف الأخيرة غيرَ مكترثين بالبحث عن صحة نسبة الآثار المروية إلى رسول الله ﷺ كاكتراثهم بمناسبة الآثار لأغراضهم، وحبُّ الشيء

(١) **صحيح مسلم**، «المقدمة»، ص١٤.

(٢) لعله لو قال: «كان ضعيف المعنى والمبنى»، كانت العبارةُ أرشق.

(٣) هم أتباع محمد بن كَرّام المتوَفَّى سنة ٢٥٥هـ، اشتهروا بالتشبيه في صفات الله، والقول بالإرجاء. - المصنف. قال ابن عدي في شأن أحمد بن عبدالله الهروي، المعروف بالجوباري والجُوَيْباري: «وكان يضع الحديثَ لابن كَرَّام على ما يريده، وكان ابنُ كرام يضعها في كتبه عنه ويسميه أحمد بن عبدالله الشيباني.» المقريزي: **مختصر الكامل**، ص١٠٤.

يُعمي ويُصِم. وهنالك اختلط الحابلُ بالنابل، والخاثر بالزباد، ولم يزل تفاقمُه في ازدياد، حتى بلغ السيل الزُّبَى، وكادت أن تذهب السُّنَّةُ أيادي سبا.

ولم تزل طائفةٌ من الأمة ظاهرين على الحق، باحثين عن مراتب الخلق، متهمِّمين بانتقاد ما صح عن رسول الله من الآثار، لم يخُل عن طائفةٍ منهم قطرٌ من الأقطار. إلا أن جمهرة هؤلاء كانت من علماء المدينة، يتلقَّى الخلفُ عن السلف رواية الصحيح؛ إذ كانوا عاكفين على معاهد الرسول وآثاره، سالمين مما تطرق من الابتداع في بعض أقطاره، والإيمان يأرِز إليهم، وسنة الرسول شائعة بين ظهرانيهم.

وانحصر ذلك في فقهاء المدينة ورواتها، وهم عبيدالله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود، وعروة بن الزبير، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وسعيد بن المسيب، وسليمان بن يسار، وخارجة بن زيد، وأبو بكر بن محمد بن عمرو ابن حزم، ولحق بهم محمد بن شهاب الزهري؛ فكانوا قدوةَ الرواة.

[المائة الثانية]:

ثم انحصر علمُهم في مالك بن أنس عالم المدينة، فأزبد عنده ذلك المخض، وأفصح عن الخالصِ المحض، فانفرد في زمنه بحمل السنة الصحيحة، وعرض المرويات على محك النقد، وكان اعتماده في النقد من ثلاثة معايير: عمل أهل المدينة، وقواعد الشريعة، وصفات الرواة، ولم تجتمع هذه المعايير لغير مالك. وكان ظهور مالك في أوائل القرن الثاني في حدود سنة ١١٢هـ؛ لأن مالكًا قد نبغ وهو شاب، وكانت ولادته سنة ٩٣هـ وقيل ٩٦هـ، فيكون في حدود سنة ١١٠هـ قد بلغ الحلم أو تجاوزه. قال شعبة: «دخلت المدينة بعد موت نافع، فإذا لمالك حلقة»،(١) وموت نافع سنة ١١٧هـ.

---

(١) أخرج النسائي: «أخبرنا محمود بن غيلان قال: حدثنا أبو داود قال حدثنا شعبة عن مالك بن أنس قال: سمعته منه بعد موت نافع بسنة وله يومئذ حلقة، قال: أخبرني عبدالله بن الفضل عن نافع بن جبير عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «الأيِّمُ أحقُّ بنفسها من وليها، والبتيمةُ تُستأمر، وإذنُها صُماتُها».» سنن النسائي، «كتاب النكاح»، الحديث٣٢٥٨، ص٥٣٢.

وقد اتفق العلماءُ من أهل عصره على تأويل ما روي عن رسول الله بروايات متقاربة في سنن الترمذي، وكتاب النسائي، ومسند أحمد بن حنبل ومستدرك الحاكم ومسند الشافعي من قوله: «يوشك أن يضرب الناسُ أكبادَ الإبل في طلب العلم، فلا يجدون أعلم من عالم المدينة»،(١) أنه إشارة إلى مالك بن أنس، قال بذلك سفيان ابن عيينة، وابن مهدي، ويحيى بن معين، وابن المديني، وجمع كثير.

ثم إن ما بلغه مالك من توقير خلفاء الدولة العباسية، وبرِّهم إياه، ووقوفِهم عند نصائحه، مع ما كان له من شدةٍ على المتساهلين في الحديث وتلقي السنة، قد أعان على نفاذ أصوله في تحمل الحديث، ومكَّنه من التقريع والتأديب لكل مَنْ يبلغه من المتساهلين والمبتدعين وأهل الأهواء. وحسبُك أن المنصور أبا جعفر قد همَّ همًّا قويًّا بأن يأمرَ الناسَ في أقطار الإسلام باتباع ما في الموطأ دون غيره؛(٢) فانثال الناسُ على الأخذ عن مالك.

وقد اختص بأشياء لم تتأت لغيره: وهي التعمير، وكثرةُ الآخذين عنه، وتفرقُهم في سائر الأمصار، وإعلانُه بطريقته، وتزييفُ الطرائق المخالفة لها، واجتماع إمامة الفقه والحديث فيه. وهذه صفاتٌ لم يشاركه فيها غيرُه ممن كان يدانيه في صحة الرواية مثل يحيى القطان، وسفيان بن عيينة، وشعبة بن الحجاج، وعبدالرحمن بن مهدي، مع شدته في متابعة أصوله، لا ينحرف عنها قيد أنملة. ولأجل تخليد عمله، وتخطيط طريقه، أَلَّف كتاب الموطأ، وهو أول كتاب أُلِّف في الإسلام.

---

(١) **سنن الترمذي** (وشرح العلل)، «أبواب العلم عن رسول ﷺ»، الحديث٢٦٨٠، ص٦٣١ (ولفظ الترمذي: يطلبون العلم). قال الترمذي: «هذا حديثٌ حسن، وهو حديث ابن عيينة. وقد رويَ عن ابن عيينة أنه قال في هذا: سئل مَنْ عالمُ المدينة؟ فقال: إنه مالك بن أنس. وقال إسحاق بن موسى: سمعت ابنَ عيينة قال: هو العمريُّ الزاهد عبدالعزيز بن عبدالله، وسمعت يحيى بن موسى يقول: قال عبدالرزاق: هو مالك بن أنس. والعمريُّ هو عبدالعزيز بن عبدالله من ولد عمر ابن الخطاب.» وانظر كذلك الحاكم النيسابوري: **المستدرك**، «كتاب العلم»، الحديثان٣٠٧-٣٠٨، ج١، ص١٥٧-١٥٨.

(٢) انظر قصة ذلك مع تباين في رواياتها في تعيين الخليفة أهو المنصور أم المهدي في: الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، ج١١، ص٦٥٩-٦٦٠؛ اليحصبي: **ترتيب المدارك**، ج١، ١٩٢-١٩٣.

فذلك كلُّه عيَّن عندي أن يكون مالكٌ مجددَ أولِ القرن الثاني، وأرى أنه لم يشاركه أحدٌ في تجديد أمر الدين من ناحية لحقت الدين منها رثاثة. فطريقةُ مالك رحمه الله هي التي كانت الطريقةَ المثلى للتمييز بين الصحيح والسقيم من الآثار، وقد ذهب بها جُفاء ما طرأ على الرواية من الخلل. وقد أصبحت تلك الطريقة مسلوكة إلى يومنا هذا، فهو مجددُ طريقة، وأصلٌ عام في التحمل.

[المائة الثالثة]:

وما فرغ المسلمون من علم قواعد التحمل، ومعرفة المقبولين والضعفاء والمدلسين، حتى طفحت الرواياتُ عليهم من كل مكان: فمن صحيح وعليل، وأصيل ودخيل، فأصبح الناسُ في حيرة في مقام التمييز، لاحتياجه إلى علاج بوسائل القواعد، وذلك على الناس عزيز. فكانوا بحاجة إلى تدوين كتاب يجمع صحاحَ الآثار في كل نوع من أنواع التشريع، ويدحض ما عداها، فكان محمد ابن إسماعيل البخاري للأمة شمسَ هداها؛ إذ ألف الجامع الصحيح فاطمأنت نفوسُ المؤمنين، وألغوا كل معروف بالوضع وكل ظنين.

كان ابتداءُ ظهور عمل محمد بن إسماعيل البخاري في مبتدأ القرن الثالث من يوم قال رسول الله ﷺ مقالته تلك، أعني في حدود سنة ٢١١هـ. وقد كان هذا التجديد لناحية من الرثاثة في الدين، وهي رثاثةُ التساهل في الحديث من حيث جزئيات الأحاديث، لا من حيث الأصلُ الكلي. فذلك وجهٌ غير الذي لمالك، وإن جرى على أصل مالك؛ لأن البخاري جدد طريقةَ تمييز أعيان الأحاديث، ومالكًا جدد طريقةَ تأصيل قواعد الأخذ للسنة، وتخريج الأحاديث التي هي أصولٌ للتفقه في الدين من صحيح الآثار.

هكذا مضى المسلمون آمنين في طريق نقل الآثار الشرعية، ومسالك التفقه في الدين والتفريع فيه؛ فظهر الحقُّ من الباطل، واستبانت السننُ من الابتداع. فكان أهلُ السنة وأهلُ الحق غالبين مَنْ يغالبهم من أهل الأهواء والبدع الذميمة، وكان

العلمُ الغالب في تلك القرون هو النقل والآثار، ولم يكونوا بحاجة إلى تجديد في علم الفقه، ولا في علم التوحيد.

[المائة الرابعة]:

وفيما هم على تلك الحال من الهدى إذ نبعت فيهم فئاتٌ يخوضون في أصول الدين خوضًا يشوب الأدلةَ الشرعية بالأصول الفلسفية، ويُعلنون أن الحقَّ هو الذي يجب أن يكون رائدَ المسلم في أصول الاعتقاد، ويردُّون الأدلةَ السمعية التي تخالف الأصول التي أصَّلوها ردًّا بالتأويل أو الإبطال. وكانوا قد درسوا ما تُرْجِم من علوم الأوائل، وأصبحت مبثوثةً بينهم وبين أتباعهم. وصاروا يتبجحون على مخالفيهم بأنهم لا ثقةَ بعلومهم؛ لعدم ارتياض عقولهم بالعلوم الحقيقية. فدخلت بذلك على الأمة فتنٌ في عقائدها، كانت أولاها فتنة القدر، ثم فتنة خلق القرآن، وتبعتها فتنةُ الاستثناء في الإيمان، وفتنة صحة إيمان المقلد، وفتنة خلق الأفعال، وغيرها.

فوجم أهلُ السنة وجمةً عضُّوا عندها على اعتقادهم بالنواجذ؛ فرثَّ الإسلامُ من ناحية العقيدة رثَّةً استدعت رحمة الله بأهله وضمانه لحفظه لأن يقيض مَنْ يذبُّ عن السنة، ويزيف مذاهبَ أهل الأهواء بنصب أدلة من نوع ما موَّهوا به على الناس، وذلك هو إمام المسلمين الشيخ أبو الحسن الأشعري.

كان الشيخُ من أتباع مذهب الاعتزال، فأنهضه الله للذب عن السنة، وبَيَّنَ له سُقمَ كثير من أصول المعتزلة، فانبرى لتأييد العقيدة الإسلامية السنية. وكان انتقالُه إلى أتباع السنة منذ سنة ٣٠٠هـ، وأخذ يدلل العقائدَ بالأدلة الفلسفية، ويُعَضِّدُ بِها الأدلةَ السمعية، فتم عمله في حدود سنة ٣١٠هـ. وتوفي سنة نيف وثلاثمائة وثلاثين، وقيل سنة ٣٣٠هـ ببغداد. فهو مجددُ رأس المائة الرابعة، ولا أجدرَ منه بهذه المزية من علماء ذلك القرن.

لا بأسَ على المسلمين بعد ذلك في أمور شرعهم واعتقادهم وسلطانهم، ولكن ما طلع القرن الرابع، ولاح ظلُّه حتى حدثت في الإسلام دول كثيرة، وادعى

كلُّ زعيم في صقعه السلطانَ لنفسه، وضعف أمرُ الخلافة العباسية لظهور الدولة السامانية[1] فيما وراء النهر، والدولة البويهية في العراق، ودولة بني طولون بمصر، والدولة الصغارية بسجستان وخراسان، ودولة بني حمدان بالموصل والجزيرة والشام.

وفي أول هذا القرن ابتُلِيَ المسلمون بولاية الحاكم الفاطمي مُلْكَ مصر، وتفاقم حزبُ غلاة الشيعة بسائر أقطار الإسلام إدلالاً بملوكهم في مصر، وأنصارهم في الأقطار بالعراق والشام وجباله، وبإفريقية. وآلت الحال بالحاكم إلى أن ادعى الإلهية، واستوزر حمزةَ زعيم الإسماعيلية من الفاطمية، فأصبح المشرقُ والمغرب في مرج وفتنة من جراء تعدد الدول، وظهور ضلال النحل، وأصبحت قوةُ دول الإسلام مسلطة على أنفسهم بالحروب الطاحنة التي أزهقت النفوس، وكانت قصاراها أخذًا وردًّا في أصقاع الإسلام. فضعفت السلطنةُ الإسلامية وجاه أعداءُ الإسلام، وانقطعت الفتوحُ وبَثُّ الدعوةِ الإسلامية الذي كان من أمر الدين منذ ظهر الدين.

فظهر السلطان محمود بن سُبُكْتُكِين الغزنوي يمين الدولة، وصار إليه الملك بغزنة سنة ٣٨٨هـ، وكان من أشد الثوار المتغلبين على الدولة العباسية، ومسّ بحروبه سائر الممالك التي استبدت على الدولة العباسية. كان محمود بن سُبُكتكين بَدَا له في سنة ٣٩٢هـ أن يأتي عملاً يكون كفارة عما فرط منه في ابتداء تأسيس سلطانه من قتال المسلمين؛ فصمم العزمَ على أن يفتح للإسلام بلادَ الهند، فأخذ يستعد لغزو الهند، وهجم على تخومها، وكان يفتح البلاد، ويحمل أهلها على الإسلام.

وكانت الحربُ سجالاً، والهدنة تعقب قتالاً، وكان ملوك الهند كلما أحسوا بانصراف يمين الدولة عنهم نقضوا طاعتَه وكفروا، إلى سنة ٤٠٦هـ [حينما] غزا الهندَ غزوتَه الفاصلة، فجهَّز جيشًا عظيمًا، فابتدأ بغزو بلاد الأفغان، ثم اخترق بلادَ

(١) في الأصل «السمانية»، والصواب ما أثبتناه.

الهند وعبر نهر الكنك،[١] وأوقع ببلاد الهند وقائعَ عظيمة. فلما رأى ملوكُ الهند أن لا قِبل لهم بمقاومته، اجتمعوا على أن يراسلوه في الصلح، وبذلوا الطاعةَ له، فتم له استصفاء بلاد الهند في سنتَيْ ٤٠٩ و٤١٠هـ، وصارت بلاد إسلام.

واعلم أن يمينَ الدولة محمودًا لم يكن في أعماله خِلْوًا عن إرشاد علماء الشريعة؛ فقد كان من أكبر مرشديه الإمام الجليل الأستاذ أبو حامد الإسفراييني أحمد بن أبي طاهر الفقيه الشافعي المتوفَّى سنة ٤٠٦هـ، وهو الذي توسط لدى الخليفة القادر بالله في ولايته كورة[٢] خراسان وما إليها، وتلقيبه يمين الدولة. وقد جاء في التقليد الذي صدر له من دار الخلافة هذه الفقرة: «وليناك كورة خراسان، ولقبناك يمين الدولة بشفاعة أبي حامد الإسفراييني».[٣]

[المائة الخامسة]:

وكان من جملة العلماء الذين اتصلوا بيمين الدولة أبو القاسم عبدالله القَفَّال[٤] المروزي، الفقيه الشافعي المتوفَّى سنة ٤١٥هـ، وهو الذي صلى بحضرته صلاةً لا تصح إلا على مذهب الشافعي - والشافعي موافقٌ فيها للجمهور - وصلاة تصح على مذهب أبي حنيفة، فرأى السلطان ذلك كافيًا في ترجيح مذهب الشافعي في نظر

---

(١) هو نهر الغانج (Ganges) ومن أهم أنهار الهند، ينبع من جبال الهملايا بشمال الهند ويصب في خليج البنغال، ويبلغ حوضه حوالي تسعمائة وسبعة آلاف كيلومتر مربع. ونهر الغانج هذا واحد من بين سبعة أنهار مقدسة عند الهندوس، إليه يحجون ليغتسلوا من أوزار الحياة الدنيا، بما في ذلك القضاء موتًا فيه.

(٢) الكُورَة: الصُّقع والبقعة التي يجتمع فيها قرى ومَحَال، تُجمع على كور. وهي تقابل مصطلح المحافظة في زماننا.

(٣) لم يتيسر لي توثيق هذا المرسوم. انظر ما تقدم ص٨٥ شفاعة محمد ﷺ.

(٤) هو أبوبكر عبدالله بن أحمد بن عبدالله، المعروف باسم القفال المروزي، ولد عام ٣٢٧/ ٩٣٩، وتوُفِّيَ عام ٤١٧/ ١٠٢٦. إليه تُنسب طريقةُ الخراسانيين في الفقه، له عدةُ تصانيف في الفقه، منها شرح فروع ابن الحداد.

السلطان ترجيحًا خطابيًّا يناسب أفكار العامة؛ فكانت سببًا في تقلد السلطان مذهب الشافعي.

فالتجديد في صدر هذا القرن تجديدٌ سياسي، وليس تجديدًا علميًّا إلا من فتنة الحاكم بمصر، وتفشي أنصاره في الشام وجبالها وبعض بلاد العراق والموصل، وتطاوله على أهل السنة، [وقد] أفضى ذلك خلال السنين إلى حدوث المَقَاتِل بين أهل السنة والشيعة فكانت في سنة ٤٠٧هـ فتنة كبيرة بين أهل السنة والشيعة في واسط وفي القيروان بإفريقية، وكان مثار هذه الضلالات والفتن والمقاتلات الحاكم وأتباعه. فيمكن أن نعد في المجددين الرجلين المجهولين اللذين قتلا الحاكم سنة ٤١١هـ بسعي القائد ابن دوّاس، أحد قواد الحاكم بمصر، وبإغراء ست الملك أخت الحاكم.(١)

[المائة السادسة] :

فإن قال قائل:(٢) كيف تعد محمودًا الزمخشري في مجددي أمر الدين؟ فإن ظاهر كلام الرسول ﷺ ينبئ بأن هذا التجديد مزية دينية، وأن القائم به ميسر من

---

(١) هي الأميرة الفاطمية، ابنة الخليفة العزيز بالله الفاطمي وأخت الحاكم بأمر الله، ولدت سنة ٣٥٩/ ٩٧٠ قبل أخيها بنحو ست عشرة سنة. وفدت ستُّ الملك إلى مصر مع أبيها العزيز بالله في ركب جدها المعز لدين الله الفاطمي أواخر عام ٣٦٢هـ، وتربت في القصر الفاطمي بالقاهرة المعزية، وكانت أمُّها جاريةً رومية من سراري العزيز تسمى الست العزيزية. وقد حكمت مصر لأربع سنوات بعد أن تخلصت من أخيها الحاكم. انظر في خبرها ابن الأثير الجزري، أبو الحسن عزالدين علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبدالكريم بن عبدالواحد: **الكامل في التاريخ**، نشرة بعناية محمد يوسف الدقاق (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٧/ ١٩٨٧)، ج٨، ص١٣١.

(٢) من قوله: «فإن قال قائل» إلى قوله: «إذ قد أصَّلْنا أن للدين في كل ناحية تجديدًا» قبل الحديث عن مجددي المائة السابعة - وهو مقدار ست صفحات - نُشر في الجزء الحادي عشر من المجلد العاشر لمجلة **الهداية الإسلامية** (جمادى الأول ١٣٥٧هـ، ص٦٧١-٦٧٥) بوصفه القسم الرابع من الدراسة، ونرجح أنه سقط ما سبقه من كلام من المحتمل أنه يتناول المجددين خلال المائتين الخامسة والسادسة، وما ذُكر عن الزمخشري بوصفه أحدَ المجددين فيها، الأمر الذي هو مثارُ الاعتراض الذي ذكره المصنف وأجاب عنه في هذا القسم من الدراسة. ولم نتمكن من الحصول على أصل الدراسة بخط المصنف لجبر هذا النقص، وعسى أن نوفق لذلك في المستقبل القريب بمعاونة بعض عقبه والمهتمين بتراثه.

إلهه لهذا العمل الصالح فيظهر أنه معدود من صالح المؤمنين، وأنت تعلم أن الزمخشري كان معتزلي العقيدة مخالفًا لعقيدة أهل السنة، فهل يتلاقى اعتقاد الاعتزال والقيام بتجديد الدين في ذات واحدة؟

قلت: أنا لا أجهل أن الزمخشري كان من المعتزلة العدلية، فإن صح أنه قد رجع عن ذلك إلى عقيدة أهل السنة كما نحاه كثير من علمائنا، فالجواب عن السؤال ظاهر. غير أنِّي لا أطمئن إلى هذه الأمنية، ولا أحسب الزمخشري قد رجع عن مذهب الاعتزال مع كونه من أساطينه، وحينئذ فأنا أجيب السائل بأن الخلاف بيننا وبين المعتزلة العدلية خلافٌ في أمور خفيفة هي مجالٌ للاجتهاد ومثارة من الأدلة التي تعلقوا بها فيما خالفونا فيه، وتلك الأدلة وإن كان أكثرُها ضعيفًا فليس فيها مخالفة للقواطع.

ولذلك فهم أقربُ المخالفين لنا في مسائل الاعتقاد، وجميع ما خالفنا المعتزلةُ فيه من مسائل العقائد لا يترتب عليه استحلالُ حرام، ولا استباحةُ دمِ المخالف ولا ماله ولا تكفيرُه. فهم يعتقدون عصمةَ الرسل، وعدالةَ أصحاب رسول الله ﷺ، ويعظمون آلَ رسول الله، ويرون حُرمةَ دم ومال وعرض مَنْ قال: لا إله إلا الله. ولا يكفرون أحدًا بذنب من أهل القبلة، ويثبتون صفات الكمال له تعالى، ولا يعطلون آيات الوعد والوعيد، ولم يقع بينهم وبين أهل السنة قتال. وغايةُ أمرهم أنهم يتطاولون في الاستدلال على أهل السنة بعبارات بذيئة، وذلك لا يخلو منه المختلفون في المسائل العلمية بإفراط أو إقلال.

وأيضًا فإن جميع المعتزلة العدلية متبعون في الأعمال الفرعية أحدَ مذاهب السنة فيها، لا سيما مذهب أبي حنيفة ومذهب الشافعي رحمهما الله؛ لأن الاعتزال لا علاقةَ له بالأعمال، ولأنهم لا ينتقصون أئمة المذاهب. فمعتقدُهم لا أثرَ له في الأمور العلمية، ولا يُفضي إلى ارتكاب ما يُخالف شرائعَ الإسلام.

إذن فاعتقادُ الاعتزال ليس فسقًا، وقد صرح علماؤنا بأن حالَ المخالفين لنا في الاعتقاد مع التزام عقيدة الإسلام إذا لم يصرحوا بالكفر، بل قالوا مقالاتٍ تجر إلى

الكفر أو إلى مخالفة ظواهر الأدلة من الكتاب أوالسنة، يرجع النظرُ في تكفيرهم أو تفسيقهم إلى قاعدة أصلية، وهي قاعدةُ المؤاخذة بلازم المذهب. فمِنَ العلماء مَنْ يرون لازمَ المذهب مذهبًا، فيرتِّبون على أقوال الفرق المخالفة لنا في الأصول ما يلزم أقوالَهم لزومًا بيِّنًا، فإن لزم منه إبطالُ أصلٍ من أصول الإيمان، أو إنكارُ معلوم بالضرورة يعتبرونهم كفارًا أو فَسَقة، على تفاوت قوة اللزوم وضعفه، وهؤلاء أمثال الشيعة الغرابية والباطنية.

وعلى اختلاف العلماء في اعتبار اللازم مساويًا للملزوم، أو اعتباره دون ملزومه فيما يترتب عليه وإن لم يلزم من مذهبهم كفر، ولكن يلزم منه فسق، مثل الحرورية الذين يكَفِّرون الفرقَ الإسلامية عدا فرقهم، ومثل الخطابية المجوِّزين للكذب في الرواية والشهادة، ومثل المرجئة النافين للوعيد، ومثل الذين يقولون بكفر مرتكِبِ الكبيرة.

فهؤلاء فساقٌ عندنا وليسوا كفارًا؛ لأن مقالاتهم لا تفضي إلى إنكار أصلٍ من أصول الإيمان، ولكنها نشأ عنها أعمالٌ هي كبائر، كاستباحة دماء كثير من المسلمين العصاة. وإن لم يلزم من مقالاتهم شيءٌ إلا الخطأ في العلم والدين في مسائل النظر، فهم مخطئون وليسوا كفارًا ولا فساقًا، مثل المعتزلة. وكذلك فرقُ الشيعة الإمامية الذين يفضلون عليًّا على أبي بكر. والخطأ العلمي لا ينافِي الصلاحَ في الأعمال.

وأما العلماء الذين لا يرون لازمَ المذهب مذهبًا، فهم لا يعتبرون إلا حالةَ لوازم أقوالهم وما يترتب عليها من أعمالهم، فكانوا يعدون غلاةَ الفرق المخالفة فساقًا، ولا يعدون من عداهم فساقاً. قال شهاب الدين القرافي في تنقيح الفصول: «[وأما المبتدعة] فقد قبل البخاريُّ وغيره روايتَهم، كعمرو بن عبيد وغيره من المعتزلة، نظرًا إلى أنهم من أهل القبلة»،[1] يعني نظرًا إلى أنهم ليس في أقوالهم ما ينشأ عنه ارتكابُ أعمال من الكبائر.

---

(١) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس: **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧)، ص٣٤٧.

وفي كتاب الجنائز من المدونة قال مالك: «لا يُصَلَّى على أحد من أهل الأهواء.» قال أبو الحسن في شرحه: «اختلف المالكيةُ في تأويل قول مالك: فقال سحنون: إنما أراد به التأديبَ وكراهيةَ مخالطتهم، ووافقه ابنُ رشد على ذلك وجماعة، أي: لا يصلي عليهم أهلُ السنة، وإنما يصلي عليهم أهلُ نحلتهم. ألا ترى أن مالكًا لم يُفتِ بأنهم لا يُدفنون في مقابر المسلمين ولم يصرح بأنهم يُتركون بدون صلاة عليهم؟ ولأنه لو لم يوجد في البلد الذي مات فيه أحدٌ من أهل الأهواء مَنْ يصلي عليه من أهل نحلته، يُترك بدون صلاة عليه. وقال غير سحنون: أراد مالك أن أهلَ الأهواء كفار، وأنهم لا يُصلَّى عليهم، ولا يُدفنون في مقابر المسلمين.»(١)

---

(١) أورد المصنف كلام مالك بتصرف، فانظره في: الأصبحي، الإمام مالك بن أنس: **المدونة الكبرى**، رواية سحنون بن سعيد التنوخي، تحقيق عامر الجزار وعبدالسلام المنشاوي (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥)، ج١، ص٢٧٨. أما أبو الحسن هذا فلعله علي بن محمد بن محمد بن خلف المنوفي المصري الشاذلي (٨٥٧/ ١٤٥٣-٩٣٩/ ١٥٣٢) شارح رسالة ابن أبي زيد القيرواني. ولعله ابن القصار، ولعله اللخمي، ولعله الرجراجي، ولكن الكلام المنقول ليس في كتابه «مناهج التحصيل»، ولم أجده في «النوادر والزيادات» لابن أبي زيد، ولا «البيان والتحصيل» لابن رشد، ولا «الذخيرة» للقرافي، ولا «مواهب الجليل» للحطاب، ولا «التوضيح» لخليل، ولا «فتح العلي المالك» لعليش. وانظر تفاصيل الآراء في المسألة في ابن العربي: **المسالك في شرح موطأ مالك**، ج٧، ص٢٣٣-٢٣٤؛ ابن رشد القرطبي، أبو الوليد: **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة**، تحقيق جماعة من العلماء بإشراف محمد حجي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٨/ ١٩٨٨)، «كتاب الصلاة الثالث»، ج١، ص٤٤٣-٤٤٤، و«كتاب الجنائز»، ج٢، ص٢٤٠ و٢٧٢؛ المازري، أبو عبدالله محمد بن علي بن عمر التميمي: **شرح التلقين**، تحقيق محمد المختار السلامي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٧/ ٢٠٠٨)، ج٣، ص١١٧١-١١٧٢؛ الرجراجي، أبو الحسن علي بن سعيد: **مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها**، تحقيق أبي الفضل الدمياطي (بيروت/ الدار البيضاء: دار ابن حزم ومركز التراث الثقافي المغربي، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧)، ج٢، ص١٦-٢١؛ المالكي، خليل بن إسحاق الجندي: **التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب**، نشرة بعناية أحمد بن عبدالكريم نجيب (القاهرة: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط١، ١٤٢٩/ ٢٠٠٨)، «كتاب الصلاة»، ج٢، ص١٥٠-١٥١. وللمازري كلامٌ مهم على اضطراب الأقوال في مسألة الصلاة بإمامة «المبتدعة كالمعتزلة والخوارج»، وقد أحال عليه عند مناقشته المسألة من المفيد جلبه هنا. =

وإن فقهاءنا اختلفوا في صحة الصلاة خلفَ المبتدعة، فقال ابنُ القاسم: «يعيد المصلي في الوقت»، فلم ير الابتداعَ مبطلاً للصلاة. وقال كبارُ أصحاب مالك وسحنون: لا إعادةَ عليه الصلاة. وعن الإمام رحمه الله التوقفُ في الإعادة.[١] وقال ابن عبدالحكم: يعيد أبداً.[٢]

وإن ذلك كله في أهل الأهواء، أي الذين يفسرون متشابهَ القرآن على حسب هواهم. ألا ترى أن أئمة الحديث قالوا بقبول رواية المسلم العدل الذي يعتقد عقيدةً باطلة لا تنافِي الإسلامَ بشرط أن تكون بدعتُه لا تبيح له الكذب؟ وزاد مالك رحمه الله على ذلك شرطًا، وهو أن لا يكون داعية إلى عقيدته.[٣] ولم يزل كثيرٌ من عظماء المعتزلة مشهودًا لهم بالتقوى والورع، منهم عمرو بن عبيد إمام المعتزلة الذي قال فيه أبو جعفر المنصور:

«كُلُّكُـــــمْ يَمْـــــشِي رُوَيْـــــد كُلُّكُـــــمْ يَطْلُـــــبُ صَـــــيْد
غَـــــيْرَ عَمْـــــرِو بـــــنِ عُبَيْـــــد.»[٤]

= فبعد أن ذكر ما رُوي فيها عن الإمام مالك وأصحابه كسحنون وابن حبيب وأشهب قال: «فأنت ترى اضطراب قوله رحمة الله في هذه المسألة وهو إمام الفقهاء، كما اضطرب فيها رأيُ القاضي أبي بكر [الباقلاني] وهو إمام المتكلمين.» **شرح التلقين**، ج٢، ص٦٨٥.

(١) **المدونة الكبرى**، ج١، ص١٤٠.

(٢) وهو كذلك قولُ ابن حبيب. انظر القيرواني، أبو محمد عبدالله بن عبدالرحمن أبي زيد: **النوادر والزيادات** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩)، ج١ (تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو)، ص٢٨٩؛ ابن رشد: **البيان والتحصيل**، «كتاب الصلاة الثالث»، ج١، ٤٤٣-٤٤٤.

(٣) الخطيب البغدادي: **الكفاية في علم الرواية**، ص١٠٨.

(٤) الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن ثابت: **سير أعلام النبلاء**، تحقيق جماعة من الباحثين بإشراف شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١١، ١٤١٧/ ١٩٩٦)، ج٦، ص١٠٥. وقد ذكر ابن عُدي هذه الأبيات (وهي من مجزوء الكامل) بنصب لفظتي «رويد» و«صيد» بإضافة ألف في آخرهما، ونسبها للمهدي، وذكر في مناسبتها أن عمرو بن عبيد قدم على المهدي مع وفد البصرة فأجازهم المهدي، فقبلوا كلُّهم غير عمرو، فأنشأ المهدي الأبيات المذكورة. ابن عُدي الجرجاني: **الكامل في ضعفاء الرجال**، ج٦، ص١٩٥.

وقد كتب الإمام الحافظ أبو الطاهر أحمد السِّلَفي[١] الأصفهاني الشافعي (المتوفَّى سنة ٥٧٦هـ) إلى العلامة محمود الزمخشري يطلب منه الإجازةَ في جميع سماعاته وإجازاته ورواياته من الحديث والعلوم. وكتب القاضي أبو الفضل عياض المالكي الشهير إلى الزمخشري يستجيزه كذلك.[٢]

وهل يُظَنُّ بأمثالهما روايةُ حديث رسول الله عمَّنْ في دينه مَغْمَز؟ وقد كان العلامة الزمخشري في الورع والتقوى بتلك المثابة حتى لقد بلغت به الخشيةُ مبلغًا عظيمًا كما هو مسطور في ترجمته، ولقد لقبه علماء الإسلام بلقب «جار الله»، وقد كتب تفسير الكشاف في المسجد الحرام.

وقد جَوَّز ابنُ الأثير في جامع الأصول أن يُعَدَّ في مجددي رأس المائة الرابعة الشريفُ الرضا علي بن موسى من أئمة الإمامية، وأن يُعد في مجددي رأس المائة الثالثة أبو جعفر محمد بن يعقوب الرازي من الإمامية، مع أن الإمامية يخالفون أهلَ السنة في عقائدهم خلافًا أشدَّ من خلاف المعتزلة. وحسبُك منه مسألةُ التفضيل، ومسألة تفسيق كثير من الصحابة.[٣] وحيث قد توفر فيه المقتضي وانتفى المانع، فما أنا في عده مع المجددين ببادع. على أننا لو شئنا أن نقول بالتفكيك بين الصلاح الاعتقادي والقيام بتأييد الدين عن حسن نية، لم يكن ذلك بعيدًا؛ إذ قد أصَّلْنا أن للدين في كل ناحية تجديداً.

---

(١) بكسر السين وفتح اللام، [نسبة] إلى سِلَفة (بكسر السين وفتح اللام)، لقب لأحد أجداده، وهو لفظ أعجمي معناه شفاه؛ لأن إحدى شفتيه كانت مشقوقة، والناس يحرفون فيقولون: السَّلفي، بفتح السن. - المصنف.

(٢) انظر خبر ذلك في: المقري التلمساني، شهاب الدين أحمد بن محمد: **أزهار الرياض في أخبار عياض**، تحقيق مصطفى السقا وزميليه (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٦١/ ١٩٤٢)، ج٣، ص٢٨٢-٢٩٣.

(٣) انظر صفحة ٥ جزء ١٠ المعيار. - المصنف. الونشريسي: **المعيار المعرب**، ج١٠، ص٨-٩.

اشتد ساعدُ الدولة الإسلامية، ونضجت حضارةُ المسلمين من سائر نواحيها، فأصبحوا أمةً مستكلمةَ الجهاز في كل ما تسابقت فيه الأمم الماضية والمجاورة من ميادين الحضارة والرقي: تفكيرًا وعلمًا، ونظامًا ورفاهية، وقوة وسيادة على العالم.

وتوفر لدى المسلمين في خلال القرون الخمسة التي مضت من وقت ابتداء الجامعة الإسلامية ما لم يتوفر لغيرهم من الأمم الحاضرة والغابرة، فظنوا أن الدهر طوع أمرهم والحوادث لا تسير إلا على حسب مناهم، وأنساهم توالي النعم ما تأتي به الحوادثُ من الرزايا. وما درَوْا أن الدهر الذي يواجههم بقوله: «ملكت يداك»،(١) هو ينشد من ورائهم في التفاته: «غير لاه عداك».(٢)

---

(١) إشارة إلى قول النظام:

كَـيْمَا أَرَاكَ وَتِلْـكَ أَعْظَـمُ مِنَّـةٍ ... مَلَكَـتْ يَـدَاكَ بِهَـا رَقِيـقَ فُـؤَادِي

– المصنف. وهو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام، البصري، من أئمة المعتزلة، تبحر في علوم الفلسفة والكلام، وانفرد بآراء خاصة، وقد تابعته فرقة النظامية نسبة إليه. توفي سنة ٢٢١هـ وقيل ٢٢٣. والبيت الذي ذكره المصنف يروى بلفظ مختلف، وهو من مقطوعة من رقيق الشعر يقول فيها النظام:

يَـا تَـارِكِي جَسَـدًا بِغَـيْرِ فُـؤَادِ ... أَسْرَفْـتَ فِي الْهِجْـرَانِ وَالإِبْعَـادِ
إِنْ كَـانَ يَمْنَعُـكَ الزِّيَـارَةَ أَعْـيُنٌ ... فَادْخُـلْ عَـلَيَّ بِعِلَّـةِ الْعُـوَّادِ
كَـيْمَا أَرَاكَ وَتِلْـكَ أَعْظَـمُ نِعْمَـةٍ ... مَلَكَـتْ يَـدَاكَ بِهَـا مَنِيـعَ قِيَـادِي
إِنَّ الْعُيُـونَ عَـلَى الْقُلُـوبِ إِذَا جَنَـتْ ... كَانَـتْ بَلِيَّتُهَـا عَـلَى الأَجْسَـادِ

بلبع، عبدالحكيم: **أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري** (القاهرة: دار نهضة مصر، ط٢، ١٩٦٩)، ص٣٣٦.

(٢) إشارة إلى قول الشاعر:

غَـيْرُ لَاهٍ عِـدَاكَ، فَـاطَّرِحِ اللَّهْـ ... ـوَ وَلَا تَغْـتَرِرْ بِعَـارِضِ سِـلْمِ

– المصنف. البيت من شواهد ابن عقيل في شرحه على الألفية (باب المبتدأ والخبر)، ولم أقف على قائله، ولا محققُ الكتاب المذكور. المصري الهمداني، بهاء الدين عبدالله بن عقيل العقيلي: **شرح ابن عقيل**، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد (القاهرة: دار التراث، ط ٢٠، ١٤٠٠/ ١٩٨٠)، ج١، ص١٩٠.

[المائة السابعة]:

أُصيب المسلمون في آخر القرن السادس وأول القرن السابع بمصائب يتلو بعضُها بعضًا، ولا يخلصون من واحدة إلى غيرها إلا كالمستجير بالنار من الرمضاء. فكانت الفتنُ متأججة فيما بين أنفسهم وفيما بينهم وبين أعدائهم: هنالك مواثبة الإسماعيلية، وتخالف ورثة السلطان صلاح الدين بن أيوب، وحروب خوارزمشاه مع الغورية في بلاد العجم وغيرها. وهناك وصول الإفرنج والألمان إلى شطوط الشام ومصر، وقد أشرفوا على امتلاك سائر القطرين. فارتبك حالُ القرن السابع على مريد التمييز، ولم يتعين من انبرى فيه لأمر المسلمين بالتجديد والتعزيز.

فكان حقًّا علينا أن نصف حالَ هذا القرن وصفًا نترك فيه الحكمَ للناظر المتبصر، ذلك أنه ما استهل القرن السابع حتى كانت الحروبُ قائمةً في بلاد الإسلام من كل مكان. فكان النصارى آخذين بمخانق البلاد الشامية والمصرية التي كانوا يتنازلونها من أواخر القرن السادس،(١) وكان قد عرض لهم فتورٌ في أوائلَ القرن السابع، فنهض البابا صاحبُ رومة، وندب ملوكَ النصارى إلى إمداد الجيوش المحتلة بالشام ومصر، فوصلت إليهم أمداد عظيمة فيما بين سنة ٦١٢هـ وسنة ٦١٤هـ.

وكان صاحبُ مصر والشام والجزيرة يومئذ الملك العادل ابن أيوب أخي صلاح الدين، فندب الملكُ العادل ابنَه الملك الكامل ليخرج يواجه جيوش النصارى في دمياط، وما لبث أن مرض الملك العادل واضطرب أمرُ المسلمين، وتنمَّر الأعداءُ للمسلمين في البلاد المصرية والثغور الشامية. وتُوُفِّيَ الملكُ العادل، وخلفه ابنه الكامل في ملك مصر، وخاف الناس على مصر والشام أن يمتلكها

---

(١) لقد ابتدأ طمعُ ملوك النصرانية بالغلب على بلاد الإسلام من يوم ملك روجار النرمندي جزيرة صقلية بصلح مع المسلمين بها سنة ٤٥٤هـ، ثم ما كان من تملك النرمنديين المهدية وجربة وغيرهما من مراسي البلاد التونسية والجزائرية. ثم رأوا الأهم بالقصد شطوط الشرق بالشام وبلاد مصر، فانتقلت وجهتُهم إليها وساروا لها تباعاً. - المصنف.

النصارى، وصاروا يتوقعون البلاءَ صباحًا ومساء، حتى أراد أهل مصر الجلاء عن بلادهم خوفًا من العدو الذي أحاط بهم من كل مكان.

ولولا أن الملكَ الكامل منعهم من الجلاء لتركوا البلاد خاوية على عروشها. فلما جلَّ الخطبُ وعظم الكرب، تابع الملك الكامل كتبه إلى أخويه الملك المعظم صاحب دمشق والملك الأشرف صاحب الجزيرة وأرمينية يستنجدهما ويحثهما على الحضور بأنفسهما أو يرسلان العساكر إليه. فسار الملك المعظم إلى أخيه الملك الأشرف لينضم إليه ويسيرا معًا، فوجده مشغولاً عن الإنجاد بما دهمه من اختلاف الكلمة في مملكته، مع بعد مملكته عن أن يمسها ضرر من الفرنج.

فرجع الملك المعظم، ولم يجد هو ولا أخوه الملك الكامل وسيلةَ خلاصٍ من تلك الورطة إلا بعثَ الرسل بين المسلمين وبين الإفرنج في تقرير قاعدة للصلح بين الفريقين، وبذل المسلمون للفرنج بيت المقدس، وعسقلان، وطبرية، وجبلة، واللاذقية، وجميع ما فتحه صلاح الدين من البلاد الشامية مما كان استحوذ عليه الفرنج في القرن السادس ما عدا الكرك. بذلوا ذلك للفرنج على أن يسلم الفرنج دمياط للمسلمين، فلم يرض الفرنج بذلك، وطلبوا ثلاثمائة ألف دينار عوضًا عن تخريب المقدس ليعمروه بها، وأن يكون الكرك أيضًا في جملة ما يسلم للفرنج. ولم يتم بينهم وبين المسلمين تراض، وبقيت الحرب ترسل من لهيبها كل شواظ.

وما عَتَّمَ أن زال الخلافُ من مملكة الأشرف، وأطاعه الملوك الخارجون عنه، واستقامت الأمورُ هنالك، فعادت المراجعةُ بينه وبين أخويه الكامل والمعظم. سار الملك الأشرف إلى دمشق بجند عظيم، ولما رأى قوةَ الفرنج غير منصبة على البلاد الشامية أكمل السيرَ إلى مصر، وواجه مع أخيه الكامل جيش الفرنج في بحر أشمون.[1] ونزل جيشُ المعظم دمياط، ثم عرج إلى أشمون، فاستبشر المسلمون

(١) هي نقطة على النيل اسمها أشمون، يحدها من الشرق دمياط ومحافظة القليوبية، ومن الغرب فرع رشيد محافظة الجيزة، ومن الشمال مركز منوف والباجور، ومن الجنوب مدينة القناطر الخيرية. وإليها ينسب عدد من العلماء.

بذلك وتفاءلوا، وقويت نفوسُهم، ودبروا المكيدةَ لجيش العدو أن يفجروا النيل إلى الجهة التي بها ذلك الجيش فغمرتها المياه، ولم يبق لجيش الفرنج جهةٌ يسلكون منها إلا جهة واحدة ضيقة.

وانتصبت جسورُ المسلمين على النيل عند أشمون، وعبرت عليها عساكرهم، فملكوا الطريقَ الذي يستطيع الفرنج سلوكه إلى دمياط، وقاتلوا سفائن الفرنج المشتملة على الذخائر الحربية والميرة. فلما لم يبق للفرنج مخلص، سُقط في أيديهم، وراسلوا الملكين الكامل والأشرف يطلبون الأمان، وتم الصلح على إرجاع دمياط للمسلمين، وأخذ المسلمون عشرين بين ملك وأمير من الفرنج رهائن على تسليم دمياط. فيكون الملك الكامل صاحبُ مصر هو المجدد على رأس المائة السابعة، بمعونة أخويه الملك الأشرف والملك المعظم.

وفيما الناسُ بَهِجُونَ بخضد شوكة المعتدين من النصارى وإجلائهم عن معظم البلاد بالشرق، إذ طلعت سنةُ سبع عشرة وستمائة (٦١٧هـ) بنار فتنة طار شررُها ولم يلبث أن صار لهيبًا، تلك هي فتنةُ ظهور جنكيز خان ومَنْ معه من التتر -وهم يومئذ كفرةٌ مفسدون في الأرض، مناوئون للمسلمين- إذ خرجوا من تخوم الصين في حدود تركستان، وجاسوا خلال بلاد الإسلام، وتكالبوا على المسلمين. وحسبك وصفًا لحالهم كلامُ ابن الأثير في تاريخه الكامل، وقد شهد وقت ظهورهم وخرج من الدنيا ولم يدر إلى أين مصيرهم، قال: «من ذا الذي يسهل عليه أن يكتب نعي الإسلام والمسلمين؟ ومن ذا الذي يهون عليه ذكر الحادثة العظمى والمصيبة الكبرى التي عمت الخلائقَ وخصت المسلمين، فلو قال قائلٌ إن الناس منذ خلق آدم إلى الآن لم يبتلوا بمثلها لكان صادقاً.»[1]

---

(١) أورد المصنف كلام ابن الأثير بشيء من التصرف، ولعله من المناسب سوقه هنا كاملاً ليتبين مدى الوقع الذي كان للزحف التتري على الوعي الإسلامي مما أعرب عنه قلم هذا المؤرخ. قال: «لقد بقيتُ عدة سنين مُعرِضًا عن ذكر هذه الحادثة، استعظامًا لها، كارهًا لذكرها، فأنا أقدم إليه رجلاً =

قصد التتر كاشغر من بلاد تركستان، ثم منها إلى سمرقند وبخارى. وعبرت طائفةٌ منهم خراسان، ثم الري وهمذان وبلاد الجبل إلى حدود العراق، ثم قصدوا أذربيجان وأرانية وإيران ودربند وشروان وإبلان واللكز وبلاد قفجاق. ومضت طائفةٌ منهم إلى غزنة وما جاورها من بلاد الهند وسجستان وكرمان، فما مضت سنةٌ حتى احتلوا أكثرَ بلاد الشرق وأهمَّ معمور البلاد الإسلامية وأحسنَه وأكثره عمارة، فأوسعوا أهلَ تلك الأقطار قتلاً ونَهْبًا والبلاد تخريبًا وإفسادًا، حيث لم يبق أحد من المسلمين إلا وهو خائف وجل، ولم ينج منهم إلا قليلٌ من الناس فروا إلى الغياض ورؤوس الجبال.

ولا يُجهَلُ ما أصاب مدينةَ بغداد وحضارتها من جراء عبثهم على يد سلطانهم هولاكو سنة ٦٥٦هـ. ومما أعانهم على هذا الانتشار أنهم لا يحتاجون إلى ميرة ولا إلى مدد يأتيهم؛ لأنهم استصحبوا معهم بقرَهم وغنمهم وخيلهم يأكلون من لحومها ويشربون من ألبانها، ولا يعلفون دوابهم؛ لأنهم عودوها أن تبحث في الأرض بحوافرها وتأكل عروقَ النبات، وكادوا أن يستأصلوا الإسلام في أهم مواطنه.

والتتر يومئذ يدينون بالمجوسية: يعبدون الشمس، ويسجدون لها عند طلوعها، وليس في دينهم تحريمٌ لشيء من الأعمال.[1] وأولُ مَنْ قصدوه بالحرب من ملوك الإسلام محمد خوارزمشاه الذي انفرد يومئذ بملك المشرق، وقاتل معظم ملوك

= وأؤخر أخرى. فمن الذي يسهلُ عليه نعيُ الإسلام والمسلمين؟ ومن ذا الذي يهون عليه ذلك؟» ثم قال، بعد أن شبه ما فعله التتر في المسلمين بما جرى لبني إسرائيل في السبي البابلي على يدي الملك بخت نصَّر واعتبره أفظع منه: «فيا ليت أمي لم تلدني، ويا ليتني مت قبل حدوثها وكنت نسيًا منسيًّا! إلا أني حثني جماعةٌ من الأصدقاء على تسطيرها وأنا متوقف، ثم رأيتُ أن ترك ذلك لا يجدي نفعًا، فنقول: هذا الفصل يتضمن ذكرَ الحادثة العظمى، والمصيبة الكبرى التي عَقَّتِ الأيام والليالي عن مثلها، عمت الخلائقَ وخصت المسلمين. فلو قال قائل: إن العالم مُذْ خلق الله سبحانه آدم وإلى الآن لم يُبتلوا بمثلها، لكان صادقًا؛ فإن التواريخ لم تتضمن ما يقاربها ولا ما يدانيها.» ابن الأثير الجزري: **الكامل في التاريخ**، ج١٠، ص٣٩٩.

(١) **تاريخ ابن خلدون**، ج٥، ص٦٠٠.

البلاد. فهزموا خوارزمشاه، فلما هزموه لم يبق في البلاد مَنْ يحمي الممالك من هؤلاء المفسدين. دام حالُهم على ذلك نحوًا من تسعين سنة إلى أن أسلم ملكُهم خربند بن أرغو بن أبغا بن هولاكو، وقتل قطلوشاه آخر المشاهير من أمرائهم وقواد جيشهم.[١]

وقد ابتدأ تطرقُ الديانة الإسلامية بين أمراء التتر من منتصف القرن السابع، ولكنه كان تطرقًا بالهوينا؛ ذلك أن شمس الدين الباخوري - كبير الصوفية في بخارى وأحد أصحاب نجم الدين - خاطب أميرهم بركا بن دوشي خان الذي وَلِيَ مُلك التتر سنة ٦٥٢هـ يدعوه إلى الإسلام، فأعمل بركا الرحلة إلى بخارى للقاء شمس الدين وأسلم، وعاهده على إظهار الإسلام بين قومه، وبنى مساجد ومدارس في جميع البلاد- إيران، وهمذان، وتبريز والمراغة. ووصى الشيخُ الباخوري السلطانَ بركا بأن يكون صديقًا للخليفة المستعصم العباسي. غير أن إسلام السلطان لم يتجاوزه إلى عامة التتر، فبقوا كفرة ولم يستطع كفَّهم عن الهجوم على ممالك الإسلام، سوى أنه صد أخاه منكوفان أحد قواد جيوش التتر عن الهجوم على ممالك الخليفة المستعصم.[٢]

ولم يُجْدِ ذلك أمام عزم هولاكو على غزو بغداد سنة ٦٥٦هـ، ومضت فترةٌ من الزمن إلى أن وَلِيَ تكدار بن هولاكو سنة ٦٨١هـ فأظهر الإسلام. وكان الذي دعاه إلى الإسلام الشيخ قطب الدين محمود الشيرازي العلامة الجليل الشهير وهو يومئذ قاضي سيواس،[٣] وكتب الملك بذلك إلى ملوك عصره.[٤] ولا شك أنه كان يرمي

(١) المصدر نفسه، ص٦١٦.

(٢) تاريخ ابن خلدون، ج٥، ص٥٩٧-٥٩٨ و٦٠٣-٦٠٤.

(٣) قطب الدين محمود بن مسعود بن مصلح الشيرازي، ولد بشيراز من بلاد فارس، وإليها نسبته. عالم بالحكمة والمنطق والطب. تُوُفِّيَ بتبريز عام ٧١٠هـ عن ٧٦ سنة. من مؤلفاته «فتح المنان في تفسير القرآن»، «شرح حكمة الإشراق للسهروردي» (في الحكمة والعرفان)، «شرح كليات ابن سينا» ورسالة في «بيان الحاجة إلى الطب وآداب الأطباء» (كلاهما في الطب).

(٤) تاريخ ابن خلدون، ج٥، ص٦١٦.

بذلك إلى تحصيل هدوء الممالك الإسلامية في وجهه بعد أن صار معظمُها في دائرة مفتوحاته، إلا أن قومه نقموا عليه الانتقالَ من دينهم، فثاروا عليه وقتلوه.

[المائة الثامنة] :

ثم مضت فترة أخرى إلى سلطنة خربند بن أرغون بن أبغا بن هولاكو سنة ٧٠٢هـ، فأسلم وتسمى محمدًا، وأناب عنه قطلوشاه أحد أمرائهم الكفرة في غزو البلاد، فدامت النكاية بالمسلمين. ولم يُخلص التتر الإسلامَ إلا بعد موت قطلوشاه سنة ٧١٤هـ، فحينئذ قُطعت جرثومةُ الوثنية في ملوك التتر وجندهم، فصاروا إخوةً لبقية المسلمين، وسلم المسلمون من مصائب استئصالهم، واعتز بِهم الإسلامُ بعد أن كانوا يُعجِّلون إلى نكايته.

فبحق يعد الملك خربند التتري ومَنْ حَفَّ به من العلماء والصوفية هم مجددي رأس المائة الثامنة. ومِمَّنْ يُعرف من هؤلاء العلماء نظامُ الدين محمود الشيباني، وبدر الدين محمد بن جماعة الشافعي، وتقي الدين أحمد بن تيمية الحنبلي، وجلال الدين محمد القزويني الشافعي، رحمهم الله أجمعين.

لم يكن المشرقُ الإسلامي في هذا القرن منفردًا بالمصائب والمحن، فقد شاركه المغرب في ذلك. ففي بلاد الأندلس قد اشتدت شوكةُ ملوك الجلالقة على ملوك الإسلام بعد وقعة العُقاب سنة ٦٠٠هـ، ثم تلتها حوادثُ في مدة السلطان محمد بن محمد بن يوسف من بني الأحمر - ملك غرناطة من سنة ٦٧٢هـ، إلى سنة ٧٠٢هـ - تكالب فيها العدوُّ على بلاد الأندلس إلى أن جرى النصرُ على يد السلطان إسماعيل ابن فرج من بني الأحمر سنة ٧١٩هـ، فتنفس الحال عن المسلمين بالأندلس مدة طويلة. فلا يبعد أن يكون السلطان إسماعيل فرج سلطان غرناطة في عداد المجددين للإسلام في رأس المائة الثامنة.

وُجد الإسلام في قارة آسيا مقر الحضارة العتيقة، فنشأ بالحجاز في وسط حضارة بسيطة، وسرى متدرجًا في أقطار الحضارات الكبرى من العراق والشام

وفارس، ثم تطرق إلى قارة إفريقيا، فدخل مصر وبرقة وإفريقية والمغربين[(١)] والصحراء. فمازج الحضاراتِ العتقيةَ كلَّها ومازجته، فلم يكن المسلمون في القرون الأولى من تاريخ الإسلام تقصر حضارتُهم عن حضارة أفضل الأمم المتمدنة، بل كانت تفوقها بما عليه المسلمون من التخلق بالفضائل الإسلامية.

وكانت أوروبا أيامئذ منقسمة قسمين: قسم شرقي وهو المجاور لبلاد الشام وهو المسمى بيزنطة وعاصمته القسطنطينية، وحضارته تساوي أو تفوق حضارات أفضل الأمم الأخرى، وقسم غربي وهو المجاور لإفريقيا، وأشهر عواصمه رومة، ولم يكن يومئذ يداني حضارة القسم الشرقي، على أن معظم بلاده لم يكن ذا حضارة معتبرة. ولقد وطئت أقدامُ المسلمين غربَ أوروبا بفتح بلاد الأندلس، وتوغلوا فيها زمنًا مستقرين أو مناوشين، فنشروا هنالك حضارةً وقعت من أمم غرب أوروبا بمحل الإعجاب، وكانت لفتح عين نهضتهم أكبرَ الأسباب.

وقد أخذت ممالكُ أوروبا في القرن الرابع عشر من تاريخهم المسيحي تسعى بخطًى واسعة إلى تأسيس تمدن منتظم، وحضارة فكرية سامية ومتماثلة تؤذن بما سيكون لممالك هذه القارة من الشأن والاتحاد التمديني في تاريخ التمدن الحديث، وسيادة العالم عن قريب. وكانت أوروبا الشرقية حينئذ مندحرة إلى السقوط والانحلال، فكان مستقبل سيادة العالم صائرًا إلى غرب أوروبا. ويومئذ كان المسلمون متزحزحين عن ممتلكاتهم الوحيدة في أوروبا، وهي كُوَر بلاد الأندلس؛ إذ قد استرد ملوكُ الجلالقة معظمَ تلك البلاد التي انتزعها منهم المسلمون.

فانحصر مُلْكُ المسلمين في أواخر القرن الثامن الهجري وأوائل التاسع في رقعة ضيقة من أرض الأندلس هي كورة ألبيرة، وهي قطعةٌ بين مدينة رندة[(٢)]

---

(١) وهما الأوسط والأقصى، أو الجزائر والمغرب. أما المغرب الأدنى فهي إفريقية أو تونس.

(٢) بضم الراء وسكون النون. - المصنف. تقع مدينة رندة (Randa) بإسبانيا في مقاطعة مالقة بالأندلس، يبلغ عدد سكانها حسب إحصاء سنة ٢٠٠٦ حوالي مائة واثنتين وخمسين وواحد وأربعين ألف نسمة. عرفت هذه المدينة ازدهارًا كبيرًا في ظل الحكم الإسلامي للأندلس، وكانت=

ومدينة ألبيرة[1] من الغرب إلى الشرق في مسافة عشر مراحل (أي ثلاثمائة ميل)، وفيما بين البحر الأبيض وبين غرناطة من الجنوب إلى الشمال في مقدار مسافة واحدة (أي ثلاثين ميلاً). على أن تلك القطعة لم تلبث أن سُلبت منهم فيما بعد، فيعد المسلمون يومئذ في حكم المسلوبين من الملك في أوروبا.

فلو بقيَ المسلمون منزوين في آسيا وإفريقيا لكانوا عاكفين على حضارة قديمة، ولَمَا نالهم شيءٌ من سريان تلك الحضارة الجديدة، وما استطاعوا أن ينغمروا فيها، ولكان حظُّهم عند استتباب العظمة لأوروبا هو الخمول والخضوع تحت سلطان أوروبا للعجز عن مجاراة أممها الناهضة. ولا ندري مقدارَ ما كان يحصل من الوهن والضعف في السلطنة الإسلامية، وإلى أين يرمي ذلك الضعفُ بحكومة الإسلام من مرامي الإهمال تجاه الأمم المعاصرة.

فكان لزامًا لاستبقاء حضارة المسلمين وقوتهم وحظِّهم من السيادة في العالم المتمدن الذي هو بصدد التكون، أن تكون لهم قدمٌ في أوروبا - مهد تلك الحضارة الجديدة. وكان امتلاكُ عاصمة شرق أوروبا أجدَى على المسلمين من امتلاك بلاد الأندلس؛ لأن تلك العاصمة هي بابُ أوروبا كلها. وهي الحدُّ الجامع بين آسيا وأوروبا، وهي برزخُ الحضارات المتنوِّعة الكائنة حولها ووراءها، فلا يُجهل ما يكون لِمَالكها من الفائدة في عظمة السلطان وارتقاء المدنية والحضارة. وهي من جهة أخرى مجاورةٌ لأعظم ممالك المسلمين ولمقار قوتهم وعتيد جيشهم، فهم فيها أمكنُ

= عاصمة إقليمية. وإليها يُنسب الشاعر المشهور أبو البقاء صالح بن يزيد الرُّندي (٦٠١/ ١٢٠٤-٦٨٤/ ١٢٨٥)، صاحب المرثية الشهيرة التي نظمها في رثاء الأندلس والتي يقول في مطلعها:

لِكُلِّ شَيْءٍ إِذَا مَا تَمَّ نُقْصَانُ ... فَلا يُغرُّ بِطيبِ العيشِ إنسانُ
هِيَ الأمورُ كما شَاهَدْتَها دولٌ ... مَنْ سَرَّهُ زَمَنٌ سَاءَتْهُ أزمانُ

انظرها كاملة في المقري: **أزهار الرياض**، ج١، ص٤٧-٥٠.

(١) بهمزة قطع في أوله مفتوحة. - المصنف. ألبيرة (Elvira) بلدة في شرق الأندلس قريبة من ساحل البحر، من أعمال المرية، ولها مرسى للسفن بين مرسية والمرية.

قدمًا منهم في بلاد الأندلس؛ فإن توغل المسلمين في بلاد الأندلس وإن كان مفخرًا تاريخيًّا ومنبعًا لحضارة دامت عدةَ قرون، كان أيضًا غلطًا سياسيًّا، يشبه غلطَ المسيحيين في توغلهم في بلاد الشام ومصر في عهد الحروب الصليبية.

وقد ظهرت نتائجُ ذلك الغلط عندما ضعف نفوذُ الخلافة الإسلامية في الأندلس حين قيام عبدالرحمن بن معاوية الأموي باستقلال الأندلس، وزادت نتائجُ تلك الغلطة اتضاحًا عندما انفصلت إفريقيةُ عن الخضوع إلى الخلافة الفاطمية في مدة المعز بن باديس الصنهاجي سلطان إفريقية، فلم يبق بين قوة المسلمين في الشرق وبين مسلمي الأندلس اتصال، وهناك انفتحت أبوابُ الخطوب على مسلمي الأندلس، وصارت بلادُهم تنقص من أطرافها.

وكان نشرُ سلطان المسلمين في أوروبا قد خطر ببال خلفاء الإسلام من عهد معاوية الأول الخليفة الإسلامي الأموي الجليل، إذ كانوا جرَّدوا حملاتٍ لفتح القسطنطينية في سنة ٣٢هـ وفي سنة ٤٣هـ وسنة ٥٠هـ التي حضر فيها أبو أيوب الأنصاري ﷺ، فلم يخرج عملُ المسلمين في فتحها عن حيز المحاولة والمناوشة.

إن ما توالَى على المسلمين من الفتن الداخلية والحروب الخارجية في خلال القرنين السابع والثامن الهجريين، قد حال دونهم ودون التقدم في الحضارة ومجاراة جيرانهم في تناول ما انبلج عنه عصرُهم منها، إذ كانت همةُ المسلمين في تلك المدة منصرفةً إلى دفع العدو عن كيانهم، وفي ذلك ما يُلهيهم عن زيادة تحسن حالهم. وكان الترك هم أصحاب الزعامة الإسلامية في أواخر القرن الثامن، وقد بلغت فتوحُهم تخومَ أوروبا، إذ قد أخذ مراد خان الأول مدينة أدرنة وجعلها عاصمة ملكه سنة ٧٦٢هـ.

[المائة التاسعة]:

ثم صار الملك إلى ابنه بايزيد يلدرم فعظم ملكه، ولقب بلقب سلطان، فأخذ يستعد لفتح القسطنطينية ببناء أسطول بحري، ويستعد لفتح المجر حدود سنة

٧٩٧هـ. ولقد صار صاحبَ النفوذ على إمبراطور البيزنطيين بالقسطنطينية «المحصور» في عاصمة ملكه وفي قطعة من الأرض حولها، فكانت العاصمةُ في سنة ٨٠٣هـ على وشك السقوط في قبضة بايزيد لو شاء هو أن يتعجل بذلك.

وفيما هو بذلك الصدد إذ حدث حادث ظهور الطاغية تيمورلنك، وقصد بلاد السلطنة التركية فحدثت بينه وبين بايزيد حروب (من سنة ٨٠٣هـ إلى سنة ٨٠٧هـ) انتهت بأسر بايزيد ثم بموت تيمور، فكفى الله شره.[١] وعقبها نزاعٌ بين أبناء بايزيد إلى أن انتصر عليهم ابنه محمد جلبي الملقب بالأول سنة ٨١٣هـ، وخلص له الملك، وأقبل على تعزيز مملكته، فهو الذي أعاد الحالة التي تركها والده العظيم. ويعد ذلك مبدأ فتح تلك العاصمة العظيمة، ومبدأ انتقال التاريخ من العصور الوسطى إلى التاريخ الحديث. وفي تلك المدة أخذ الإسلامُ ينتشر في أوروبا بمن احتلها من جيش الترك المسلمين، وبدعوة مشايخ الصوفية إلى الإسلام بين سكان مدن أوروبا.

فيحق علينا أن نَعُدَّ السلطانين بايزيد يلدرم وابنه محمدًا جلبي[٢] مجددي أمر الأمة في رأس المائة التاسعة. وقد كان في هذا الوقت بإفريقية السلطان أبو فارس عبدالعزيز الحفصي، وكان من السلاطين المصلحين بإفريقية. وقد خضد شوكةَ أهل الفساد، وأزهر في زمانه العلم، وساد الأمن. فهو بحق مِمَّنْ قيَّضهم الله لتجديد أمر الأمة في بعضِ بلاد الإسلام، وقد عدَّه البُرْزُلي[٣] في كتابه «الحاوي» مجدد القرن التاسع، وتقدم الكلامُ على ذلك.

---

(١) المعركة المقصودة هنا هي معركة أنقرة، وقد مات بايزيد خلالها في الأسر في شعبان سنة ٨٠٥هـ، وكان قد أُسر هو وولُده موسى في ذي الحجة من عام ٨٠٤هـ.

(٢) وهو الملقب بمحمد الأول، وهو خامس سلاطين السلطنة العثمانية. تُوُفِّيَ عام ٨٢٤هـ، بعد أن أوصى بالحكم لابنه مراد.

(٣) لم يتيسر لي تحديد مَنْ من البرازلة هو صاحب الكتاب المذكور، فهناك أكثر من عالم عرف بلقب البرزلي. ولعله أبو القاسم بن أحمد بن محمد البُرْزُلِيّ (ت٨٤٤هـ/ ١٤٤٠م) انظر (الأعلام) ٥/ ١٧٣، (كشف الظنون) ١/ ٦٢٩. قال الناشر: وهو الصواب، ويوجد نسخة مخطوطة من كتاب الحاوي في مركز الملك فصل للبحوث والدراسات الإسلامية، تحت رقم الحفظ ٢٩٩٤-١-ف.

قد مثلَتْ حالةُ المسلمين في القرن الثامن للناظر إليها من خلال كلامنا المتقدم حتى كأنها منه رأيُ العين، وحتى بريئ أن يخالجه في استجلائها اشتباهٌ أو مين.[١] وقد رأى كيف انصدع بناءُ الجامعة الإسلامية مرارًا، ثم كيف مُنح صدعُه انجبارًا يعقب انجباراً. ولقد وهت من جراء انصداعه المتكرر شرفةٌ كانت حاميةَ جلاله وأبهة جماله، ألا وهي شرفة الخلافة، فقد نشأ الإسلام مقارنًا لمنصب عظيم هو ولاية أمور أتباعه، والتيقظ لتنفيذ مقاصده في سائر أصقاعه، ولي ذلك الرسول ﷺ في حياته وقام به خلفاؤه من بعده.

فكانت الخلافةُ الإسلامية أكبرَ ضمانٍ لوحدة المسلمين، يستظلون بلوائها، وإذا انتابها خطبٌ تألموا للأوائها. ثم زالت حرمةُ الخلافة بثورة دعاة العباسيين وتمزيقهم إهاب الخلافة الأموية، فما استتبَّ الأمرُ للعباسيين بعد لأي حتى تطرق الوهنُ للخلافة حين انشقت عنها الدولةُ الأموية بالأندلس والحسنية بالمغرب الأقصى. ولقد تحمل خلفاءُ العباسيين ذلك على تبرم، ولسان الحال ينشدهم:

فَلاَ تَجْزَعَنْ مِنْ سُنَّةٍ أَنْتَ سِرْتَهَا فَأَوَّلُ رَاضٍ سُنَّةً مَنْ يَسِيرُهَا[٢]

---

(١) المين هو الكذب، والراجح أن المصنف استخدم هذه اللفظة هنا بمعنى الشك والريب.

(٢) وفي رواية أبي الفرج الأصفهاني: «من سيرة» بدل «من سنة». قيل إن أول من قَالَ ذلك خالدٌ بن زهير الهذلي، وهو ابن أخت أبى ذُؤَيب الهُذَلِي، وذلكَ أن أبا ذُؤَيب كان قد نزل في بنى عامر بن صَعْصَعة على رجل يُقَالُ له عبد عمرو بن عامر، فعشقته امرأة عبد عمرو وعَشقها، فَخَبَّبَهَا على زوجها وحَمَلها وهرب بها إلى قومه. فلما قدم منزلهُ تخوَّفَ أَهْلَه، فأَسَرَّهَا منهم في موضع لاَ يُعلم، وكان يختلف إليها إذا أمكنه ذلك. وكان الرسولُ بينه وبينها ابنَ أختٍ له يُقَال له خالد، وكان غلامًا حَدَثًا ذا جمال وصَباحة، فدام الحالُ على ذلك مدة، وشَبَّ خالد وأدرك، فعشقته المرأة ودَعَتْه إلى نفسها، فأجابها وَهَوِيها، ثم إنه حَمَلَها من مكانها ذاك وأحلها في مكان آخر، وجعل يختلف إليها فيه، ومنع أبا ذؤيب عنها، فأنشأ أبو ذؤيب قصيدة طويلة يعتب فيها على ابن أخته ويتهمه بخيانة الأمانة، منها:

وَمَا حُمِّلَ الْبَخْتِيُّ عَامَ غِيَارِهِ عَلَيْهِ الْوُسُوق بُرُّهَا وَشَعِيرُهَا

بِأَعْظَمَ مِمَّا كُنْتُ حَمَّلْتُ خَالِدًا وَبَعْضُ أَمَانَاتِ الرِّجَالِ غُرُورُهَا =

وإن ذلك الانشقاق، وإن كان صدعًا عميقًا في محيط الجامعة الإسلامية، لم يظهر ضررُه أيامئذ، إذ كانت حرمةُ الخلافة الإسلامية في الشرق -وهو أشهر العالم يومئذ- ما برحت قائمةً في النفوس، مرموقةً بالجلالة في العيون. وظلت المملكة الإسلامية -فيما عدا ذينك القطرين- مجتمعةَ الكلمة، قائمةَ الشوكة. ثم انفتقت الفتوقُ بظهور استقلال الأمراء والقواد في أطراف الخلافة الإسلامية، وضعف الخليفة عن الظفر بهم.

ابتدأ ذلك من عهد المعتصم بالله العباسي أواخر القرن الثالث، ثم استفحل في صدر ولاية المطيع سنة ٣٣٨هـ. فلم يزل أمرُ الخلافة يتضاءل، والفتق يتواصل، حتى اتسع الخرقُ على الراقع، وأصبحت رباعها وهي بلاقع، يوم أقصى هولاكو خان بقيةَ العباسيين من بغداد فثوَوْا بمصر، وكان فيها الإبلاس والحصر. فلم يبق للخلافة إلا الدعاءُ في الجُمَع والأعياد، وما حياةُ مَنْ ليس حظُّه غيرَ الرفع على الأعواد؟!

لقد زُلْزِلت الخلافةُ بدخول التتر بغدادَ سنة ٦٥٦هـ وسلطانهم هولاكو خان، والخليفة يومئذ المستعصم بالله عبدالله بن المستنصر، فقتلوه وأعملوا السيف في بني العباس، فلم ينج منهم إلا من عصمه الأجل. وقد كان أحمد بن الظاهر العباسي عمُّ

= فَلَمَّا تَرَامَاهُ الشَّبَابُ وَغَيُّهُ ... وَفِي النَّفْسِ مِنْهُ فِتْنَةٌ وَفُجُورُهَا

لَوَى رَأْسَهُ عَنِّي وَمَالَ بِوُدِّهِ ... أَغَانِيجُ خَوْدٍ كَانَ فِينَا يَزُورُهَا

تَعَلَّقَهُ مِنْهَا دَلالٌ وَمُقْلَةٌ ... تَظَلُّ لأَصْحَابِ الشَّقَاءِ تُدِيرُهَا

فلما بلغ ذلك ابنَ أخته خالدًا أجابه بقوله:

لاَ يُبْعِدَنَّ اللهُ لُبَّكَ إِذْ غَزَا ... وَسَافَرَ وَالأَحْلاَمُ جَمٌّ عُثُورُهَا

وَكُنْتَ إِمَامًا لِلْعَشِيرَةِ تَنْتَهِي ... إِلَيْكَ إِذَا ضَاقَتْ بِأَمْرٍ صُدُورُهَا

لَعَلَّكَ إِمَّا أُمُّ عَمْرٍو تَبَدَّلَتْ ... سِوَاكَ خَلِيلاً شَاتِمِي تَسْتَجِيرُهَا

فَلاَ تَجْزَعَنْ مِنْ سُنَّةٍ أَنْتَ سِرْتَهَا ... فَأَوَّلُ رَاضٍ سُنَّةً مَنْ يَسِيرُهَا

فَلاَ تَكُ كَالثَّوْرِ الَّذِي دُفِنَتْ لَهُ ... حَدِيدَةُ حَتْفٍ ثُمَّ أَمْسَى يُثِيرُهَا

الأصفهاني: الأغاني، ج٢/ ٦، ص ٧٧٠-٧٧١.

المستعصم قد نجا متردداً في أحياء العرب إلى أن وصل مصر سنة ٦٥٩هـ، وسلطان مصر يومئذ الظاهر بيبرس، فبادر الظاهر إلى مبايعة أحمد بالخلافة، وحاول أن يخضد به شوكةَ التتر فسيره بجيش إلى بغداد، فلما جهزه بجيشه تلقاه جيش هولاكو في موضع يقال له غانة فقتل هنالك.

[المائة العاشرة]:

ثم ظهر بعد مدة غير طويلة رجلٌ من عقب المسترشد العباسي، وهو أحمد بن أبي بكر بن أحمد بن المسترشد. وقدم إلى مصر فسُرَّ به الملكُ الظاهر، وبايع له بالخلافة ولقَّبه بالحاكم، وفوض إليه أمورَ العامة والخاصة، كما فوض هو للملك الظاهر عُهدةَ البلاد. فبقي هو وعقِبُه بمصر يدعَى لهم في الخطب، وتُكتب أسماؤهم في السكة، ويُتبرك بأسمائهم على أنهم حفظةُ سياج الدين. وكان ملوكُ الإسلام يكتبون إلى الخليفة بمصر يستمنحون منه التقليدَ بالولاية، فكان ذلك مبلغَ الخليفة من الخلافة، فكان مقامُ الخلافة في هذه المدة مقامًا صورياً.

ولَّما ظهر شبابُ دولة آل عثمان وفتحوا القسطنطينية، أصبحوا أعظمَ سلاطين الإسلام، وصار سلطان القسطنطينية أجدرَ ملوك الإسلام بأن يكون وليَّ أمر عموم المسلمين حقّاً. ولَّما بويع السلطانُ سليم ابن السلطان بايزيد الثاني سنة ٩١٨هـ ضم إلى مملكته بلادَ الأكراد، والعراق، والشام، ومصر، والحجاز. وحين دخل مصر، كان الخليفة بها يومئذ محمدًا المتوكل على الله العباسي، فرأى من الخرق استمرارَ ادعاء الخلافة لنفسه حين ذهبت حقيقتُها ثم ذهبت صورتها، فتنازل للسلطان سليم قائلاً لسان حاله: «بيدي لا بيد عمرو»،[1] وأحضر بين يدي السلطان شعارَ الخلافة

(١) هذا كلامٌ أطلقته الزبَاء أو زنوبيا ملكة تدمر وسوريا التي تمردت على حكم الرومان، قالته حين خدعها عدوها عمرو بن عدي الذي خدعها بعرض الصلح، وأرفق مع هذا العرض الكثير من الهدايا جاءت محملة على الجمال. فلما دخلت الجمال المدينة، لاحظت زنوبيا أنها كانت تمشي ببطء شديد، فتساءلت: ما للجِمالِ مشيها وئيدا؟ وكان الأمر في حقيقته خدعة، حيث إن الجمال كانت =

- وهو البردة والراية والسيف (المنسوبة ثلاثتها إلى رسول الله ﷺ) ومفاتيح الحرمين، فسلمها إلى السلطان، وذلك أول سنة ٩٢٣هـ.

فلُقِّب السلطان سليم بخليفة المسلمين، وخادم الحرمين الشريفين. وبذلك أصبحت الخلافةُ الإسلامية في حقيقتها قولاً وفعلاً، وحصلت بها وحدةٌ إسلامية أعادت لنفوس المسلمين الشعور بعزتهم. وبذلك تأتّى لدولة آل عثمان أن تضم أقطارًا إسلامية جمة إلى مملكتها الواسعة دون كبير عناء، وحسبت الأمم المعادية للمسلمين يومئذ لهم حسابَهم، وعلموا أن لسان حال السلطان يقرأ ﴿إِنَّ إِلَيْنَآ إِيَابَهُمْ ﴿٢٥﴾﴾ [الغاشية:٢٥].

فيحق أن نعد السلطان سليمًا هو المبعوث لتجديد أمر الأمة في رأس المائة العاشرة من وقت صدور الخبر النبوي الصادق. وهو وإن كان تجديدُه أمرَ الخلافة متأخرًا عن رأس المائة، فإن ولايته السلطنة قريبٌ من رأس تلك المائة. والعبرة بيوم الظهور، وإن تأخر التجديدُ إلى أن تتهيأ الأمور.

[المائة الحادية عشرة]:

لم يعرف تاريخُ الإسلام حادثًا انتابَ الأمة الإسلامية منذ كيانها، ولا سهمًا أصابَها في قلب إيمانها، مثلَ الحادث الجلل الذي اعترى المسلمين بالأندلس أوائل القرن الحادي عشر من الهجرة. فوجمت له النفوس، وذرفت له العيون، وأوقر ذكرُه الأسماعَ في جميع البقاع، ولم يجد المسلمون مدخلاً لاستلال دائه، ولا ثائرًا يثأر لهم أو مصيخًا لندائه. ألا وهو حادثُ تنصير جميع المسلمين في مملكة غرناطة، تلك الرقعة التي بقيت للإسلام في بلاد الأندلس، والمأوى الذي لجأ إليه المسلمون حين انتزع

= محملة بالسلاح. واقتحم جنود عمرو المدينة. عندها تناولت زنوبيا السم قائلة: «بيدي لا بيد عمرو»، أي أنها أرادت أن تفوت عليه فرصةَ قتلها. ومنذئذ جرى هذا القول مجرى المثل يقوله الإنسان يُنزلُ بنفسه المكروه مخافة أن يُنزله به العدو.

منهم الجلالقةُ بقيةَ بلادهم. وهو وإن كان مأوى ضيقًا، إلا أنه كان مأهولاً بخيرة البلاد وبقية الناس لَـمّا خلصت بلادُ الأندلس بأيدي الجلالقة[(١)] بسقوط كورة ألبيرة وعاصمتها غرناطة في ربيع الأول سنة ٦٩٧هـ بعد حصار طويل، وبعد أن شرط[(٢)] الملك فرديناندو الجاثليقي (لوكاتوليك) ملك أرغون وشريكته في الفتح زوجُه إيزابيلا الجاثليقية (لاكاتوليك)[(٣)] ملكة قشتالة، وأُبعد سلطان المسلمين أبو عبدالله محمد بن علي آخر بني نصر إلى بلاد المغرب الأقصى.

وأصبح المسلمون مسلوبِي الملك، وانحازوا إلى سكنى ربض البايزين من مدينة غرناطة، وسكنى القرى من بادية غرناطة وحوزها المسماة بالبشرات.[(٤)] وكان في عداد الشروط التي اقتطعها المسلمون على الجلالقة تأمينُ المسلمين على دينهم وتمكينهم من البقاء في أوطانهم، ثم لم تلبث الجلالقة إلا قليلاً من السنين حتى نكثوا العهود، وتظاهروا بالجحود، وتطرقوا إلى فتنة المسلمين في إيمانهم وإكراههم على اعتناق دين النصرانية، بعد أن وثقوا بأنهم عُزَّلٌ من كل وسيلة للدفاع، وأعياءٌ من كل حيلة يتخلصون بها من تلك البقاع. قال في أزهار الرياض: «وفي سنة ٩٠٤هـ

---

(١) هو اسم الإسبان في اصطلاح مؤرخي المسلمين في العصر القديم. - المصنف.

(٢) لم يأت في الكلام بعد هذا بيان لما شرط الملك فرديناندو، على أن التعبير صحيح حيث يكون المعنى: «بعد أن وضع أو شرط فرديناندو شروطًا».

(٣) هي إيزابيلا الأولى (١٤٥١-١٥٠٤)، ملكة قشتالة أو كاستيا Castille، ثم إسبانيا بعد وحدتها مع مملكة أراجون Aragon. وتعرف باسم Isabelle la Catholique أو Isabelle de Castille، وهي ابنة الملك جان الثاني، كانت دراستها دينية كاثوليكية متعصبة، في وقت كانت تسيطر على الكاثوليك في إسبانيا فكرةٌ واحدة وهي التخلص من المسلمين وطردهم خارج إسبانيا. أصبحت ملكة قشتالة إثر وفاة أخيها هنري الرابع، وتزوجت من فرناندو Ferdinando الثاني الأراجوني. قامت هي وزوجها بغزو غرناطة آخر معاقل المسلمين في إسبانيا وإسقاط حكم أبي عبدالله محمد الثاني عشر (١٤٦٠-١٥٢٧م) آخر ملوك الأندلس المسلمين وذلك في عام ١٤٩٢م، وأقامت محاكمَ التفتيش الشهيرة. أطلق عليها البابا إسكندر السادس هي وزوجها فرديناندو لقبَ «الملوك الكاثوليك».

(٤) هذه القرى كثيرة منها: وادي أش، وبلفيق، وأندرش، والمنظر، وجبل بلنقة.

(أربع وتسعمائة) انقطعت كلمة التوحيد من بلاد الأندلس.»[١]

وأنا أبيّنُ لك إجماله، وهو أن أول ما ابتدأ به الجلالقةُ أن صدر أمرُ الملك فرديناندو والملكة إيزابيلا بإحصاء العائلات الذين تحقق أن أسلافهم كانوا نصارى وأسلموا في مدة ملك الإسلام بتلك الديار، فأكرهوهم على الرجوع إلى النصرانية. ثم ارتقى القسيسون في هذا الأمر، فصاروا يدَّعون على مَنْ شاؤوا أن جدودهم كانوا نصارى، فيُكرِهون مَنْ يدعون عليهم بذلك على أن يتنصَّروا.

فلما شعر المسلمون بالخطر على دينهم ثاروا ثورةً واحدة، وقتلوا حكامَهم النصارى، فصدر الأمر بقتل الثائرين إلا الذين يتنصرون منهم؛ فإن تنصرهم يمنعهم من القتل. فتنصر معظمُ المسلمين من سكان غرناطة وباديتها، عدا بعض القرى مثل بلفيق وأندرش وجبل بلنقة،[٢] وامتنعوا من الإلقاء بأيديهم [إلى التهلكة]، فانتشر القتال بينهم وبين الجلالقة. وكان الغَلَبُ للجلالقة لا محالة، فاستأصلوا سكانَ تلك القرى عدا أهل جبل بلنقة؛ فإنهم لمناعة جبلهم أفنَوْا جيشَ العدو المحيط بهم، ثم انعقد بينهم صلحٌ على تمكين المسلمين من الخروج بأموالهم وأهليهم إلى المغرب الأقصى، ظنًّا منهم أن المسلمين لا يهجرون أوطانهم.

فلما رأوا منهم العزمَ على الهجرة منعوهم، ومَنْ خرجوا إلى المراسي بنية الهجرة أرجعوهم. قال السيد محمد بن عبدالرفيع المرسي الأندلسي[٣]- أحد

---

(١) قال المقري بعد أن ذكر هزيمة المسلمين ونقض ملك النصارى ما أعطاه لهم من شروط: «ثم بعد ذلك دعاهم إلى التنصر وأكرههم عليه، وذلك سنة أربع وتسع مائة، فدخلوا فيه كرهًا، وصارت الأندلسُ كلها دارَ كفر، ولم يبق من يجهر بكلمة التوحيد والأذان، وجُعلت في المساجد والمآذن النواقيس والصلبان.» **أزهار الرياض**، ج١، ص٦٨-٦٩.

(٢) ويعرف الآن بالجبل الأبيض (Blanca Mountain)، ويقع في الجنوب الشرقي لإسبانيا، وهو منطقة مقصودة للاصطياف.

(٣) هو محمد بن عبدالرفيع بن محمد الشريف الحسيني الجعفري المرسي الأندلسي، سكن تونس وتوفِّيَ بها سنة ١٠٥٢هـ. له كتاب «الأنوار النبوية» الذي اعتمد عليه المصنف فيما يتعلق بوصف أحوال =

مهاجري الأندلس إلى تونس - في خاتمة كتابه المسمى بالأنوار النبوية: «ولما رأى العدو العزم منهم (أي من المسلمين) للخروج نقض العهد، وردهم رغم أنوفهم من سواحل البحر إلى ديارهم، ومنعهم قهرًا من الخروج.»[(١)]

وهذا الذي وصفه السيد محمد بن عبدالرفيع إجمالاً كان سببه أن سياسة ملوك الجلالقة كانت تضطرب بين الشدة والملاينة، بحسب ما يسنح لهم في أحوال المسلمين، وبحسب ما تكون عليه حالةُ المملكة السياسية من اتحاد أو اختلاف فيما بينهم، ومن مسالمة أو محاربة بينهم وبين جيرانهم من الإفرنج، وبحسب ما كان للأسبان من المطامع في امتلاك تونس والجزائر. فكانوا يكرهون أن تشيع عنهم قسوةُ المعاملة مع مَنْ يدخلون تحت حكمهم، ولذلك دام حالُ المسلمين في الأندلس نحو مائة سنة بين الضغط والتنفس، إلى أن باح العدوُّ بما أضمره وكشر لهم عن نابه في النصف الأخير من القرن العاشر الهجري.

فلما ضاقت الأرض بالمسلمين، وأصبحوا مستضعفين في أرض الجلالقة، لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلاً، وفشا فيهم الإكراهُ على التنصر بالقتل والحرق وأنواع العذاب، أظهروا التنصر. ولعدم اطمئنان النصارى لهم، حشروهم إلى جهة

= المسلمين في ظل محاكم التفتيش. وقد نقل خيرالدين الزركلي في كتابه الأعلام ما جاء بخط هذا العالم الأندلسي التونسي في نهاية كتابه ونصه: «وقع الفراغ من جمعه وتحرير فصوله وكتبه عشية يوم الجمعة الزهراء بحضرة تونس العلية الخضراء عام ١٠٤٤» إلى قوله: «على يد جامعه وكاتبه العبد إلى الله محمد الرفيعى الشريف الجعفرى الأندلسى المرسى المالكي الغوثي طريقة ومذهبًا وبأحد الحرمين الشريفين إن شاء الله مدفناً.» الزركلي، خير الدين: **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين** (بيروت: دار العلم للملايين، ط٧، ١٩٨٦)، ج٦، ص٢٠٤.

(١) لم نتمكن من الاطلاع على الكتاب المذكور -لا مطبوعًا ولا مخطوطًا- لتوثيق ما نقله المصنف منه، ولعل قارئ هذا المجموع يساعدنا على ذلك لنتدارك هذا النقص في المستقبل. وانظر وصفًا قريبًا مما ذكر ابن عبدالرفيع في المقري: **أزهار الرياض**، ج١، ص٦٦-٧٢.

واحدة يسكنونها وهي جهة ألبيرة،(١) ووضعوا لهم اسمًا يدل على جماعتهم وهو اسم موريسكو،(٢) وأصبحوا كالعبيد، ولذلك سماهم إخوانُهم من المسلمين الذين خرجوا إلى المغرب باسم المدجنين وأهل الدَّجْن.(٣)

وقد كان المسلمون المتنصِّرون يُسِرُّون الإسلامَ في قلوبهم، ويقيمون الصلوات في خاصتهم، ويتكلمون فيما بينهم بالعربية. ولكن الجلالقة أخذوا يرصدون أحوالهم، فلم يتركوا وسيلة ليَحُولوا بينهم وبين الاستمرار على ذلك. قال السيد محمد بن عبدالرفيع الجعفري:

«ثم بقي العدو يحتال بالكفر عليهم، فابتدأ يزيل لهم اللباس الإسلامي والجماعات والحمامات؛ لأنها من عادات المسلمين فإن الفرنج لا يتخذونها والمعاملات الإسلامية مع شدة امتناعهم والقيام على العدو مرارًا، وعدو الدين يحرق بالنار مَنْ لاحت عليه أماراتُ الإسلام، ويعذبه بأنواع العذاب، فكم وكم عذبوا وكم نفوا من بلادهم.»

ووصف السيد محمد بن عبدالرفيع بعض أحوال المسلمين في خاصتهم فقال:

«قد أطلعني الله تعالى على دين الإسلام بواسطة والدي رحمة الله عليه وأنا ابن ستة أعوام أو أقل مع أني كنت إذ ذاك أروح إلى مكتب النصارى لأقرأ دينهم، ثم

---

(١) ألبيرة بهمزة قطع في أوله، ثم لام ساكنة، ثم باء موحدة مكسورة: هو في الأصل اسم لكورة غرناطة كلها، وتسمى به مدينةٌ كانت هي قاعدة الكورة قبل مصير غرناطة عاصمةَ الكورة. - المصنف.

(٢) موريسكو (Moriscos) كلمة مأخوذة من كلمة مورو التي أطلقها الجلالقةُ والإفرنج على المسلمين في القديم، منسوبةً إلى إقليم موريطانيا، وهو مجموع المغرب الأقصى والمغرب الأوسط في اللسان اللاطيني. وأما تسميتُهم بالمدجَّنين وبأهل الدجن، فلعلها مأخوذةٌ من الدجن وهو الألف والاستكانة من الحيوان، ومنه الدواجن. وقد أطلقوا هذا اللفظَ على المسلمين الذين اختاروا البقاءَ في ذمة الجلالقة في البلدان التي أخذها الجلالقةُ قبل تمحض بلاد الأندلس بيد الجلالقة. - المصنف.

(٣) الدَّجْن: المكث والإقامة. انظر المقري: **أزهار الرياض**، ج١، ص٦٨.

أرجع إلى بيتي فيعلمني والدي دين الإسلام، فأخذ والدي لوحًا من لوح الجوز كأني أنظر الآن إليه مملسًا من غير طفل ولا غيره، فكتب لي فيه حروف الهجاء، ويسألني حرفًا حرفًا عن حروف النصارى تدريبًا وتقريبًا، فإذا سميت له حرفًا أعجميًّا يكتب لي حرفًا عربيًّا، فيقول لي حينئذ: هكذا حروفنا، حتى استوفَى لي جميعَ حروف الهجاء في كرتين.

فلما فرغ من الكرة الأولى، أوصانِي أن أكتم ذلك حتى عن والدتي وعمي وأخي وجميع قرابتنا، وألا أخبر أحدًا من الخلق. ثم شدد علي الوصية، وصار يرسل والدتي إلي فتسألني وتقول: ما الذي يعلمك والدك؟ فأقول لها: لا شيء، فتقول: أخبرني بذلك ولا تخف؛ لأني عندي خبر بما يعلمك، فأقول لها: أبدًا ما يعلمني شيئاً. وكذلك كان يفعل عمي، وأنا أنكر أشد الإنكار. ثم أروح إلى مكتب النصارى وآتي الدار فيعلمني، إلى أن مضت مدة، فأرسل إلي من إخوانه في الله الأصدقاء يسألونني فلم أقر لأحد قط بشيء مع أنه رحمه الله قد ألقى نفسه للهلاك لإمكان أن أخبر بذلك عنه فيُحرَق لا محالة، لكن أيدنا الله سبحانه وتعالى بتأييده وأعاننا على ذكره وشكره وحسن عبادته بين أظهر أعداء الدين.

وقد كان والدي رحمه الله تعالى يلقنني حينئذ ما كنت أقول عند رؤيتي للأصنام... إلخ. فلما تحقق والدي رحمه الله تعالى أني أكتم أمورَ دين الإسلام عن الأقارب فضلاً عن الأجانب، أمرني أن أتكلم بإفشائه لوالدتي وعمي وبعض أصحابه والأصدقاء فقط، وكانوا يأتون إلى بيتنا فيتحدثون في أمر الدين وأنا أسمع. فلما رأى حزمي مع صغر سني فرح كثيرًا غاية [الفرح]،(١) وعرفني بأصدقائه وأحبائه وإخوانه في دين الإسلام، فاجتمعت بهم واحدًا واحدًا، وسافرت الأسفار لأجتمع بالمسلمين الأخيار من جبان إلى غرناطة وإشبيلية وطليطلة وغيرها من مدن

(١) زيادة اقتضتها سلاسة الكلام، إن لم تكن اللفظ سقطت أثناء نقل المصنف من كتاب ابن عبدالرفيع.

الجزيرة الخضراء، أعادها الله تعالى للإسلام. فتخلص لي من معرفتهم أني ميزت سبعة رجال منهم كانوا كلهم يحدثون بأمر غرناطة وما كان بها في الإسلام حينئذ، فسندي عال لكوني ما ثَمَّ إلا واسطةٌ واحدة بيني وبين أيام الإسلام بها.»[١]

وما قاله محمد بن عبدالرفيع من التعذيب والقتل والتحريق، هو إشارةٌ إلى ما تقوم به محاكمُ التفتيش الدينية النصرانية التي أسستها الكنيسة الرومية في أهم البلاد المسيحية من أواسط القرن الثالث عشر المذكورة في التاريخ. ففي سنة ١٤٣٦ أصدر الملك فيليبو الثاني أمرًا بأن الموريسكو لا يتكلمون باللغة العربية فيما بينهم، ولا يسمون أولادهم بأسماء المسلمين، وأن يرسلوا أولادهم ممن بلغ ثلاث سنين إلى من عمره خمس عشرة سنة إلى المدارس النصرانية.

وفيما قبل هذه المدة كانت حاجةُ الجلالقة إلى الاستعانة بمعارف المسلمين في العلوم والصنائع قد سمحت للمسلمين بالانتشار في كثير من البلاد الواقعة في حكم الجلالقة، فكان كثيرٌ منهم في جيان وبلنسية وإشبيلية وطليطلة ومرسية، زيادة على معظم المسلمين الذين كانوا في غرناطة وألبيرة ومالقة وأحوازهن. وقد خرجت جماعاتٌ منهم إلى فرنسا لأسباب لم أطلع عليها، فاشتُرِط عليهم هنالك أن لا يفارقوا النصرانية، فبقوا هنالك مترددين فيما يصنعون، وكانت فرنسا في تلك المدة قد اصطلحت مع إسبانيا بسبب الاتحاد الكبير بين ممالك أوروبا الذي أسسه ملك فرنسا هنري الرابع سنة ١٦٠٣م.

ولَـمَّا لم يُبقِ الجلالقةُ أملاً للتسامح مع الموريسكو في إقامة عوائدهم الإسلامية، وأقاموا عليهم العيونَ في تتبع أعمالهم في خويصتهم، ضاق الأمرُ بالموريسكو فثاروا ثورةً كبرى في كورة ألبيرة وجبالها، ودام بينهم وبين الجلالقة قتالٌ مدةَ أربع سنين

---

(١) وانظر ما ذكره الشيخ علي الطنطاوي من قصة الشيخ محمد عبدالرفيع بعنوان «محمد الصغير» في كتابه **قصص من التاريخ** (جدة: دار المنارة، ٢٠٠٢).

إلى أن كانت الهزيمة على الموريسكو سنة ٩٦١هـ، فأخذوا على الطاعة. ولولا حروبٌ نشبت عقب ذلك بين الجلالقة وبين الأنجليز أخذ فيها المسلمون نفسًا من العيش، لَمَا استطاعوا الدوامَ على تلك الحال إلى أوائل القرن الآتي.

وقد يسر الله للمسلمين بقاءهم على إيمانهم، وإقامة شعائر دينهم، ودوام التآمر بينهم على ذلك، مع انتشارهم وشدة المراقبة عليهم، فلم يضمحِلَّ الإسلامُ منهم بحسب الإمكان، حتى استطاعوا السعيَ للخلاص حين سنحت لهم الفرصة. وذلك تحقيق لوعد الله تعالى في قوله: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ۝٥ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ۝٦ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ ۝٧﴾ [الليل:٥-٧].

وتُوُفِّيَ الملك فيليبو الثاني، وخلفه ابنه فيليبو الثالث، وكان يميل إلى التسامح مع الموريسكو، فظلوا في سكون وجثوم مدة سنين إلى أن أتيح لنفرٍ منهم أن ارتحلوا عن الأندلس سنة ١٠١٣هـ قاصدين بلغراد من مدن السلطنة التركية. وهنالك لقوا الوزير مراد بكلربيك باشا الملقب قيوجي، وكان هو الصدر الأعظم للخليفة السلطان أحمد خان الأول، فأخبروه بما حل المسلمين من الشدة والتضييق عليهم في دينهم في إسبانيا وفرنسا. فبسط الوزيرُ الحالَ إلى السلطان الذي كان غير عالم بما حاق بالمسلمين، وكان يحسبهم قد اختاروا التنصر على الإسلام بدون إكراه، فصدر إذنُ السلطان إلى الوزير بأن يصدر كتابًا إلى الملك هنري الرابع ملك فرنسا وحليف سلطان تركيا. وقد حكى السيد محمد بن عبدالرفيع ذلك فقال:

«فكتب الوزير المشار إليه إلى صاحب فرنسا... بإذن من السلطان نصره الله يأمره بأن يخرج مَنْ كان من المسلمين الأندلس محمولين في أغربته[(١)] ويوجههم إلى بلاد الإسلام في سفر من عنده بما يحتاجون إليه. فلما قرئ الأمر السلطاني في ديوان الفرنسيس بباريس دار مملكته، وسمعه مَنْ كان عنده مرسلاً من قبل صاحب الجزيرة

(١) كذا، ولم يتبين لي وجه الصواب في هذه اللفظ ولا معناها.

الخضراء (في إسبانيا) وهو فيليبو الثالث، أرسل إلى سيده يخبره بأن السلطان أحمد أرسل أمرَه إلى ملك فرنسا وأمره أن يُخْرِج مَنْ عنده من المسلمين، فلما علم فيليبو الثالث هذا دخله الرعبُ والخوف الشديد.[١] فأمر حينئذ بجمع أكابر القسيسين والرهبان والبطارقة، وطلب منهم الرأيَ وما يكون عليه العملُ في شأن المسلمين الذين هم ببلاده كافة، فأجمعوا كلُّهم على إخراج المسلمين كافة من مملكته.»

ثم ذكر الظهير الذي أصدره الملك فيليبو الثالث، ونحن نذكره لما فيه من النكت التاريخية الموضحة لحالة آخر المسلمين بالأندلس.[٢]

«لَـمَّا كانت السياسة الحسنة الجيدة لإخراج من يكدر على كافة الرعية النصرانية في مملكتها التي تعيش عيشًا رغدًا صالحًا والتجربة أظهرت لنا عيانًا أن الأندلس[٣] الذين هم متولدون من الذين كدروا مملكتنا فيما مضى بقيامهم علينا مرارًا، وقتلهم أكابر مملكتنا والقسيسين الذين كانوا بين أظهرهم وقطعهم لحومهم وتعذيبهم بأنواع التعذيب مع عدم توبتهم مما فعلوه، وعدم رجوعهم رجوعًا صالحًا من قلوبهم لدين النصرانية، ولم تنفع فيهم وصايانا ولا وصايا أجدادنا الملوك،

---

(١) يظهر أن الرعب دخله، إذ علم أنه المقصود بذلك، وأن السلطان أحمد ابتدأ بمخاطبة ملك فرنسا الذي هو حليفه لئلا يكون على ملك الفرنسيس مؤاخذة إضرار بالمسلمين أو اضطهادهم في دينهم حتى تكون فرنسا بريئة من جراء ذلك ليمكن اتحاد سلطان الترك وملك الفرنسيس على ملك إسبانية في إنقاذ المسلمين من مخالبه. ولعل ملك الفرنسيس قد أشعر سفير إسبانية الذي لديه بذلك، كما يُفهم من كلام السيد محمد بن عبدالرفيع. فلما أحس ملك إسبانية بذلك عمل بمعنى المثل: «بيدي لا بيد عمرو»، وذلك يظهر مما تضمنه منشوره المذكور هنا. - المصنف.

(٢) الظاهر أن الملك قصد من هذا المنشور إقناعَ رعيته والسلامة من رميه بالتقصير في استئصال أعداء دينهم، أو رميه بأنه أضاع طائفة من النصارى ووجههم إلى بلاد المسلمين لينتقم المسلمون منهم، كما يظهر من بعض فقرات منشوره. - المصنف.

(٣) كلمة الأندلس هنا ترجم بها السيد محمد بن عبدالرفيع كلمة الموريسكو بالإسبانية، وكان من حقه أن يترجمها بالمدَّجنين. - المصنف.

ورأينا عيانًا أن كثيرًا منهم أحرقناهم بالنار لاستمرارهم على دين المسلمين بعيشهم فيه خفية، ولاستنجادهم كذلك إعانة السلطان العثماني لينصرهم علينا، وظهر لنا أن بينهم وبين السلطان مراسلاتٍ إسلامية ومعاملات دينية تيقنت ذلك من أخبار صادقة وصلت إلي، ومع هذا لم يأت إلينا أحدٌ منهم يخبرنا بها يدبرونه في هذه المدة بينهم وفيما سبق من السنين بل كتموه بينهم، وظهر لي ولأرباب العقول والمتدينين الصالحين من القسيسين الذين جمعتهم لهذا الأمر أن بقاءهم بيننا ينشأ عنه فسادٌ كبير بسلطاننا، وأن بإخراجهم من بيننا يصلح الفساد الناشئ من إبقائهم بمملكتي، أردت إخراجهم كافة ورميهم إلى بلاد المسلمين أمثالهم لكونهم لم يزالوا مسلمين.»

وقد تُوُفِّيَ الملك فيليبو الثالث عقب هذا، وولي ابنه فيليبو الرابع، فخرج المسلمون من الأندلس في زمانه سنة ١٠١٧هـ (سبع عشر وألف هجرية)، قاصدين المغرب الأقصى، والمغرب الأوسط، وتونس، ومصر، وبلاد الدولة العثمانية. وكان عددُ الخارجين على أظهر التقادير ألف ألف نسمة، وقيل سبعمائة ألف، وقيل ستمائة ألف، وكان الداخلون منهم إلى البلاد التونسية نحو ثلاثمائة ألف.

فأنت ترى أن الله أنقذَ أمةً من المسلمين من حبائل المكر، وأرجعهم إلى دينهم القويم، فنجَوْا هم ومَنْ تناسل منهم من ذلك المصاب، وقطع الله بذلك مطامعَ صرف المسلمين عن دينهم في مستقبل الحوادث التي وقع فيها المسلمون تحت حكم غير المسلمين. وحُسب للخلافة الإسلامية حسابُها، وقُدرت حقَّ قدرها، فكان ذلك الحادثُ نجاةً في نفسه، ومثالاً صالحًا للحوادث التي جرت من بعده، وكل ذلك بهمة السلطان الصالح أحمد خان الأول ووزيره الناصح مراد باشا قيوجي.

فلا يعترِضُنا ترددٌ في أن نعد هذين الرجلين الصالحين مجددَيْ أمرِ الدين على رأس المائة الحادية عشرة (أي سنة ١٠١٣هـ)، من يوم إخبار الرسول الصادق المصدوق ﷺ.

إذا أَلِمنا وعجبنا لحادث تنصير المسلمين الشهير في غرب الأرض بالأندلس، ورأينا كيف تخلصوا منه بعناية إلهية بعد التورط فيه أعوصَ ورطة، فقد حق علينا أن

لا نغفل عن حادث من قبيله حصل في أقصى الشرق في ذلك العصر. وهو حادثٌ قل مَنْ يعلم نبأه، وقد تعرض لمجمله بعضُ المؤرخين في ترجمة أكبر خان، وبسطه الأستاذ العلامة شكيب أرسلان في تعاليقه القيمة على كتاب «ماضي الإسلام»، نقله عما كتبه محررو «دائرة المعارف الإسلامية» وغيرُهم من علماء أوروبا عن تاريخ الهند، مستندين إلى ما كتبه المؤرخون الهنود. ذلك أن سلطان الهند محمد بن همايون الملقب «أكبر شاه»[1] كان قد صار إليه ملك دهلي وما إليها من بلاد الهند. ثم ضم إلى مملكته معظم ممالك الهند الإسلامية وغيرها، فكان في سنة ١٠٠٩هـ قد هزم جميع معانديه، واستقر ملكه. فطرأ عليه في آخر سنوات سلطانه ذبذبةٌ وخذلان، فظهرت منه بوادرُ تدل على مروقه من الإسلام والعمل بما ينافي عقيدةَ المسلمين.

فابتدأ باتباع الإشراق الهندي، ثم توسع في متابعة المذاهب والأديان، وابتدأ بأن أبطل كونَ الإسلام هو الدين الرسمي للسلطنة. وأصدر سنة ١٠٠٢هـ أمره بأن كلَّ مَنْ أُجبِر من الهنود على الإسلام في مدة السلاطين أسلافه يرجع إلى دين قومه، وأمر بترجمة كتب البراهمة من اللغة السنسكريتية الهندية إلى اللغة الفارسية. ثم استُؤْتِيَ إليه طائفة من الرهبان البرتغاليين الذين كانوا في الهند، فأرسلوا إليه بالإنجيل، فأمر بترجمته بالفارسية، وعهد إلى الرهبان بتعليم ابنه مراد.

وكان يذهب إلى الكنائس، وزعموا أنه كان يشاركهم في معظم الصلوات، فيجثو على ركبته. وقد وضع عقيدةً تدعو إلى التوحيد، وترخص للذين يحبون أن يجعلوا للإله رمزًا بأن يجعلوا الشمس رمزًا له تعالى. وحاول تركيبَ دين يجعله مزيجًا من الإسلام والبرهمية والنصرانية، ويسميه فصاحة الأديان! فكاد صنيعُه هذا أن

---

(١) هو محمد ابن السلطان همايون ابن السلطان بابر من أحفاد تيمورلنك، ولد سنة ٩٤٩هـ، وولي السلطنة بعد موت أبيه سنة ٩٦٣هـ. وكان ملكًا سامي الهمة شجاعًا، قهر أعداءه في معظم ممالك الهند، وعامل رعيته بالعدل، ورفع شأن العلماء. عاش ثلاثًا وستين سنة، وتُوُفِّيَ سنة ١٠١٤هـ. وهو واضعُ اللغة الهندية الجديدة الأوردو المركبة من الهندية القديمة ومن العربية والفارسية والتركية، تسهيلاً للتفاهم بين مختلف عناصر الهند. - المصنف.

يقضي على الإسلام بالممالك الهندية التي تحوي ملايين عظيمة من المسلمين.(١)

ولكنه ما لبث أن تُوُفِّيَ سنة ١٠١٤هـ، وخلفه في سلطنة الهند ابنُه سليم جهانكير، وعندما وَلِيَ نبذ طريقةَ أبيه في أمور الدين، واعتصم بالإسلام وبمذهب أهل السنة وانتصر له، فأنقذ الله به الإسلامَ في الشرق كما أنقذه في الغرب بالسلطان أحمد خان الأول. فإذا صح ما ورد في أخبار أكبر شاه ولم تكن مبالغة، فإن ابنه سليمًا جهانكي جديرٌ بأن يُعَدَّ مجدِّدًا أيضًا على رأس المائة الحادية عشرة من وقت إخبار الصادق المصدوق ﷺ.(٢)

[انحلال الجامعة الإسلامية وتزايد الفتن]:

ما كانت الأدواءُ التي انتابت هيكلَ الجامعة [الإسلامية] في القرن الحادي عشر الهجري بالتي تتركه سليمًا من أخطار تنخر عظمه، وتنزف دمه، وتشرف به على الهلاك. وبإجالة نظرةٍ واسعة على تاريخ الإسلام في ذلك القرن، نرى حالةً هي أعصبُ الأحوال التي عرضت للمسلمين عامة. فلقد تفككت الجامعةُ الإسلامية في كل مكان بما اعتراها في دخيلتها من فتن الثوار، وانقسام الأهواء، واضطراب الحياة الاجتماعية، وفقدان الأمن في سائر البلاد شرقًا وغرباً. فقد تضاءل نورُ العلوم، وحل الفساد في الأخلاق، وساد المسلمين الوهنُ وحبُّ الدعة، وغشيت

---

(١) انظر تحليلاً تاريخيًّا وفكريًّا عميقًا لعهد الملك أكبر شاه وللعوامل التي أثرت في شخصيته وأدت إلى حدوث تقلبات في فكره وسلوكه وعرضًا شيقًا لما قام به في الكتاب الماتع للعلامة الشيخ أبي الحسن علي الحسني الندوي: **رجال الفكر والدعوة في الإسلام** (دمشق/ بيروت: دار ابن كثير، ط٣، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧)، ج٣-٤، ص٨١-١٣٣.

(٢) قلت: لو أن المصنف عليه رحمة الله أتيح له الاطلاع على سيرة الشيخ أحمد السَّرهندي سليل النسب الفاروقي (نسبة إلى الفاروق عمر بن الخطاب) والتعرف على فكره التجديدي وحركته الإصلاحية بما أدى إلى عودة الروح والأصالة الإسلامية إلى مسلمي الهند، لما تردد في عده هو المجدد. انظر في ذلك: الندوي: **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**، ج٣-٤، ص١٣٧-٣٤٢.

على عقولهم الأوهامُ والغرور، واحتارت العقولُ باضطراب الفتن التي أعمى الأمةَ عَجَاجُها وغمرهم عجَّاجُها.[١]

فأما الشرقُ الإسلامي فقد كان معظمُه يومئذ للدولتين العثمانية والفارسية، فبلاد الدولة العثمانية (وهي بحق يومئذ سيدة الممالك الإسلامية) قد صارت بؤرة فتن بجنود الانكشارية، وآلت كمثل الكرة تتلقفها أيدي زعماء الجنود يترامون بها على حسب أهوائهم. ابتدأت ثورة هؤلاء الجنود على السلطان مصطفى خان الأول سنة ١٠٢٧هـ، فلا نجد مَنْ سلم بعده من سلاطين آل عثمان من ثورة آلت إلى قتل أو خلع، فصارت الدولةُ مهزلةً في أيدي شياطين الفتنة ودعاة الضلالة المشتهرين بتطلب الرزق من وجوه الغدر والحرابة.

وكانت المملكةُ الفارسية في ذلك القرن منتزى أمراء بيت الملك الصفوي والأزابكة رؤساء الجنود بعد وفاة الشاه طَهْماسَب بن الشاه إسماعيل، واختلاف أولاده الكثيرين في ابتزاز أمر المملكة، حتى انبرى لجمع الكلمة الشاهُ عباس بن طهماسب. ولكنه لمَّا جمع الكلمة في بلاده، حدثت بينه وبين السلطان مراد الرابع العثماني حروبٌ من أثناء عام ١٠٣٢هـ، تلك الحروب التي يظهر أن سببها إحنٌ ودخائلُ قلبية كانت قد نبتت في قلوب الفرس أتباع المذهب الشيعي، إذ كانت تضيق صدورُهم أيام تفوق الدولة العثمانية عليهم من جراء ما كانوا يلقون منها من الغضاضة والاضطهاد في المعاملة بسبب اختلاف النزعتين. فلما تنسَّمُوا نسيمَ القوة، نشطت نفوسُهم، فأثمرت تلك الإحنُ طلبَ الانتصاف لنصرة مذهبهم على مذهب سكان البلاد العثمانية من الأشاعرة والماتريدية، فأخذت الفتنُ تظهر في بغداد التي هي برزخ بين المملكتين، وملتقى أتباع البلادين، حتى ملأت القلوبَ إحنًا، والعصورَ بعدها فتناً.

---

(١) العَجَاج هو الغبار، والعجَّاج هي الريح الشديدة.

واستولَى الفرسُ على بغداد استيلاءَ الجبابرة، فأحرقوا خزائنَ كتبها، وخربوا ضريحَ الشيخ الجيلي. وكانت بلادُ العراق تبعًا لحال هاتين الدولتين: إن قامت الفتنُ بينهما كان مَجَالُها العراق، وإن آلت إلى ملك الدولة العثمانية كان اختلالُ حالها تبعًا لاختلال حال الدولة العثمانية. وكذلك كان حالُ الممالك الشامية، وكانت الصولةُ للجند في هذين القطرين العراقي والشامي.

وكانت بلادُ الحْجاز في فوضى عظيمة من أثناء سنة ١٠٧٧هـ حين توفِّي أمير الحجاز العظيم زيد بن محسن، فاضطرب الحجازُ بنزاع بين الشريف سعد بن زيد المحصل على الإمارة وبين أخيه محمد يحيى، والشريف محمود الداعي لنفسه. فأصبح الحرمُ الأمين مطارَ شرر الفتن، وعم النهبُ والسلب إلى منتهى القرن الحادي عشر، ففي سنة ١٠٩٩هـ قطع العرب طريقَ الحاج المصري والمغربي، وكان بالحجاز خوفٌ عظيم.

وأما مصر -وهي واسطةُ البلاد الإسلامية بين الشرق والغرب- فكانت في خلال القرن الحادي عشر بحالة فوضى وإهمال؛ لأن حضارتها قد أخذت في الانتفاص من وقت انقراض خلفاء العباسيين منها حين دخلت تحت الدولة التركية في مدة السلطان سليم، إذ صار حكمُها لباشوات في القاهرة، وللكُشَّاف (جمع كاشف)، والسناجق في كور مصر الأربع والعشرين. وكان دأب الجميع الجَوْر والعسف والسلب وإذلال الأمة، حتى ماتت الهمم، وصار السير إلى الوراء بعد الأمم. قال المؤرخ محمود فهمي(١) في البحر الزاخر: «وفي ظرف القرنين اللذين

(١) هو محمود فهمي باشا، مهندس معماري من مصر، ولد سنة ١٢٥٥/ ١٨٣٩ في الشنتور من قرى بني سويف، وتعلم فيها، ثم في مدرسة المهندسين (المهندسخانة) ببولاق في عهد علي مبارك. مارس العلوم العسكرية، وعين معلمًا في مدرسة الهندسة العسكرية، فكبيرًا لمهندسي قسم الساحل على البحر الأبيض المتوسط، فبنى العديد من القلاع العسكرية. أُرسل في حملة لمساعدة الجيش العثماني في حروب الصرب والجبل. وحين قامت الثورة بقيادة أحمد عرابي ناصرها، وولي نظارة الأشغال العمومية في وزارة محمود سامى البارودى. وعندما هاجم الإنجليز مصر، كان رئيسًا =

أعقبا التغلب العثماني (العاشر والحادي عشر) كانت مصر محكومةً بباشوات وسناجق من طرف الدولة العثمانية، فأخذت هذه المملكة في الاضمحلال في الأنفس والأموال، وصار هؤلاء الباشوات والسناجق في طريق السلب والنهب.» وقال الجبرتي: إن السلطان سليمًا لَـمَّا أخذ مصر وخرج راجعًا إلى بلاد سلطنته، «أخذ معه الخليفة العباسي، وأخذ معه ما انتقاه من أرباب الصنائع التي لا توجد في بلاده، بحيث إنه فقدت من مصر نيف وخمسون صناعة.»(١)

فما ظنُّك بعاقبةِ هذه الحالة؟

= لأركان حرب الجيش المصرى، فأُسر بعد دفاع مستميت، وحوكم مع زعماء الثورة العرابية، فحكم عليه بالإعدام، ثم أبدل الإعدام بالنفى إلى جزيرة سيلان حيث توفي سنة ١٣١١/ ١٨٩٤. من مؤلفاته «البحر الزاخر فى تاريخ العالم وأخبار الأوائل والأواخر» الذي صدرت طبعته الأولى في مصر عن المطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣١٢/ ١٨٩٤ في أربعة أجزاء، وقد حققته لطيفة محمد سالم ومصطفى الغريب محمد، وصدر عن دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة سنة ١٤٢٨/ ٢٠٠٧ في ثلاثة مجلدات، وله كذلك كتاب «جامع المبادي والغايات في فن أخذ المساحات». هذا ولم يتيسر لنا الاطلاع على هذا الكتاب لتوثيق ما نقله المصنف منه.

(١) أورد المصنف كلام الجبرتي بتصرف، ونرى من المناسب نقله كاملاً حفاظًا على سياق موضع الاستشهاد، قال بعد أن تحدث عن نهاية جولة الجراكسة: «وسبب انقضائها فتنة السلطان سليم شاه ابن عثمان وقدومه إلى الديار المصرية، فخرج إليه سلطان مصر قانصوه الغوري فلاقاه عند مرج دابق بحلب وخامر عليه أمراؤه [كذا] خير بك والغزالي فخذلوه وفقدوه، ولم يزل حتى تملك السلطان سليم الديار المصرية والبلاد الشامية، وأقام خير بك نائبًا بها كما هو مسطر ومفصل في تواريخ المتأخرين، مثل مرج الزهور لابن إياس وتاريخ القرماني وابن زقبل وغيرهم. وعادت مصر إلى النيابة كما كانت في صدر الإسلام. ولَمَّا خلص له أمرُ مصر، عفا عمن بقي من الجراكسة وأبنائهم، ولم يتعرض لأوقاف السلاطين المصرية، بل قرر مرتبات الأوقاف والخيرات والعلوف وغلال الحرمين والأنبار، ورتب للأيتام والمشائخ والمتقاعدين ومصارف القلاع والمرابطين، وأبطل المظالمَ والمكوسَ والمغارم. ثم رجع إلى بلاده وأخذ معه الخليفة العباسي، وانقطعت الخلافة والمبايعة، وأخذ صحبته ما انتقاه من أرباب الصنائع التي لم توجد في بلاده بحيث إنه فقد من مصر نيف وخمسون صنعة.» الجبرتي، عبدالرحمن بن حسن: **تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، نشرة بعناية إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧/ ١٩٩٧)، ج١، ص٢٩.

وما كان المغربُ بأهنأ عيشًا من المشرق تلك المدة، فإن طرابلس وتونس والجزائر كانت تابعةً للدولة العثمانية، فكانت أدواءُ تلك الدولة تتسلل إلى هذه الإيالات، وتزيد بما تزيد به من الفقر والجهل وقلة النظام، وكان الحكم في هذه الأقاليم بيد الجند وزعمائه.

فطرابلس خَيَّم عليها الجهل، وأرهقها ظلمُ الولاة الذين من آخرهم خليل باي الذي كان نصيرًا لمراد باي أبي بالة - والِي تونس - على تخريب القيروان سنة ١١١١هـ. وتونس كانت قرارةَ فتن وأكدار من حروب قائمة بين أهل الجزائر من سنة ١٠٩٦هـ، ومن اشتداد مظالم مراد باي المرادي الملقب بأبي بالة،[1] والمتوثب على إمارة تونس سنة ١١١٠هـ، فإنه عاث في البلاد إفسادًا، وقتلاً وتمثيلاً، ومجاهرةً بالفواحش، وهدم مدينة القيروان وقرًى كثيرة من البلاد. قال الوزير المؤرخ الشيخ أحمد بن أبي الضياف التونسي في تاريخه ما ملخصه:

«ولي مراد باي في رمضان سنة ١١١٠هـ، ولم يلبث أن سلَّ سيفَ بغيه وفعل ما لم يؤثر عن غيره قديمًا وحديثًا، وانهمك في العبث بالخلق. وكان يؤتى بالرجل الذي يغضب عليه، فيقوم بنفسه ويذبحه، ويقطع أعضاءه، ويشق بطنه، ويدخل يده ويخرج أمعاءه. أُتِيَ إليه بالفقيه المفتي الشريف محمد العواني القيراني فقتله بنفسه، وجعل يشوي لحمه ويأكل منه. وكان يعبث بالعلماء ويمتهنهم، ويُكره بعضَهم على الحضور في مجلس خموره، وأخرج شِلْوَ[2] سَلَفِه عَمِّه رمضان باي فأحرقه بالنار، وجمع رماده فألقاه في البحر بسوسة. وفعل بأهل باجة ما حملهم على مفارقة بلدهم، فخرجوا منها إلى الشعاب والأودية. وقاتل أهلَ القيروان، وأباحها لخليل باي والي

(١) البالة: اسم سيف قصير مستقيم. كان مراد هذا يحمل سيفًا من هذا النوع يقتل به مَنْ يغضب عليه، فإذا مضى يومٌ ولم يقتل به أحدًا يقول: «جاعت البالة»! - المصنف.

(٢) الشِّلو: العضو، والقطعة من اللحم، والبقية من كل شيء، وتجمع على أشلاء. والمقصود هنا أن المتحدَّثَ عنه أحرق ما تبقى من جثمان عمه بعد إخراجه من القبر!

طرابلس فنهبها وسبى نساءها وذراريها. ثم إن مراد باي أمر بهدم جميع بناء القيروان عدا الجوامع والمساجد والزوايا، وجمع خيلاً ورجالاً لغزو بلاد الجزائر، وعاضده على ذلك خليل باي طرابلس. وحاصر قسنطينة خمسة أشهر، ثم دخلها عنوة، وأثخن في أهلها وجيشها قتلاً وأسرًا، وهدم معظم أبنيتها.»[١]

وبلادُ الجزائر كانت في فتن مع أهل البلاد التونسية أيام مراد أبي بالة كما قلنا، وكان مراد قد خرَّب قرًى كثيرة بين البلاد التونسية وبين قسنطينة. وكانت أيضًا في حروب مع سلاطين المغرب من جهة تلمسان وسجلماسة، فكانت تلتهمها النيرانُ من أطرافها.

وأما المغرب الأقصى -وهو المملكة الوحيدة في المغرب المستقلة عن حكم الدولة العثمانية- فكان في فتن مضطرمة: من ثورات القبائل، واختلاف الدعاة، وعصيان المدن بما حولها من القبائل، فعصت تازا وفاس ومراكش وتارودانت وغيرها في أواخر القرن الحادي عشر من سنة ١٠٧٠هـ. وكان الإسبنيول [الإسبان] قد انقضَّ على مدينة المهدية المغربية المعروفة بالمعمورة من عام ١٠٢٠هـ إلى عام ١٠٩٢هـ، وأخذوا الجُديدة والعرائش وأصيلة وسبتة.

وأما ما انتاب الجامعةَ الإسلامية من الخارج، فإن دولَ أوروبا الذين كانوا يحسبون محاربةَ الدولة العثمانية لهم وقت ظهورها جهادًا دينيًّا، وكانوا قد مُلئت قلوبُهم رعبًا من عواقب تلك الحروب قرونًا طويلة، فلما رأوا وهنَ تلك الدولة من وقت نشوب الحرب بينها وبين دولة الفرس وما عقبه من فوضى الجند، نشطت تلك الدولُ لاستزداد قواها. فالذين كانوا منها تحت حكم الدولة العثمانية طمحوا إلى الخروج عنها، وجعلوا يظهرون التذمر من مظالم ولاة الترك إياهم، ويخيلون تعليلَ ذلك بأنه الكراهيةُ الناشئة عن التعصب الديني.

---

(١) لم يتهيأ لنا الحصول على كتاب ابن أبي الضياف «إتحاف أهل الزمان بأخبار تونس وملوك عهد الأمان» لتوثيق ما نقله المصنف عنه.

وزاد الطينَ بلةً وجسدَ الإسلام علةً أن التكافؤ الفكري والتمديني بين الأمم في الشرق والغرب قد اختل، فكانت الأممُ العظيمة في أوروبا قد تفوقت في العلم والتفكير على الأمم الإسلامية بنشاط أولئك وخمول هؤلاء. والتحفز إلى طلب الكمال من أولئك وغرور هؤلاء، فكانت دول أوروبا قد زالت أدواؤها، وقوي ساعد نفوذها، وانبث سفراؤها وعلماؤها ومفكروها في دواخل البلاد الإسلامية، يسبرون أحوالها، فشعروا شعورًا كاملاً بانحلال الجامعة الإسلامية، وتحفزوا لاحتلال مكانها من سيادة العالم.

ولكنهم لم يلبسوا لها جلد النمر، بل دفنوا تحت الرماد شواظَّ الجمر، وجعلوا يكيدون كيدًا، ويتخطون إلى بلاد الشرق رويداً. فطمعت جمهوريةُ البندقية في السلطة العثمانية، واستولَى أسطولُها العتيد على دواخل الدردنيل، وتساجل الفريقان حروبًا كانت الانهزاماتُ فيها أكثرَ حظوظ الجيوش التركية. على أنه وإن كانت من بين تلك الدول دولٌ تُظهر المودة من غير عداء، فهم وإن لم يباكروها الغارة، ما كانوا يؤملون لجيشها على عدوه انتصارَه، فقالوا في نفوسهم نحن أولى بالغنيمة، وحبائبُ العروس أحقُّ بانتهاب طعام الوليمة:

قَالَــتْ رَأَيْــتُ الأعَــادِي غِــرَّةً والشَّــاةُ مُمْكِنَــةٌ لِمَــنْ هُــوَ مُــرْتَمِ[1]

فأما الدولةُ الفارسية فقد كانت في ذلك القرن بعد وفاة الشاه عباس في حالة سكون، وكانت دول أوروبا لاهيةً عنها بتوجه همتها إلى الدولة المزاحمة لعظمتها، وهي الدولة العثمانية.

ثم إن قوةَ أساطيل الدول المحاربة للدولة العثمانية كانت قد رجحت رجحانًا عظيمًا على أساطيل دول الإسلام، فكانت القرصنةُ تنال من المسلمين ما لا تناله قرصنةُ هؤلاء من الأوروبيين، فأصبحت أسرى المسلمين في البلاد الأجنبية أوفرَ

(١) البيت لعنترة من معلقته. ديوان عنترة، ص٢١٤.

بكثير مما بيد المسلمين من الأسرى، وذلك كلَّف المسلمين إنفاقَ ذهب كثير لفداء أسرى المسلمين من أيدي البندقيين والجنويين والإسبنيول.

وبإجالة نظرة واسعة على حالة المسلمين في القرن الحادي عشر يظهر للناظر أن لَمَّ شَعث المسلمين قد أصبح أمرًا عسيرًا، وأن تجديد أمرها بمعناه الكامل أوشك أن يكون متعذرًا، وأن حالة التجديد لم يبق مطمعٌ فيها إلا أن تكون بمنزلة التنفيس على الأمة من أضرار حائقة، ونوائب حالقة.

كان أمرُ الدين حينئذ في أشد الحاجة إلى استتباب الأمن برًّا وبَحرًا، وإلى تفوق حربي أو صلح سياسي تلم به بلادُ الإسلام شعثَها، لتسلم من الرزايا، وتستبقي مالها، ويقبل أهلُها على العلم والعمل، فهي أحوجُ شيء إلى ذلك.

[المائة الثانية عشرة]:

ففي ظلمات هذه الفتن، بزغ نورٌ في مقر الخلافة باعتلاء السلطان مصطفى الثاني ابن السلطان محمد الرابع عرشَ السلطنة في جمادى الثانية سنة ١١٠٦هـ.[(١)] وصادف أن كانت الدولةُ استراحت من مزاحمة الدولة الفارسية إثر وفاة الشاه عباس، ثم بانعقاد الصلح بين الدولتين في سنة ١٠٤٩هـ.

وقد دعت السلطانَ أوصافُه الجليلة إلى العمل للم شعث الدولة، فقاد الجيوشَ بنفسه، وانتصر انتصاراتٍ على البولونيين والروس والمجر، أعادت للدولة حسنَ سمعتها في الحروب، ووفق الله هذا السلطان إلى اختيار وزير صالح وهو الوزير حسين باشا كوبرلي، فأسند إليه الصدارة العظمى سنة ١١٠٩هـ.[(٢)] ولما

(١) هو السلطان مصطفى خان الثاني ابن السلطان محمد الرابع، ولد سنة ١٠٧٤/ ١٦٦٤، وهو السلطان الثاني والعشرون في سلسلة سلاطين الدولة العثمانية. تولى الحكم سنة ١١٠٦/ ١٦٩٥، ودامت ولايته نحو تسع سنوات، وخلفه في الحكم أخوه أحمد الثالث سنة ١١١٥هـ.

(٢) محمد باشا كوبريللي Mehmet Köprülü من أصول ألبانية على ما يبدو، حيث ولد سنة ١٥٨٣ في إحدى القرى الألبانية بالقرب من مدينة بيرات أو المدينة البيضاء (Berat) الواقعة على نهر =

استتب له النصر في معظم وقائعه، دبر مع وزيره كوبرلي في استثمار تلك الفرصة لفائدة الأمة، فعقد صلحًا مع مملكة النمسا التي لم تزل شديدةَ الصراع مع جيوش العثمانيين، وتم الصلحُ في رجب سنة ١١١٠هـ صلحًا اقتضى إرجاعَ بلاد المجر إلى النمسا، وإرجاعَ بعض مراسي البحر الأسود إلى الروسيا.

= الأوسوم (Osum) وذات المباني الجميلة والمشاهد الرائعة. وهو ينسب إلى قرية كوبرو (Köprü) بوسط الأناضول التي بدأ منها مسيرته في الصعود في أجهزة النظام الإداري والسياسي للدولة العثمانية، ولا يكاد يُعرف عن أسرته شيء ذو بال سوى أن والده كان نصرانيا. بدأ مسيرته سنة ١٦٢٣ عاملاً في شؤون الطبخ والطعام بقصر السلطان، ليصبح بعدها موظفًا بالخزانة السلطانية. استطاع محمد كوبريللي بفضل مثابرته ومقدرته العالية على التخطيط والمناورة أن يرتقي في مدارج السلطة السياسية والعسكرية حتى استطاع كسب ثقة والدة السلطان محمد الرابع التي كانت صاحبة السلطة الحقيقة في بداية ولاية ابنها، فجرى تعيينه وزيرًا بدون وزارة. وعندما كانت السلطنة العثمانية تمر بواحدة من أشد أزماتها في منتصف العقد السادس من القرن السابع عشر، استطاع كوبريللي أن يبرز بوصفه رجل الساعة، حيث سطع نجمه بوصفه شخصًا نزيهًا ذا مهارات إدارية متميزة، فاقتنعت والدة السلطان المذكور بضرورة تعيينه في منصب الوزير الأكبر أو الصدر الأعظم. قبل كوبريللي هذا التعيين على كبر سنه التي كانت تقارب الثمانين، مشترطًا على السلطان أن يطلق يده في تعيين التعامل مع موظفي الدولة تعيينًا ورفتًا وأن لا يستمع إلى وشايات منافسيه وخصومه، كما اشترط عليه عدم السماح للجيش بالتدخل في تصرفاته وسياساته، فكان له ما شرط. وبمجرد تولي كوبريللي هذا المنصب سنة ١٦٥٦ سعى إلى استئناف الإصلاحات التي كانت بدئت في عهد السلطان مراد الرابع (١٠٣٢/ ١٦٢٣-١٠٤٩/ ١٦٤٠)، فحارب الفساد المستشري في أجهزة الدولة وأصلح نظام الإدارة فيها بحيث صار يعمل بصورة أكثر فعالية، وأصلح الميزانية بأن ألغى كل المصاريف التي لا داعي لها، وحول الممتلكات المصادرة ليصب ريعها مباشرة في خزينة الدولة، كما عمل على إخماد فتن الثورات الداخلية في بعض الولايات العثمانية. وعلى الجبهة الخارجية سعى كوبريللي إلى استعادة هيبة الدولة العثمانية في وجه التهديدات العسكرية ورفع الحصار الذي كان مضروبًا على مضيق الدردانيل من قبل قوات البندقية ونجح في فتح كرواتيا، إلخ. وفي خلال ذلك استطاع أو يوسع دائرة العملية الإصلاحية لأجهزة الدولة ونظمها لكي لا تقتصر على عاصمة السلطنة. توفي محمد باشا كوبريللي سنة ١٦٦١. وبذلك أثل هذا الرجل لعقبه مجدًا ونفوذًا متصلين حيث ظلت الصدارة العظمى تكاد لا تخرج من أسرتهم زمنًا طويلا.

وبذلك الصلح توجهت همةُ السلطان إلى إصلاح ما انهرش من أحوال المملكة وتوابعها، وتجديد ما رث من حالة جيشها. وكان السلطان قد قمع جند الانكشارية، وضرب على أيدي زعمائهم، وأبطل الرشوة. ثم توجهت هِمتُه إلى تحسين حال الممالك التابعة له، وفي مقدمتها مصر والحجاز، إذ أصبح أمراء القطرين يحسبون للسلطنة حسابَها بعد تحقق صرامة السلطان مع جند الانكشارية، وضربه على أيدي المرتشين والمفسدين.

ومن أحسن الصدف أن كان مراد أبو بالة والي تونس الجائر المفسد لَـمَّا أَفْنَتْ حروبُه مع المسلمين عساكرَه، أرسل أحد قواد جيشه -آغة صبايحية[1] الترك المسمى إبراهيم الشريف- إلى بلاد السلطنة العثمانية ليجمع له جندًا من المتطوعة، فصادف بعثةً هنالك بعثها باشا الجزائر إلى الحضرة السلطانية في التشكي من أحوال مراد أبي بالة، فظهر للسلطان أن جمع بين بعثة الجزائر وبعثة تونس، وأمرهم أن يبلغوا باشا الجزائر وباي تونس وجوبَ عقد صلح بينهما وذلك في سنة ١١١٣هـ، فكاتب إبراهيم مراد بذلك، فامتنع وعصى. وقد تحقق السلطان جورَ مراد أبي بالة، فاستحلف إبراهيمَ الشريف على المصحف أن لا يكذبه فيما يسأله عنه من أحوال مراد أبي بالة، فحلف أن يصدقه، فسأله عما تشكى منه أهلُ الجزائر فأخبره الصدق. فعزم السلطان على توجيه جيش للقبض على مراد أبي بالة وكف جوره عن الناس وخلعه من الولاية.

ثم إنه وثق من إبراهيم الشريف أن يكون هو الذي يتوَلَّى قتلَ مراد أبي بالة وكف عاديته، فأعطاه منشورًا سلطانيًّا بيده مخاطبًا به جندَ الترك بتونس يأمرهم

---

(١) أصل كلمة صبايحية من اللفظة التركية العثمانية «سپاهى»، وكانت تطلق في عهود الدولة العثمانية باعتبارها اسم جمع على وحدات الخيالة التي كانت تتكون من جنود ذوي أصول بلغارية ومقدونية وبوسنوية، ثم توسع استعمالها لتطلق على وحدات الخيالة بقطع النظر عن أصول الجنود الذين تتكون منهم. وقد كان الفرنسيون يطلقون الكلمة ذاتها (Spahi) على الوحدات العسكرية المتكونة من أبناء المستعمرات وخاصة من الجزائر وتونس والمغرب والسنغال. والآغة هو رئيس أو قائد الوحدة.

بطاعة إبراهيم الشريف فرجع إلى تونس سنة ١١١٣هـ على مراد أبي بالة فقتل، ونشر الأمر السلطاني إلى الجند فبايعوا إبراهيم الشريف. وكان معروفًا قبل ولايته بالخير والعفة والإنصاف، وقد سار سيرةً حسنة بعد ولايته، إلا أنه كان يتهم بالشعوبية. ودامت تونس في مدته في حالة حسنة، ربما خالطها ما لا تخلو عنه بلادُ الإسلام من حدوث ثوارث قليلة.

أما الجزائر والمغرب فقد كان من حسنات السلطان مصطفى وقوع صلح بينهما، وذلك في صدر سنة ١١٠٩هـ، قال في الاستقصا: «وفي يوم عرفة من سنة ١١٠٨هـ قدم عشرة رجال من إصطنبول ومعهم كتاب من السلطان مصطفى بن محمد العثماني صاحب القسطنطينية العظمى إلى السلطان المولى إسماعيل يندبه إلى الصلح مع أهل الجزائر، فانتدب رحمه الله وامتثل.»(١)

وقد استرجع السلطان مولاي إسماعيل في أوائل القرن الثاني عشر الهجري عدة مراس من أيدي الإسبنيول والبرتغال وغيرهم، بحيث لم تأت سنة ١١٠٣هـ إلا وقد استخلص معظمَ بلاد المغرب، وطاعت له،(٢) وأقبل على تحصينها وتحسنها.

فما أطلت سنة ١١١٣هـ (إحدى عشرة ومائة وألف) إلا ومعظمُ [بلاد] الإسلام في هدوء وأمن، وتراجع إلى الحسنى. وتلك السنة هي رأسُ المائة الثانية عشرة من عام إخبار الصادق المصدوق ﷺ، فبحق نعد السلطان مصطفى الثاني مجددَ أمرِ المسلمين في رأس المائة الثانية عشرة.(٣)

---

(١) الناصري السلاوي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن خالد بن حماد: **الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى**، نشرة بعناية محمد عثمان (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧)، ج٣، ص٦٣.

(٢) طاعه يطوعه طوعًا، وطاع له يطوع له طوعًا فهو طاع، وأطاعه يطيعه وأطاع له يطيع له طاعةً فهو طائع، كلها استعمالات صحيحة وتفيد المعنى نفسه تقريبا.

(٣) هذا ما أمكننا الحصولُ عليه من هذا البحث المهم في مفهوم التجديد تعريفًا وتأصيلاً وتأريخًا، ولا ندري إن كانت له بقيةٌ حول التجديد في المائة الثالثة عشر، وعسى قادم الأيام يكشف لنا عن ذلك.

التقوى وحسن الخلق(١)

عن أبي ذر ومعاذ بن جبل رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «اتَّقِ اللهَ حَيْثُمَا كُنْت، وَأَتْبِعِ السَّيِّئَةَ الْحَسَنَةَ تَمْحُهَا، وَخَالِقِ النَّاسَ بِخُلُقٍ حَسَنٍ».(٢)

هذا الحديثُ الشريف من جوامع كلمه ﷺ، فقد اشتمل على نهاية الإيجاز وما يقرب من حدِّ الإعجاز. فإنه مع قلة ألفاظه وعذوبة نظمه، جمع ﷺ فيه ما يلزم الإنسانَ في دار التكليف من أداء حقوق الخالق ومعاملة المخلوق، وذلك مدارُ كلية التكليف كما لا يخفى.

والخطاب وإن كان لجزئية استعماله يقتضي قَصْرَ الحكم على المواجَه به، لكنه يعمُّ كلَّ مكلَّف صالح للخطاب عمومًا حقيقيًّا، على ما هو طريقةُ الحنابلة المنسوبة إليهم في المستصفى؛(٣) إذ كلُّ مكلَّف موجَّهٌ له الخطابُ القرآني الذي هو عنوانُ الحكم التكليفي. والمبلِّغُ الأول الرسولُ صلواتُ الله عليه، ثم المتأهِّلُ لذلك من

---

(١) **المجلة الزيتونية**، المجلد ٣، الجزء ٥، ربيع الأول ١٣٥٨/ مايو ١٩٣٩ (ص٢٢٤-٢٣١). وقد وردت في الحاشية العبارة الآتية بقلم محرر المجلة: «درس الحديث الذي ختم به فضيلة الشيخ في مسجد مدرسة حوانيت عاشور في رمضان.»

(٢) **سنن الترمذي**، «كتاب البر والصلة»، الحديث١٩٨٧، ص٤٨٣. قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح.»

(٣) لم أجد ما ذكره المصنف في مستصفى الغزالي، ويبدو أنه سهو أو زلة قلم إن لم ينقله من بعض مصنفات حجة الإسلام الأخرى كالإحياء. وانظر مناقشة مستفيضة للمسألة في: ابن عقيل: أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد: **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق جورج المقدسي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٣/٢٠٠٢، إصدار جمعية المستشرقين الألمانية)، ج٤ (القسم الأول)، ص٢١٥-٢٢١.

الصحابة وعلماء الأمة الوارد فيهم: «علماءُ أمتي كأنبياء بني إسرائيل».(١)

و«اتق» أمر من الاتقاء، افتعال من الوقاية التي هي في اللغة فرطُ الصيانة وشدةُ الاحتراس من المكاره. ومنه فرس واق، إذا كان يقي أدنَى شيء يصيبه. ومن الصيغة بذلك المعنى قولُ الشاعر:

فَأَلْقَتْ قِنَاعًا دُونَهُ الشَّمْسُ وَاتَّقَتْ ... بِأَحْسَنِ مَوْصُولَيْنِ: كَفٍّ وَمِعْصَمِ(٢)

ومنه قولُ النابغة:

سَقَطَ النَّصِيفُ وَلَمْ تُرِدْ إِسْقَاطَهُ ... فَتَنَاوَلَتْهُ وَاتَّقَتْنَا بِالْيَدِ(٣)

---

(١) قال المناوي: «سئل الحافظُ العراقي عما اشتهر على الألسنة من حديث «علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل»، فقال: لا أصلَ له، ولا إسنادَ بهذا اللفظ. ويغني عنه «العلماء ورثة الأنبياء»، وهو حديث صحيح. «**فيض القدير**»، الحديث٥٧٠٥، ج٤، ص٣٨٤.

(٢) البيت لأبي حية النميري من قصيد طويلة طالعها:

أَلاَ يَا انْعَمِي أَطْلاَلُ خَنْسَاءَ وَانْعَمِي ... صَبَاحًا وَإِمْسَاءً وَإِنْ لَمْ تَكَلَّمِي

البغدادي، أبو غالب محمد بن المبارك بن ميمون (تُوفِّيَ سنة ٥٨٩هـ): **منتهى الطلب من أشعار العرب**، نشرة بعناية محمد مصطفى محمود زهران (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٩/ ٢٠٠٨)، ص٦٣٧-٦٤٠.

(٣) الأصفهاني: **الأغاني**، ج٤/ ١١، ص٢٤٨-٢٤٩؛ **ديوان النابغة الذبياني**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٨٥)، ص٩٣. النصيف هو اللثام. والبيت هو السابع عشر من قصيدة من بحر الكامل قالها النابغة في المتجردة زوجة النعمان بن المنذر يصف حالها إذ فاجأته في إحدى دخلاته على النعمان، فسقط نصيفها فغطت وجهها بمعصمها، كما يذكر رحيله الوشيك إذ غضب الملك عليه بسبب وشاية واش. وطالع هذه القصيدة (ص٨٩):

أَمِنْ آلِ مَيَّةَ رَائِحٌ أَمْ مُغْتَدِ ... عَجْلاَنَ ذَا زَادٍ وَغَيْرَ مُزَوَّدِ

ومما يجدر التنبيه عليه أنه مع أن المصنف أشار إلى القصيدة وذكر مناسبتها وصدرَ البيت الأول منها في موضعين، إلا إنه لم يدرج هذا البيت في أي من القصائد التي أثبتها في قافية الدال، بل أورده في الحاشية مشيرًا إلى ما بين رواة ديوان النابغة وشراحه من اختلاف في ترتيب أبيات القصيدة، وأنه اعتمد في ذلك على رواية الأصمعي في «ديوان الشعراء الستة». على أننا نلاحظ أن هناك تداخلاً =

ومواقعُ استعمال الصيغة في البيتين تقتضي إرادةَ التكلُّف والاتخاذ، كما هو أحدُ استعمالات افتعل، وهو المفهوم من كلام أهل اللغة. قال الراغب: «التقوى هي جعل النفس في وقاية مِمَّا يُخَاف.»(١) وظاهرُ قول صاحب الكشاف -في تفسير المتقي أنه اسم فاعل من قولهم: وقاه فاتقى- أن الصيغة للمطاوعة، وتبعه القاضي عليه.(٢) وقرره [كُتَّابُ](٣) حواشيه، فتكلفوا للمطاوعة وجهًا - مع بعده في نفسه - يوجب التأويلَ في تعلق التكليف بالتقوى بصرفه إلى التكليف بتحصيل أسباب القبول. وإلا فالمطاوعة انفعالٌ، ولا تكليفَ إلا بفعل، كما قُرِّر في الأصول.

وعلى المختار فيها جاء تفسيرُها من لسان أهل الشريعة فقالوا: هي حفظ النفس عن كل ما يؤثم.(٤) وسأل عمر بن الخطاب ﷺ أُبيًّا عنها فقال: «هل أخذتَ طريقًا

= بين ما أثبته المصنف من أبيات هذه القصيدة وأبيات أخرى لا تبدو متوافقة معها في الغرض والسياق، وهو ما استبان لنا من المقارنة بما جاء في نشرة محمد أبي الفضل إبراهيم. ولعل خبيرًا بشعر النابغة ينهض لمعالجة هذا الأمر. انظر بخصوص ما نبهنا عليه: **ديوان النابغة الذبياني**، جمع وتحقيق وشرح الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (القاهرة: دار السلام / تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، ١٤٣٠/ ٢٠٠٩، تصوير عن طبعة الشركة التونسية للتوزيع بتونس والشركة الوطنية للنشر والتوزيع الصادة سنة ١٩٧٦)، ص١٤-١٥ و٧٦-١٠٢.

(١) الراغب الأصفهاني: **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق صفوان عدنان داوودي (دمشق/ بيروت: دار القلم والدار الشامية، ١٤١٨/ ١٩٩٧)، ص٨٨١؛ وقد جاء تعريفه هذا للتقوى كذلك في تفسيره لسورة البقرة، انظر في ذلك: محمد إقبال فرحات: **الراغب الإصفهاني ومنهجه في التفسير مع تحقيق تفسيره سورة البقرة** (أطروحة لنيل درجة الدكتوراه مقدمة إلى المعهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة بتونس، بدون تاريخ)، ص١٣٠. وقد عرفها كذلك بقوله: «وحقيقةُ التقوى جعلُ النفس في وقاية من كل ما يبعد عن الله تعالى» (المصدر نفسه، ص١٧١)، وبأنها «جعل النفس في وقاية من سَخَط الله تعالى، وذلك بقمع الهوى»، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص١٦٠.

(٢) الزمخشري: **الكشاف**، ج١، ص٤٥؛ البيضاوي: **أنوار التنزيل**، ج١، ص٩٩.

(٣) زيادة اقتضاها السياق.

(٤) قال المناوي في معنى التقوى عند شرح حديث: «الحلال بين والحرام بين...»: هي «لغةً جعل النفس في وقاية مما يخاف، وشرعًا حفظ النفس عن الآثام وما يجر إليها، وهي عند الصوفية التبري مما سوى الله. وعدل إلى التقى عن ترك المرادف له، ليفيد أن تركها إنما يعتد به في استبراء في الدين والعرض، إن خلا عن نحو رياء.» **فيض القدير**، الحديث٣٨٥٦، ج٣، ص٤٢٣.

ذا شوك؟ فقال: نعم، قال: فما عملت فيه؟ قال: شمرتُ وحذرت، قال: فذلك التقوى.»[١] ولقد أجاد ﷺ في تمثيل معقولها بالمحسوس المفيد أنها التحذرُ والصَّوْنُ من الوقوع في المخالفات. وقد أحسن الغايةَ ابنُ المعتز[٢] في عقد ذلك نظمًا حيث قال:

خَلِّ الذُّنُوبَ صَغِيرَهَا ... وَكَبِيرَهَا ذَاكَ التُّقَى
وَاصْنَعْ كَمَاشٍ فَوْقَ أَرْ ... ضِ الشَّوْكِ وَيَحْذَرُ مَا يَرَى
لاَ تَحْقِرَنَّ صَغِيرَةً ... إِنَّ الْجِبَالَ مِنَ الْحَصَى[٣]

ثم إن نظم ابن المعتز مبنيٌّ على أن تركَ الصغائر من مفهوم التقوى في عرف الشرع، وإليه ذهب طائفةٌ من المحدثين. وأهلُ السنة متمسِّكون بأن فرطَ الصيانة الذي هو أصلُ التقوى يقتضي التخليَ عن الصغائر، وبحديث: «لا يبلغ العبدُ أن يكونَ من المتقين حتى يدعَ ما لا بأس به حذرًا مِمَّا به بأس»، أخرجه الترمذي وابن ماجة.[٤]

---

(١) القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن**، ج١، ص٢٥٠. وقد ذكر محقق تفسير القرطبي أن ابن أبي الدنيا (في كتاب التقوى) والبيهقي (في الزهد الكبير) أخرجا نحوه من كلام أبي هريرة لرجل سأله عن التقوى.

(٢) هو أبو العباس عبدالله بن جعفر بن محمد بن هارون بن العباس بن المعتز بن المتوكل بن الرشيد بن المهدي بن المنصور، ولد عام ٢٤٧/ ٨٦١ في بغداد. كان أديبًا شاعرًا، صاحب شعر بديع ونثر بليغ. أخذ علم الأدب والعربية عن المبرد وثعلب وعن مؤدبه أحمد بن سعيد الدمشقي. آلت إليه الخلافة العباسية لمدة يوم وليلة ولقب بالمرتضى بالله، وما لبث أن تغلَّب أنصار المقتدر على أنصاره فخلعوه وقتلوه، وذلك في عام ٢٩٦/ ٩٠٩. من مؤلفاته: طبقات الشعراء، والبديع، وفصول التماثيل.

(٣) **ديوان شعر ابن المعتز**، صنعة أبي بكر محمد بن يحيى الصولي، تحقيق يونس أحمد السامرائي (بيروت: عالم الكتب، ١٤١٧/ ١٩٩٧)، ج٣، ص١٠٨؛ وكذلك **ديوان أشعار الأمير أبي العباس عبدالله بن محمد المعتز بالله الخليفة العباسي**، تحقيق محمد بديع شريف (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧-١٩٧٨)، ج٢، ص٣٧٦. وقد جاء صدرُ البيت الثاني في كلا النشرتين مختلفًا عما أورده المصنف هنا، ففيه: «كُنْ مثلَ ماشٍ فَوْقَ»، و«يحذر» بدون الواو. والأبيات من مجزوء الكامل.

(٤) **سنن الترمذي**، «أبواب صفة القيامة»، الحديث٢٤٥١، ص٥٨٢؛ **سنن ابن ماجه**، «كتاب»، الحديث٤٢١٥، ص٦١٤، واللفظ للترمذي. قال أبو عيسى: «هذا حديثٌ حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه.» ذكر المناوي عند شرح الحديث نقلاً عن الطيبي: «المتقي لغة اسم فاعل من وقاه فاتقى، والوقاية فرط الصيانة. ومنه فرس واق أي يقي حافره أن يصيبه أدنى شيء من بوله. =

ومذهبُ الجمهور أنه لا يُشترط في المتَّقي شرعًا اجتنابُ الصغائر، وحجتُهم واضحة؛ فإن الصغائر قلما ينجو منها أحد. ومنهم مَنْ لا يسبق [عنده] (١) إلى اسم المتقي بعد الأنبياء غيرُهم كالصحابة والتابعين ومَنْ بعدهم من السلف الصالح. والتمسك بالحقيقة اللغوية غيرُ معتبرٍ في الحقائق العرفية لكثرة التغاير بين الاصطلاحين، بل ما كان تعدد الحقائق إلا باعتبار التغاير.

على أن الشهاب(٢) في حواشي القاضي أنكر زيادةَ لفظ الفرط، وقال: «المذكور في كتب اللغة تفسيرها بالحفظ والصيانة، وما ذكره من الزيادة زيادة.» و[أجاب] عن الحديث بأنه مسوقٌ لبيان الكامل في الحقيقة، بسند لزوم خروج من بيناه، وفيه نظر، وبأن حمله على ظاهره يوجب خروجَ غير المتورِّع عن التقوى؛ لأن ترك ما لا بأس به حذرًا من الوقوع فيما به بأسٌ هو الورع، ولا قائلَ بذلك من الفريقين، فوجب تأويله على كلا القولين.(٣)

على أن الحديث يُحمل محملَ حديث: «من وقع في الشبهات وقع في المحرمات»،(٤) المرادُ به التنبيهُ على شدة الحذر وعدم التساهل. فمعنى «حتى يدع ما

= وشرعًا من يقي نفسه تعاطي ما يستوجب العقوبةَ من فعل أو ترك والتقوى مراتب الأولى التوقي عن العذاب المخلد بالتبري من الشرك، قال اللّه تبارك وتعالى: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ [الفتح:٢٦]، الثانية تجنب كل ما يؤثم من فعل أو ترك حتى الصغائر وهو المتعارف بالتقوى في الشرع.» المناوي: **فيض القدير**، ج٦، ص٤٤٣.

(١) زيادة اقتضاها السياق.

(٢) هو أحمد بن محمد بن عمر، شهاب الدين الخفاجي المصري، قاضي القضاة وصاحب التصانيف في الأدب واللغة. نسبته إلى قبيلة خفاجة، ولد ونشأ بمصر، ورحل إلى بلاد الروم، واتصل بالسلطان مراد العثماني فولاه قضاء سلانيك ثم قضاء مصر. من أشهر كتبه حاشية على تفسير البيضاوي في ثماني مجلدات، وريحانة الألبا، وشفاء العليل فيما في كلام العرب من الدخيل. تُوفِّيَ بمصر ١٠٦٩هـ.

(٣) انظر كلام الشهاب الخفاجي في: **حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي** المسماة **عناية القاضي وكفاية الراضي** (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، ج١، ١٩٧-١٩٨.

(٤) المقصود بذلك ما رواه النعمان بن بشير قال: «سمعت رسول الله ﷺ: «الحلالُ بَيِّن، والحرامُ بَيِّن، وبينهما مشبهات لا يعلمها كثيرٌ من الناس، فمَنْ اتقى المشبهاتِ استبرأ لدينه وعرضه، ومَنْ وقع =

لا بأس به إلخ»، حتى يكون على غاية الحذر من الوقوع في المحرمات، بأن يكونَ متيقظًا حازمًا غير متساهل بالأمور.

ونحن نقول: إن ذلك معتبَرٌ في مفهوم التقوى، كما لا يخفى. ويؤيده أن التهاونَ بالصغائر والتساهلَ فيها يُصَيِّرانِها كبيرة، كما صرحوا به، وإليه أشار ابنُ المعتز في ثالث أبياته. ولك باعتباره هذا أن ترجع بالخلاف إلى الوفاق، والله أعلم.

ثم الواجبُ من التقوى المأمورُ به في غير ما آية صونُ العبد نفسَه عن وعيد مخالفة الخالق بفعل المستطاع من المأمورات، واجتناب المنهيات. وذلك هو مقامُ عبوديته، وهو المراد بالحق في قوله جل اسمه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾ [آل عمران:١٠٢]. قال القاضي: «(أي) حق تقواه وما يجب منها، وهو استفراغ الوسع في القيام بالواجب والاجتناب عن المحارم، كقوله: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾ [التغابن:١٦].»(١)

ومن البيِّن أن فعلَ المأمور به وتركَ المنهِيِّ عنه لا يكون تقوى إلا بملاحظة الأمر والنهي، وخوف الوعيد. يدل لذلك قوله ﷺ في حديث مسلم عن أبي هريرة: «التقوى ها هنا»،(٢) ويشير إلى صدره ثلاثًا، أي عمادها الذي هو الخوف في القلب. [وقد]

= في الشبهات: كراع يرعى حول الحمى يوشك أن يواقعه. ألا وإن لكل ملك حمًى، ألا وإن حمى الله في أرضه محارمُه، ألا وإن في الجسد مضغةً إذا صلحت صلح الجسدُ كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب».» **صحيح البخاري**، «كتاب الإيمان»، الحديث٥٢، ص١٢؛ **صحيح مسلم**، «كتاب المساقاة»، الحديث١٥٩٩، ص٦٢٠؛ **سنن الترمذي**، «كتاب البيوع»، الحديث١٢٠٥، ص٣١٥.

(١) البيضاوي: **أنوار التنزيل**، ج٢، ص٧٢. (وما بين قوسين ليس من كلام البيضاوي، وإنما هو زيادة من المصنف).

(٢) جزء من حديث عن أبي هريرة ﷺ قال: «قال رسول الله ﷺ: «لا تحاسدوا، ولا تناجشوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا، ولا يَبِعْ بعضُكم على بيع بعض، وكونوا -عباد الله- إخوانا. المُسْلِمُ أخُو المُسْلِم، لا يَظلمه، وَلا يَخْذُلُه، ولا يحقره. التقوى ها هنا»، ويشير إلى صدره ثلاث مرات، «بِحسْبِ امْرِئٍ مِنَ الشرّ أنْ يَحْقِرَ أخاهُ المُسْلم. كُلّ المُسْلِمِ على المُسْلِمِ حَرَام: دَمُهُ، ومَالُهُ، وعِرْضُه».» **صحيح مسلم**، «كتاب البر والصلة والآداب»، الحديث٢٥٦٤، ص٩٩٥. وانظر كذلك **سنن الترمذي**، «كتابُ البرِّ والصلةِ»، الحديث١٩٢٧، ص٤٧٢.

أخذه علي ﷺ فقال حين سُئل عن التقوى: «هي الخوفُ من الجليل، والعملُ بالتنزيل، والقناعةُ بالقليل، والاستعدادُ ليوم الرحيل.»[(١)] ومن حيث إن التقوى اتقاء وعيد المخالفة، تعددت أنواعُها بتعدد المأمورات والمنهيات، وقبلت التفاوت في نفسها. وفي التنزيل: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى ﴿١٧﴾﴾ [الليل:١٧]، بصيغة التفضيل أي الذي اتقى الشرك والمعاصي، وكأن التقوى في كل شيء التزام العبودية الخاصة به من أمر ونهي.

قال أكثر المفسرين: إن عوف بن مالك الأشجعي أسر المشركون ابنًا له، فأتى رسول الله ﷺ وشكى الفاقة، وقال: إن العدو أسر ابني وجزعت الأم فما تأمرنا؟ فقال عليه الصلاة والسلام: «اتق الله واصبر، وآمرك وإياها أن تستكثرا من قول لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم». فعاد إلى بيته وقال لامرأته ما قال له رسول الله ﷺ، فقالت: نِعْم ما أمرنا به، فجعلا يقولان، وغفل العدوُّ عن ابنه فساق غنمهم وكانت أربعة آلاف شاة، وجاء بها إلى أبيه، فنزل قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ﴿٢﴾ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق:٢-٣].[(٢)]

وقوله في الحديث: «حيثما كنت» لإفادة تعميم الأمكنة، أي في كل مكان كنت فيه، المراد من ذلك التنبيه على ملازمة التقوى على كل حال. واختار عنوان المكان لما أن الغالب على الإنسان التستر بمكان الانفراد حال التلبس بالمخالفة، لغلبة الجهالة عليه إذاك حتى يغفل عن إحاطة علمه تعالى بكل مكان. ولله در بعضهم حيث يقول: «إذا أردت أن تعصي الله فاعصه حيث لا يراك.» ومن ثم عظُم شأنُ الخلوة، وكانت خاتمة خصال السبعة الذين يظلهم الله بظله معبّرًا عنه بقوله ﷺ: «ورجل ذكر الله خاليًا ففاضت عيناه».[(٣)]

---

(١) الصالحي الشامي، محمد بن يوسف: **سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد**، تحقيق مصطفى عبدالواحد (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٧٢-١٩٧٥)، ج١، ص ٤٢١.

(٢) انظر في ذلك: الطبري: **جامع البيان**، ج٢٣، ص٤٥-٤٦؛ النيسابوري: **أسباب النزول**، ص٤٣٥-٤٣٦؛ ابن عطية: **المحرر الوجيز**، ج٥، ص٣٢٤.

(٣) **صحيح البخاري**، «كتاب الزكاة»، الحديث١٤٢٣، ص٢٣٠.

قوله ﷺ: «وأَتْبِعِ السَّيِّئَةَ الحسنةَ تَمحُها» (بفتح همزة أتبع)، بمعنى أن تفعل بعدها بقرب كما هو ظاهر الاتباع. و«أل» في السيئة والحسنة جنسية. وظاهرُ ذلك إرادةُ السيئة بها يشمل الصغيرةَ والكبيرة، ويراد من الحسنة ما يشمل التوبةَ وغيرها من أفعال البر. فالثاني يكفر الأول من السيئات، والأول يكفر الثاني منها. وظاهرُ لفظ المحو كلفظ الإذهاب في قوله جل اسمه: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود:١١٤]، أنها تُزال من صحف الكاتبين. وهو مدلول قوله جل اسمه: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ﴿٣٩﴾﴾ [الرعد:٣٩].

وحاصلُ معنى هذه الجملة الشريفة أن السيئة إذا أُتبعت بحسنة مُحِيت. وتفصيلُه -كما أشرنا إليه- أن السيئة إذا كانت صغيرةً محتها الحسنةُ التابعة كيفما كانت، وإذا كانت كبيرة كان محوُها بحسنة مخصوصة هي التوبة. والمرادُ السيئاتُ التي هي من غير حقوق العباد، فلا تُكفَّر إلا بالاستحلال.(١)

واعلم أن تقسيمَ الذنوب إلى كبائر وصغائر مذهبُ جمهور المتكلمين، وعليه تدل آياتُ الكتاب المجيد، كقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [النساء:٣١]، وقوله: ﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ ۚ﴾ [الحجرات:٧]. فالفسوق الكبائر والعصيان الصغائر، وإلا لزم التكرار. ومناطُ التقسيم ذات الفعلة وما فيها من المفسدة، دون الالتفات إلى مخالفة الله؛ فإنها بالنظر إلى ذلك على حد واحد، وهي شُبهةُ مَنْ نفي الصغائر.

وعلى مذهب الجمهور اختُلف في تمييز الكبائر من الصغائر اختلافًا أفضى إلى عدم الاعتماد فيه على محصَّل: فمنهم مَنْ سلك طريقَ العد على اختلاف في القلة والكثرة، ومنهم مَنْ سلك طريقَ الضبط بما ورد فيه الوعيدُ بالنار أو ترتب عليه حدٌّ فهو الكبيرة. وكل ذلك لا يفيد تمييزًا، كما يُعلم بمراجعة ما للعلماء في ذلك من

(١) المعنى أن يقترفَ المرءُ هذه السيئات مستحلاً إياها مع العلم بتحريم الشرع لها.

الأقاويل. وجنح شهاب الدين القرافي إلى التمييز بعظم المفسدة وحقارتها، فقال في التاسع والعشرين والمائتين من قواعده:

«الصغيرة في المعاصي ليس من جهة من عصي، بل من جهة المفسدة الكائنة في ذلك الفعل. فالكبيرة ما عظمت مفسدتُها، ورُتَبُ المفاسد مختلفة، وأدنى رتب المفاسد يترتب عليها الكراهة. ثم كلما عظمت المفسدةُ ارتفعت الكراهة حتى تكون أعلى رتب الصغائر يليه أدنى الكبائر، ثم ترقّى رتبُ الكبائر بعظم المفسدة حتى تكون أعلى رتب الكبائر يليها الكفر.» (١)

وقدح فيه ابنُ الشاط(٢) بأن النظرَ إلى مقادير المفاسد في ضبط الصغائر والكبائر لا يصح؛ لأنه بناءٌ على قواعد المعتزلة، ثم إنه رجوعٌ إلى عدم التمييز لجهلنا بمقادير المفاسد وعدم وصولنا إلى العلم بحقيقته. (٣)

قلت: أما الأول فبَيِّنُ الفساد؛ فإن بناءَ الشريعة المطهرة على اعتبار المصالح والمفاسد أمرٌ معلوم أثبته الاستقراء لها، كما وقع التصريحُ به في أول كتاب المقاصد من الموافقات.(٤) والخلاف بين أهل السنة والمعتزلة إنما هو في الوجوب وعدمه، وكونِ العقل يتوصل إلى المصلحة فيعلم الأمر وإلى المفسدة فيعلم النهي، أو لا يدرك ذلك إلا بعد ورود الأمر والنهي. بالأولين قال المعتزلة، وبالثانيين قال أهلُ السنة.

---

(١) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس: **كتاب الفروق: أنوار البروق في أنواء الفروق**، تحقيق محمد أحمد سَرَّاج وعلي جمعة محمد (القاهرة: دار السلام، ١٤٢١/ ٢٠٠١)، ج٤، ص١١٩٩.

(٢) هو سراج الدين أبو القاسم القاسم بن عبدالله بن محمد الشاط الأنصاري الإشبيلي، الأندلسي، الفقيه المالكي المعروف بابن الشاط، نزيل سبتة، ولد سنة ٦٤٣هـ وتوفي سنة ٧٢٣هـ. من تصانيفه «إدرار الشروق على أنواء الفروق» في الأصول (وهو حواشي على كتاب «الفروق» لشهاب الدين القرافي)، «أنوار البروق في تعقيب مسائل القواعد والفروق»، «تحرير الجواب في توفي الثواب»، «غنية الرائض في علم الفرائض».

(٣) **كتاب الفروق**، ج٤، ص١٢٠١، الحاشية رقم ١.

(٤) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى: **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق عبدالله دراز (بيروت: دار المعرفة، ١٤١٦/ ١٩٩٦)، ج١، ص٣٢٢-٣٢٣.

وأما الثاني فهو وإن كان متجهًا ظاهرًا، إذ يقال لا يُعلم من النهي إلا وجودُ المفسدة، وأما اعتبار مقدارها فقد لا يُدرك كونُه عظيمًا أو حقيرًا، لكنه مدفوعٌ بالالتفات إلى مقصد الشرائع وحفظ كلياتها. فإذا تبين ما قصدَ الشارع حفظَه، تبينت رُتبُ المفاسد ومقاديرُها بالنسبة إلى الخلل اللاحق لذلك المحفوظ. وقد شرح ذلك بما لا مطمعَ للنفس وراءه حَبْرُ هذه الأمة أبو حامد الغزالي، فقال في كتاب التوبة من الإحياء:

«لنا سبيلٌ كلِّيٌّ يمكننا أن نعرف به أجناسَ الكبائر وأنواعها بالتحقيق، وأما أعيانها فنعرفه بالظن والتقريب. ونعرف أيضًا أكبر الكبائر، فأما أصغر الصغائر فلا سبيلَ إلى معرفته. وبيانه أنا نعلم بشواهد الشرع وأنوار البصائر جميعًا أن مقصودَ الشرائع كلها سياق الخلق إلى جوار الله تعالى وسعادة لقائه، وأنه لا وصولَ لهم إلى ذلك إلا بمعرفة الله تعالى ومعرفة صفاته وكتبه ورسله، وإليه الإشارةُ بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات:٥٦]، أي ليكونوا عبيدًا لي. ولا يكون العبد عبدًا ما لم يعرف ربَّه بالربوبية ونفسه بالعبودية، ولا بد أن يعرف نفسه وربه. فهذا هو المقصد الأقصى ببعثة الأنبياء، ولكن لا يتم هذا إلا في الحياة الدنيا، وهو المعني بقوله ﷺ: «الدنيا مزرعة الآخرة»، فصار حفظُ الدنيا مقصودًا تابعًا للدين؛ لأنه وسيلةٌ إليه. والمتعلق من الدنيا بالآخرة شيئان: النفوس والأموال، فكل ما يسد بابَ معرفة الله فهو أكبر الكبائر، ويليه ما يسد حياةَ النفوس، ويليه بابُ ما يسد التي بها حياة النفوس، ويليه باب ما يسد المعايش التي بها حياة الناس. فهذه ثلاث مراتب، [فحفظ المعرفة على القلوب، والحياة على الأبدان، والأموال على الأشخاص ضروري في مقصود الشرائع كلها، وهذه ثلاثة أمور لا يُتصور أن تختلف فيها الملل، فلا يجوز أن الله تعالَى يبعث نبيًّا يريد ببعثه إصلاحَ الخلق في دينهم ثم يأمرهم بما يمنعهم عن معرفته ومعرفة رسله، أو يأمرهم بإهلاك النفوس وإهلاك الأموال].»(١)

---

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: **إحياء علوم الدين** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢)، ج٤، ص٢٦. وما بين الحاصرتين من كلام الغزالي لم يورده المصنف، ورأينا إثباته =

وهو الضابطُ الذي لا يشذُّ عنه فردٌ عند إعمال النظر، ومراعاة تلك المقاصد، ومعرفة ما يوجب الإخلالَ بها من غيره الذي هو مناطُ أنظار الجهابذة النقاد. ولا مِرية في تطرق الخلاف إلى بعض منها؛ فإن ذلك شأن الاجتهاديات المشروعة رحمةً للأمة.

وبهذا البيان الذي هو من غزل أبي حامد الرقيق، اتجه كلامُ الشهاب، واندفع عنه ذلك الإشكال. ومَنْ كان ذا نباهة وتفطن وغُذِّيَ بلبان التحرير يتيقن أن ذلك الضابط لحجة الإسلام مستنبَطٌ من جملة حديث المجلس.[1] فإن مضمونَ الجملة الأولَى القيامُ بحق الربوبية وواجب العبودية الذي هو المقصدُ الأول من التشريع كما قرره، ومضمونُ الجملة الثانية إفادةُ كيفية جبر ما تقتضيه البشريةُ غير المعصومة من بعض الخلل في القيام بواجب الأولى، فهما جملتان لتحقيق القيام بالواجب الأول أصالةً وجبرا.

وبقي القيامُ بالواجبِ الثاني المتعلِّق بالحياة الدنيا، وإليه الإشارةُ بقوله ﷺ: «وخالِقِ الناسَ بِخُلُقٍ حسن». خالق الناس: عاشِرْهم بالخلق الحسن، كذا في القاموس، وعليه فذكرُ المتعلَّق لزيادة البيان والإيضاح. والناس عام للمؤمن والكافر، فإن للكافر حقوقًا في المعاملات معروفةً في الشرع بسطها الشهابُ القرافي في الفرق التاسع عشر والمائة من قواعده. وخلاصتُها منعُ الموالاة والتودد بالمودة، ومنع كلِّ ما يفضي إلى إظهار سلطانه على المسلمين وتعظيم رتبته عليهم. أما برُّهم بغير ذلك: من الرفق بهم، ولين القول لهم من غير مذلة، وكل حق يحسن من الأعلى مع الأسفل أن يفعله ومن العدو مع عدوه إذا قصد مكارمَ الأخلاق، فهذا لا مانعَ فيه، بل هو من المطلوب، كما دلت عليه نصوصُ الشريعة. وكفى بقوله تعالى:

= استكمالاً لتأصيل المعنى. قال الحافظ العراقي: حديث «الدنيا مزرعة الآخرة» لم أجده بهذا اللفظ مرفوعًا، وروى العقيلي في الضعفاء وأبو بكر بن لال في مكارم الأخلاق من حديث طارق بن أشيم: «نعمت الدار الدنيا لمن تزود منها لآخرته»، الحديث، وإسناده ضعيف.

(١) إشارة إلى أن شرح الحديث جرى في الأصل في مجلس من مجالس العلم التي كان المصنف عليه رحمة الله يعقدها، وقد كان ذلك خلال شهر رمضان بمسجد حوانيت عاشور كما ذكر محرر المجلة.

﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾﴾ [الممتحنة:٨]. (انتهى ملخَّصُ كلام الشهاب).[1]

وفي الجامع الصغير من طرق عديدة: «إذا أتاكم كريمُ قوم فأكرموه»، وفي شرحه للمناوي تعميمُ الحكم في الكافر والفاسق إذا كان كريمَ قومه، مستدلاً على ذلك بعنوان الحديث والعدول عن عنوان العلم أو الدين، وبأن معاملته بغير ما آتاه الله من الرتبة ابتلاءً منه يجُرُّ إلى مفاسد منهي عنها. قال: «وغلط في هذا الباب كثيرٌ غفلةً عن تدبير الله في خلقه، وجمودًا على ظاهر قوله تعالى: ﴿وَمَن يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن مُّكْرِمٍ ۚ﴾ [الحج:١٨]، وما دَرَوْا أن السنة شرحت ذلك وبينته أحسنَ بيان، فموضعُ طلبِ إهانة الكافر والفاسق الأمنُ من حصول مفسدة ذلك، وقد كان ﷺ يتواضع لأكابر كفار قريش ويكرمهم ويرفع منزلتهم.»[2]

وههنا بحثٌ من تتمة هذا يجب التنبهُ له، وهو ما حدث في معاشرة الناس ومكارمتهم من الآداب المستحدثة. فربما أنكر ذلك مَنْ لا تضلعَ له في أصول الشريعة بسبب أنها لم تكن في زمنه ﷺ ولا في زمن السلف الصالح بعده، ويراها لذلك بدعةً مذمومةً لما فيها من مخالفة السلف. وتحرير ذلك ما ذكره الشهاب في الفرق التاسع والستين والمائتين من قواعده حيث قال:

«اعلم أن الذي يباح من إكرام الناس قسمان: **القسم الأول**: ما وردت به نصوصُ الشريعة من إفشاء السلام، وإطعام الطعام، وتشميت العاطس، والمصافحة عند اللقاء... وغير ذلك مما هو مبسوطٌ في كتب الفقه. **القسم الثاني**: ما لم يرد في النصوص ولا كان في السلف؛ لأنه لم تكن أسبابُ اعتباره موجودةً حينئذ وتجددت في عصرنا، فتعين فعلُه لتجدد أسبابه لا لأنه شرعٌ مستأنَف. بل عُلم من

---

(١) القرافي: **كتاب الفروق**، ج٢، ص٧٠١-٧٠٢.

(٢) المناوي: **فيض القدير**، الحديث٣٤٥، ج١، ص٢٤١-٢٤٢.

القواعد الشرعية أن هذه الأسباب لو وُجدت في زمن الصحابة رضوان الله عليهم، لكانت هذه المسببات من فعلهم وصنعهم، وتأخر الحكم لتأخر سببه ووقوعه عند وقوع سببه لا يقتضي ذلك تجديدَ شرع ولا عدمه... وهذا القسم هو ما في زماننا من القيام للداخل من الأعيان وإحناء الرأس له، والمخاطبة بجمال الدين ونور الدين وغير ذلك من النعوت (المؤذنة بالرفعة)... والتعبير عن المكتوب إليه بالمجلس العالي والسامي والجناب (المرفع) ونحو ذلك من الأوصاف... فهذا كلُّه ونحوه من الأمور العادية لم تكن في السلف، ونحن اليوم نفعله في المكارمات والمودات، وهو جائز مأمور به مع كونه بدعة. ولقد حضرت يومًا عند الشيخ عزالدين بن عبدالسلام رحمه الله، وكان من أعيان العلماء وأولي الجد في الدين، والقيام بمصالح المسلمين خاصة وعامة، والثبات على الكتاب والسنة، غير مكترث بالملوك فضلاً عن غيرهم، لا تأخذه في الله لومةُ لائم فقدمت إليه فتيا فيها: ما تقول السادة أئمة الدين وفقهم الله تعالى في القيام الذي أحدثه أهلُ زماننا مع أنه لم يكن في السلف، هل يجوز أم لا يجوز ويحرم؟ فكتب ﷺ إليه في الفتيا: قال رسول الله ﷺ: «لا تباغضوا، ولا تحاسدوا، ولا تدابروا، ولا تقاطعوا، وكونوا -عباد الله- إخواناً».[(١)] وترك القيام في هذا الوقت يُفضي للمقاطعة والمدابرة، فلو قيل بوجوبه ما كان بعيدًا. هذا نصُّ ما كتب من غير زيادة ولا نقصان.»

ثم قال الشهاب:

«فعلى هذا القانون يجري هذا القسم، بشرط أن لا يُبيح محرمًا ولا يترك واجبًا، فلو كان الملكُ لا يرضى منه إلا بشرب الخمر أو غيره من المعاصي، لم يحل لنا

---

(١) جاء الحديث عن أبي هريرة وأنس بن مالك بروايات مختلفة ومتفاوتة قصرًا وطولاً، وزيادة ونقصًا، وتقديمًا وتأخيرًا، فانظر بشأنها على سبيل **صحيح البخاري**، «كتاب الأدب»، الحديثان ٦٠٦٤ و٦٠٦٦، ص١٠٥٩؛ «كتاب الفرائص»، الحديث٦٧٢٤، ص١١٦١؛ **صحيح مسلم**، «كتاب البر والصلة والآداب»، الحديث٢٥٥٩، ص٩٩٣؛ سنن الترمذي، «كتاب البرِّ والصلةِ»، الحديث١٩٣٥، ص٤٧٤.

أن نواده بذلك، وكذلك غيره من الناس، «ولا طاعة في معصية الخالق».»(١)

والخُلُق -بضمتين- هو في الأصل مَلَكَةٌ نفسية تصدر عنها الأفعالُ بسهولة، فإذا صدرت عنها الأفعالُ الحميدة فهي الخلق الحسن، وإلا فضدُّ ذلك. ثم إن هذه الملكة لَـمَّا كانت هيئةً للنفس لا يتعلق بها التكليفُ لذاتها، إذ ليست من الفعل في شيء. نعم! يتعلق التكليفُ بالأسباب المحصِّلة لها، الراجعة إلى التبصر، وحمل النفس على تحمل الضيم، ومكابدة الأذى، والعفو، وغير ذلك. فبتمرن النفس على الصفات الجميلة والآداب الممدوحة وبتعودها ذلك تحصل تلك الملكة، فتنشأ عنها تلك الصفاتُ بعد بسهولة بعد أن كانت شاقة في تحصيلها، ويرجع السببُ مُسَبَّبًا، وهو مناطُ التكليف والمدح والذم.

وبما بَيَّنَّا عُلِم أن الخُلُقَ الحسن الذي هو مناطُ المدح والثناء مكتَسَبٌ من رياضة النفس والتأديب، ومن ثم كان خلقُه ﷺ أشرفَ خلق حسن، كما شهد له بذلك الله تعالى في قوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿٤﴾﴾ [القلم:٤]، حيث كان تأديبه إلهيًّا ورياضته قرآنية، كما قالت الصديقة بنت الصديق رضي الله عنهما: «كان خلقه القرآن».(٢) قال الإمام السهروردي في عوارف المعارف:

«وفي كلامها رضي الله عنها سرٌّ غامض؛ وذلك أن النفوسَ البشرية مجبولةٌ على طباع غضبية وبهيمية وسبعية. والله بعظيم عنايته نزع حظَّ الشيطان منه الذي هو شر الأولى فبقيت نفسه الزكية مبقاةً فيه أمهاتُ تلك الصفات فتتنزل الآيات لقمعها عند تحركها واضطرابها تأديبًا له ﷺ، وهو قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ﴾ [الفرقان:٣٢]. فعند كل اضطراب تنزل آيةٌ لمصالح سنية يسكن بها، كما وقع

---

(١) القرافي: **كتاب الفروق**، ج٤، ص١٣٨٨-١٣٩٠.

(٢) الألباني، محمد ناصر الدين: **صحيح الأدب المفرد** (الجبيل الصناعية: مكتبة الدليل، ١٤١٨/ ١٩٩٧)، الحديث٢٣٤، ص١٢٩. وأخرجه مسلم بلفظ: «فإن خلق نبي الله ﷺ كان القرآن.» **صحيح مسلم**، «صلاة المسافرين وقصرها»، الحديث٧٤٦، ص٢٧٠.

في أحد إذ شج ﷺ فقال: «كيف يُفلح قومٌ خضبوا وجهَ نبيهم بالدم وهو يدعوهم إلى ربهم؟» فأنزل الله تعالى قوله: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ [آل عمران:١٢٨]، فلبس في قلبه لباس الاصطبار، ورجع بعد الاضطراب إلى القرار. فلما توزعت الآياتُ بحسب الأوقات، صفت الأخلاقُ النبوية بالقرآن.» انتهى كلامه النفيس.(١)

فأخلاقُه ﷺ ربانيةٌ بالتأديب الرباني والعناية الأحدية، لا برياضة نفسانية وتكسُّب طبيعي كما يكون لغيره. ولذلك لا يُدْرَكُ شَأْوُ خُلُقِهِ ﷺ، فافْهَمْه.

وفي المفهم: «الخلق المحمود إجمالاً أن تكونَ مع غيرك على نفسك فتنصف منها ولا تنتصف لها، وتفصيلاً العفو، والحلم، والجود، والصبر، والرحمة، ولين الجانب، وتحمل الأذى.»(٢) وجماع ذلك في قوله جل اسمه: ﴿الَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٣٤﴾﴾ [آل عمران:١٣٤].

---

(١) ساق المصنف كلام السهروردي بتصرف واختصار كبيرين بما يناسب مقام الاستشهاد، فانظره بتمامه في «عوارف المعارف» ملحقًا **بإحياء علوم الدين** للغزالي، ج٥، ص١٩٤-١٩٥. وصاحب «العوارف» هو أبو حفص شهاب الدين عمر بن محمد بن عبدالله بن عمويه، القرشي، التيمي، البكري، السهروردي، ينتهي نسبه إلى أبي بكر الصديق. فقيه شافعي، وواعظ من كبار رجال الصوفية في بغداد، ولد في سهرورد سنة ٥٣٩هـ وتُوُفِّي سنة ٦٣٢هـ ببغداد. وهو غير شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي الحلبي، صاحب «حكمة الإشراق» و«هياكل النور».

(٢) أورد المصنف كلامَ القرطبي باختصار مع تقديم وتأخير، وعبارته: «الأخلاق جمع خلق، وهي عبارة عن أوصاف الإنسان التي يعامل بها غيره ويخالطه. وهي منقسمة إلى محمود ومذموم. فالمحمود منها صفات الأنبياء والأولياء والفضلاء، كالصبر عند المكاره، والحلم عند الجفاء، وتحمل الأذى، والإحسان للناس، والتودد لهم، والمسارعة في حوائجهم، والرحمة، والشفقة، واللطف في المجادلة، والتثبت في الأمور، ومجانبة المفاسد والشرور. وعلى الجملة فاعتدالها أن تكون مع غيرك على نفسك، فتنتصف منها، ولا تنتصف لها، فتعفو عَمَّنْ ظلمك، وتعطي مَن حرمك. والمذموم نقيض ذلك كله.» القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم: **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، تحقيق محيي الدين ديب مستو وآخرين (دمشق/ بيروت: دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، ط١، ١٤١٧/ ١٩٩٦)، ج٦، ص١١٦-١١٧.

والخُلُقُ الحسنُ محمودٌ في كل أمة، يشهد لذلك قولُه ﷺ: «إنما بُعثتُ لأتمم مكارمَ الأخلاق»،[١] إنه صريحٌ في سبقيتها في الأمم السابقة، غير أن الشريعة المطهرة جمعت ما تفرق منها وأحكمته على وجهٍ لا مطمعَ فيه من غيرها. ولقد كانت الأمةُ الأمية من العرب يتسابقون إلى نيل تلك الصفات، ويناضلون عنها، وكفى أحدَهم شرفًا أن يُعَدَّ من أصحاب تلك الخلال، حتى قال السموأل بن عاديا[٢] حكيم شعرائهم:

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ البيهقي: **السنن الكبرى**، «كتاب الشهادات»، الحديث٢٠٧٨٢، ج١٠، ص٣٢٣ (عن أبي هريرة). ورواه مالك فى الموطأ بلاغًا بلفظ: «بعثت لأتمم حسن الأخلاق». **الموطأ برواياته الثمانية**، «كتاب حسن الخلق»، الحديث١٧٨٩، ج٤، ص٢٩٦. وقد وصله البخاري في الأدب المفرد وعن أبي هريرة بلفظ: «إنما بعثت لأتمم صالِحَ الأخلاق». الألباني، محمد ناصر الدين: **صحيح الأدب المفرد للإمام البخاري** (الجبيل الصناعية: مكتبة الدليل، ط٤، ١٤١٨/ ١٩٩٧)، الحديث٢٠٧/ ٢٧٣، ص١١٨. وقال ابن عبد البر: «وهذا الحديث متصل الإسناد من طرق صحاح عن أبى هريرة وغيره عن النبى ﷺ». ثم استقصى الرويات المختلفة للحديث. **موسوعة شروح الموطأ** (تشتمل على التمهيد والاستذكار لابن عبدالبر والقبس لابن العربي)، تحقيق عبدالله بن عبدالمحسن التركي (القاهرة: مركز البحوث والدراسات العربية الإسلامية، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥)، ج٢٢، ص٣٦-٣٨. ولا بد من الإشارة إلى ما يبدو من تناقض وقع فيه المصنف عليه رحمة الله حيث حكم بتضعيف هذا الحديث في مقال «التنبيه على أحاديث ضعيفة...» المنشور في «المجلة الزيتونية» سنة ١٣٥٦/ ١٩٣٧ (انظره في القسم الثالث من هذا المجموع). ثم هو قد استشهد به في المقال الحالي، كما استشهد به في مقال «حكمة التشريع الإسلامي وأثره في الأخلاق» المنشور سنة ١٣٥٨ في مجلة «الهداية الإسلامية». وليس واضحًا إن كان ذلك عن سهو أم لأنه ثبتت له صحتُه بعد أن أصدر ذلك الحكم بتضعيفه.

(٢) هو السموأل بن عاديا، أو عادياء، اليهودي، أحد أشهر أوفياء العرب قبل الإسلام وحاكم تيماء، من شعراء القرن الخامس الميلادي. يروى أنه كان صديقًا لامرئ القيس، وتروى له معه قصةٌ تجسد ما كان يتصف به من وفاء. وملخص تلك القصة أن امرؤ القيس أودع السموألَ أدراعًا مما كان يتوارثه ملوكُ كندة، فأتاه الحارث بن ظالم - وقيل الحارث بن أبي شمر الغساني - ليأخذها منه فتحصّن منه السموأل. فأخذ الحارثُ ابناً له غلامًا رهينة، وهدد بقتله إن هو لم يسلّم الأدراع، فأبَى السموأل أن يسلِّم الأدرعَ إليه، فضرب الحارثُ وسط الغلام بالسيف فقطعه اثنين. وصارت تلك القصةُ مضربَ الأمثال، فقيل: أَوْفَى من السموأل. وقد رُوِيت أشعارٌ منسوبة إلى الأعشى =

إِذَا المَرْءُ لَمْ يَدْنَسْ مِنَ اللُّؤْمِ عِرْضُهُ فَكُلُّ رِدَاءٍ يَرْتَدِيهِ جَمِيلُ
وَإِنْ هُوَ لَمْ يَحْمِلْ عَلَى النَّفْسِ ضَيْمَهَا فَلَيْسَ إِلَى حُسْنِ الثَّنَاءِ سَبِيلُ (١)

ومن كلام حكماء اليونان قولُ سقراط الحكيم: «[رأس] الحكمة حسن الخلق.» (٢) وقال أرسطو: «بلين الكلام تدوم المودةُ في الصدور، وبخفض الجناح

= يمدح فيها السموأل، كما رويت لهذا الأخير أشعارٌ فيها اعتزازٌ بقيم الشجاعة والوفاء والأنفة والعزة. ومع شهرة قصة السموأل مع امرئ القيس، وشيوع ما نُسب إليه من شعر ورواج تناقله بين رواة الأدب كأبي الفرج الأصفهاني، فقد كان هناك مَنْ شكك في صحة نسبة ذلك الشعر إليه، وخاصة القصيدة التي طالعها ما ذكره المصنف. ومن الذين وقفوا هذا الموقف ابن الأعرابي (ت ٢٣١هـ) وأبو الحسن ابن طباطَبَا العلوي (ت ٣٢٢هـ) وأبو بكر الصولي (ت ٣٣٥هـ) والمرزوقي (ت ٤٢١هـ) شارح ديوان الحماسة، فقد ذكروا أنها لعبد الملك بن الحارثي، ونبهوا على أنها تُنسب خطأً إلى السموأل. والحارثي هو عبد الملك بن عبد الرحيم الحارثي من اليمن، من بني الحارث بن كعب، وهم بطنٌ من بطون مذحج، من عرب الجنوب، ومن هؤلاء بنو عبدالمدان الذين يسكنون الفَلَجَة من أرض الشام، وهي اليوم في شرقي الأردن. وقد كتب الدكتور بكري شيخ أمين مقالاً في هذا الشأن بعنوان: «الكذبة التاريخية بين السموأل والحارثي»، نشر في المجلة الإلكترونية الموسومة: «أسواق المربد: مجلة الأديب العربي»، فراجعه للمزيد من التفاصيل. وقد عده ابن سلام (المتوفَّى سنة ٢٣١هـ) من شعراء اليهود بالمدينة، وذكر شعرًا للأعشى يصف وفاء السموأل. الجمحي، محمد بن سلام: **طبقات الشعراء**، تحقيق جوزف هل وتقديم طه أحمد إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢/ ٢٠٠١)، ص١٠٦. ومما قاله السموأل في شأن أدرع أمرئ القيس:

وَفَيْتُ بِأَدْرُعِ الكِنْدِيِّ إِنِّي إِذَا مَا ذُمَّ أَقْوَامٌ وَفَيْتُ
وَأَوْصَى عَادِيَا يَوْمًا بِأَلاَّ تَهْدِمَ يَا سَمَوْأَلُ مَا بَنَيْتُ
بَنَا لِي عَادِيَا حِصْنًا حَصِينًا وَمَاءً كُلَّمَا شِئْتُ اسْتَقَيْتُ

الأصفهاني: **الأغاني**، ج٨/ ٢٢، ص٧٦؛ **ديوان السموأل** مطبوع مع **ديوان عروة بن الورد**، نشرة بعناية عيسى سابا (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، ص٧٩-٨٠.

(١) **ديوان السموأل**، ص٩٠؛ البغدادي: **منتهى الطلب من أشعار العرب**، ص٧٣٨.

(٢) ابن أبي أصيبعة: **عيون الأنباء في طبقات الأطباء** (بيروت: دار الثقافة، ١٣٩٨-١٣٩٩/١٩٧٨-١٩٧٩)، ج١، ص٧٦.

تتم الأمور، وبسعة الأخلاق يطيب العيشُ ويكمل السرور.»[(١)] وكتب إلى الإسكندر: «الأراذل ينقادون بالخوف، والأخيار بالحياء، فاستعمل في الأولَى البطشَ وفي الثانية الإحسان. ولْيكنْ غضبُك لا شديدًا ولا ضعيفًا؛ فإن ذلك من أخلاق السباع، وهذا من أخلاق الصبيان. وإذا أعطاك الله ما تُحبه من الظَّفَر، فافعلْ ما أحب الله من العفو.»[(٢)]

واعلمْ أن مدارَ اعتبار تمام الصفات أن تكون منبعثةً من صفاء الباطن وإخلاص الطوية، كما يقتضيه اعتبارُ الملكة فيها. أما إذا كانت بحسب الظاهر فقط، فهو التخلق المذموم، وإياه يعني من يقول:

يَا أَيُّهَا الْمُتَحَلِّي غَيْرَ شِيمَتِهِ ... إِنَّ التَّخَلُّقَ يَأْتِي دُونَهُ الْخُلُقُ[(٣)]

---

(١) جزءٌ من كلام طويل قيل إنه خطبة ألقاها أرسطو بين يدي الملك روفسطانيس. المصدر نفسه، ص٩٦.

(٢) المصدر نفسه، صي٩٩.

(٣) رواه الجاحظ بلفظ مختلف ضمن مقطوعة من ستة أبيات منسوبة لسالم بن وابصة، يقول فيها:

يَا أَيُّهَا الْمُتَحَلِّي غَيْرَ شِيمَتِهِ ... وَمَنْ سَجِيَّتُهُ الإِكْثَارُ وَالْمَلَقُ
اعْمِدْ إِلَى الْقَصْدِ فِيمَا أَنْتَ رَاكِبُهُ ... إِنَّ التَّخَلُّقَ يَأْتِي دُونَهُ الْخُلُقُ
صَدَّتْ هُنَيْدَةُ لَمَّا جِئْتُ زَائِرَهَا ... عَنِّي بِمَطْرُوفَةٍ إِنْسَانُهَا غَرِقُ
وَرَاعَهَا الشَّيْبُ فِي رَأْسِي فَقُلْتُ لَهَا ... كَذَاكَ يَصْفَرُّ بَعْدَ الْخُضْرَةِ الْوَرَقُ
بَلْ مَوْقِفٍ مِثْلِ حَدِّ السَّيْفِ قُمْتُ بِهِ ... أَحْمِي الذِّمَارَ وَتَرْمِينِي بِهِ الْحَدَقُ
فَمَا زَلَلْتُ وَلاَ أُلْفِيتُ ذَا خَطَلٍ ... إِذَا الرِّجَالُ عَلَى أَمْثَالِهَا زَلِقُوا

البيان والتبيين، نشرة بعناية موفق شهاب الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، ج١/ ١، ص١٦١-١٦٢. ورواه ابن قتيبة مع بيتين آخرين - ليسا مما أورده الجاحظ - باللفظ نفسه الذي جاء عنده، ونسبه للعرجي عبدالله بن عمر. الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة: **الشعر والشعراء** أو **طبقات الشعراء**، تحقيق مفيد قميحة ومحمد أمين الضناوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥)، ص٣٥٢-٣٥٣. وأورده المبرد عن أبي زيد القرشي دون نسبة، مع بيت آخر غير ما ذكره الجاحظ وابن قتيبة، وهو: =

وقال محمد بن هانئ مادحًا:

غَنِـيٌّ بِـمَا فِي الطَّبْـعِ عَـنْ مُسْـتَفَادِهِ ... لَـهُ كَـرَمُ الأَخْـلاَقِ دُونَ التَّكَـرُّمِ(١)

وعنوانُ الحقيقة ظهورُ السرور والبشر عند التلبس بتلك الصفات؛ فإن الظواهرَ عنوانُ البواطن. ومن هنا لَمَّا سئل سَلاّم بن أبي مطيع(٢) عن حسن الخلق أنشأ يقول:

تَـرَاهُ إِذَا مَـا جِئْتَـهُ مُـتَهَلِّلاً ... كَأَنَّـكَ تُعْطِيـهِ الَّـذِي أَنْـتَ سَـائِلُهْ(٣)

فلم يعتبر الإحسانَ من حسن الخلق إلا مع التهلل والبشرى الدالين على طيب الباطن. وقد أجاد ابنُ الرومي مفصِحًا بطريقة سَلاّم(٤) مع بيان الدليل، فقال:

= وَلاَ يُؤَاتِيـكَ فِـيمَا نَـابَ مِـنْ حَـدَثٍ ... إِلاَّ أَخُـو ثِقَـةٍ فَـانْظُرْ بِمَـنْ تَثِـقُ

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد: **الكامل في اللغة والأدب**، تحقيق عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، ج١، ص٤٤.

(١) الأندلسي، محمد بن هاني الأزدي: **ديوان ابن هانئ الأندلسي**، تحقيق كرم البستاني (بيروت: دار بيروت، ١٤٠٠/ ١٩٨٠)، ص٣١٦. والبيت من قصيدة يمدح فيها ابنُ هانئ المعز لدين الله الفاطمي، وهي آخرُ قصيدة بعث بها من إفريقية إليه بالقاهرة.

(٢) هو سلام بن أبي مُطيع، أبو سعيد الخزاعي، مولاهم البصري. إمام، ثقة، قدوة. حدث عن قتادة، وشعيب بن الحبحاب، وأيوب السختياني، وعثمان بن عبد الله بن موهب، وهشام بن عروة، وأبي عمران الجوني، وأسماء بن عبيد، وآخرين. وحدث عنه عبدالله بن المبارك، وعبدالرحمن بن مهدي، وسعيد بن عامر الضبعي، ويونس بن محمد، وسليمان بن حرب، وعلي بن الجعد، وموسى بن إسماعيل، وغيرهم كثير. وثقه أحمد بن حنبل وأبو حاتم الرازي، واحتج به البخاري ومسلم. مات وهو مقبل من مكة سنة أربع وستين ومائة، وقيل سنة ثلاث وسبعين وهو الراجح.

(٣) **ديوان زهير بن أبي سلمى**، نشرة بعناية علي حسن فاعور (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨/ ١٩٨٨)، ص٩٢. والبيت من قصيدة طالعها: «صَحَا القَلْبُ عَنْ سَلْمَى وَأَقْصَرَ بَاطِلُهْ»، وهي من بحر الطويل، قالها زهير في التواعد بالحرب بين عمرو بن هند وحصن بن حذيفة، ثم عدول عمرو عن ذلك وقد أوشك الطرفان على اللقاء.

(٤) الإشارة هنا إلى طريقة سلام بن أبي مطيع بإنشاد شعر زهير في الجواب عن السؤال عن حسن الخلق.

وَقَــلَّ مَــنْ ضَــمِنَتْ خَــيْرًا طَوِيَّتُــهُ ... إلاَّ وَفِي وجْهِــهِ لِلْبِشْــرِ عُنْــوَانُ
تَلْقَــاه وهْــوَ مَــعَ الإِحْسَــانِ مُعْتَــذِرٌ ... وقَــدْ يُسِــيءُ مُسِــيءٌ وهوَ منَّــانُ
إِذَا تَيَمَّمَــكَ العَــافِي فَكَوْكَبُــهُ ... سَــعْدٌ وَمَرْعَــاهُ فِي وَادِيــكَ سَــعْدَانُ
أَحْيَــى بِــكَ اللهُ هَــذَا الْخَلْــقَ كلَّهُــمْ ... فَأَنْــتَ رُوحٌ وَهَــذَا الْخَلْــقُ جُثْمانُ(١)

والله أعلم.

(١) الأبيات من قصيدة طويلة (من البحر البسيط)، قالها ابن الرومي في مدح إسماعيل بن بلبل. وهي ليست متوالية، باستثناء البيتين الأول والثاني. وقد جاء في البيت الأول في طبعة الديوان التي رجعنا إليها لفظ «للخير» بدل «للبشر»، وفي الثاني لفظ «يلقاك» بدل «تلقاه». **ديوان ابن الرومي**، شرح أحمد حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣/ ٢٠٠٤)، ج٣، ص٣٧٥ و٣٧٨.

شرف الكعبة(١)

قال الله تعالى ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ ﴿٩٦﴾﴾: [آل عمران:٩٦].

الغرض من هذه الآية بيانُ شرف الكعبة لوقوع هذه الآية عَقِب قوله تعالى: ﴿قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [آل عمران:٩٥]، وقبل قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران:٩٧]. فعلمنا أنها مسوقةٌ مساقَ الدليل لِما قبلها؛ لأن شأنَ الدليل أن يقعَ عقب المطلوب ومساقَ المقدمة لِما بعدها، وكلاهما مؤذِنٌ بالتعليل، والعلةُ أوضحُ دلالةً من المعلول، فكان ذلك مؤذنًا بتقرر شرف الكعبة.

وكلٌّ من الدليل والمقدمة طريقٌ في صناعة الخطابة لإثبات مقصود الخطيب. والاستدلالُ يكون بطريق التدليل والتعقيب، والمقدمة بطريق التصدير والتقديم، فالجمع في موقع هذه الآية بين الطريقتين من بلاغة القرآن وإعجازه الذي لَمْ أرَ مَنْ نَبَّه عليه.

وتصديرُ الآية بحرف التأكيد من دون تقدم إنكارٍ منكرٍ ولا تردُّدِ متردِّد، تأكيدٌ مقصودٌ منه الاهتمامُ بالخبر. ومن شأن «إن» إذا جاءت لمجرد الاهتمام أن تُغنِيَ غناءَ فاء العطف وتفيدَ من التعليل والربط شيئًا عجيبًا، فيكون الكلامُ بها مستأنَفًا غير مستأنف، مقطوعًا موصولاً معًا، كما فصله الشيخ عبدالقاهر في «دلائل الإعجاز»، ومثَّله بقول بشار بن برد:

بَكِّرَا صاحِبَيَّ قَبْلَ الْهَجِيرِ ... إِنَّ ذَاكَ النَّجَاحَ فِي التَّبْكِيرِ

(١) المجلة الزيتونية، المجلد ١، الجزء ٦، ذو الحجة ١٣٥٥/ فيفري (فبراير) ١٩٣٧ (ص٢٦٩-٢٧٧).

وذكر قصة خلف الأحمر وأبي عمرو بن العلاء مع بشار في شأن هذا البيت.[١]

وإيقاعُ «إن» في أول هذه الآية أدخلُ في الإعجاز، بحيث نجد وقوعَها متعيِّنًا في بلوغ الكلام حدَّ الإعجاز؛ لأنها مفيدةٌ لتعليل ما قبلها، إذ هي بمنزلة فاء التفريع كما تقدم. وهي أيضًا مفيدةٌ مفادَ أداة الاستفتاح لِمَا فيها من معنى الاهتمام الذي يناسب صدر الكلام، ولذلك قال الشيخ عبدالقاهر: «فأنت ترى الكلامَ بها مستأنفًا غير مستأنف، ومقطوعًا موصولاً معاً».[٢] ولو وقعت الفاءُ في أول الآية لَمَا صلُحت إلا أن تكونَ تفريعًا عما قبلها، فتفيدَ التعليلَ ولا تفيد الاهتمام، ولا تصلح الجملةُ حينئذ لأن تكون مقدمةً لِمَا بعدها. هذا وجهُ إفادة شرف الكعبة على وجه الإجمال، وسنجيئك بتفصيله من بعد بيان معنى الآية.

---

(١) والقصة التي إليها أشار المصنف هي كما ذكر الجرجاني: «رُوي عن الأصمعي أنه قال: كنتُ أشدو من أبي عمرو بن العلاء وخلف الأحمر، وكانا يأتيان بشارًا فيسلمان عليه بغاية الإعظام، ثم يقولان: يا أبا معاذ، ما أحدثتَ؟ فيخبرهما وينشدهما، ويسألانه ويكتبان عنه متواضعيْن له، حتى يأتيَ وقتُ الزوال، ثم ينصرفان. وأتياه يومًا فقالا: ما هذه القصيدة التي أحدثتها في سلم بن قتيبة؟ قال: هي التي بلغتكم. قالا: بلغنا أنك أكثرتَ فيها من الغريب. قال: نعم، قالا: أنْشِدْناها يا أبا معاذ، فأنشدهما [من الخفيف]:

بَكِّرَا صَاحِبَيَّ قَبْلَ الْهَجِيرِ إِنَّ ذَاكَ النَّجَاحَ فِي التَّبْكِيرِ

حتى فرغ منها، فقال له خلف: لو قلتَ يا أبا معاذ مكان «إن ذاك النجاح في التبكير»، «بكرا فالنجاح في التبكير»، كان أحسن. فقال بشار: إنما بنَيْتُها أعرابيةً وحشية، فقلت: «إن ذاك النجاح في التبكير»، كما يقول الأعراب البَدَويّون، ولو قلت: «بكرا فالنجاح»، كان هذا من كلام المُولَّدين، ولا يشبه ذاك الكلام، ولا يدخل في معنى القصيدة». **دلائل الإعجاز**، ص٢٧٢-٢٧٣. وقد أورد القصةَ الأصفهاني من قبل بلفظ مختلف قليلاً: **كتاب الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٧٨. والبيت المذكور هو طالعُ قصيدة طويلة مدح بها بشارٌ سلم بن قتيبة الباهلي، والراجح أنه هنأه بها حين ولايته أميرًا على البصرة في خلافة المنصور. انظر **ديوان بشار بن برد**، جمع وتحقيق وشرح الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (القاهرة/ تونس: دار السلام ودار سحنون، ط١، ١٤٢٩/٢٠٠٨)، ج٢/ ٣، ص١٨٤-٢٠٠.

(٢) الجرجاني: **دلائل الإعجاز**، ص٢٧٣.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ﴾: «الأول» اسم يدل على السابق في حال من الأحوال، فإذا أُطلق فهو الأولُ المطلق، وذلك كما في اسمه تعالى «الأول».[1] وإذا أُضيف إلى اسمِ جنسٍ ظاهر أو مقدَّر فهو الأول في ذلك الجنس، كقوله تعالى: ﴿مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ﴾ [التوبة:١٠٨]،[2] وقول الفرزدق: «ومُهَلْهِل الشُّعراء ذاك الأول»؛[3] أي أول الشعراء. وقد يُطلق الأول ويُراد به السابقُ في الفضل والكمال في أحوال ما أضيف إليه، كقوله ﷺ: «نحن الأولون السابقون يوم القيامة، بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا».[4] والأولية عند العرب من شعار التفضيل فيما يتنافس فيه المتنافسون، كما

---

(١) وذلك في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝٣﴾ [الحديد:٣].

(٢) جزء من قوله تعالى: ﴿لَّمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى ٱلتَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِ﴾ [التوبة: ١٠٨].

(٣) **ديوان الفرزدق**، نشرة بعناية إيليا الحاوي (بيروت: دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، ط١، ١٩٨٣)، ج٢، ص٣٢٣. وتمام البيت:

وَأَخُو بَنِي قَيْسٍ وَهُنَّ قَتَلْنَهُ ... وَمُهَلْهِلُ الشُّعَرَاءِ ذَاكَ الأَوَّلُ

والبيت من قصيدة من سبعة وسبعين بيتًا من الكامل يهجو فيها الفرزدقُ جريرًا، وطالعها:

إِنَّ الَّذِي سَمَكَ السَّمَاءَ بَنَى لَنَا ... بَيْتًا دَعَائِمُهُ أَعَزُّ وَأَطْوَلُ

قال ابن قتيبة عند حديثه عن عدي بن ربيعة: «وسمي مُهَلْهِلاً؛ لأنه هَلْهَل الشعر، أي أَرَقَّه. وكان فيه خُنث. ويقال إنه أول مَنْ قصَّد القصائد، وفيه يقول الفرزدق»، ثم ذكر البيت. الدينوري: **الشعر والشعراء**، ص١٦٨. والمهلهل هو عدي بن ربيعة بن الحارث بن مرة بن هبيرة، التغلبي، الوائلي، من بني جشم، من تغلب، تُوُفِّيَ سنة ٥٣١م، أي قبل الهجرة بأربع وتسعين سنة. ويعرف أيضًا بالزير سالم، من أبطال العرب في الجاهلية. وهو جد الشاعر عمرو بن كلثوم لأمه ليلى بنت المهلهل، وذهب البعض إلى أنه خال الشاعر الكبير امرؤ القيس. ويقال إنه أول مَنْ قال الشعر، وكان قد عكف في صباه على اللهو والتشبيب بالنساء، فسمي «زير النساء»، أي جليسهن. ولمَّا قتل عمرو بن مرة - المعروف بجساس - أخاه وائل بن ربيعة الملقب بكليب، ثار المهلهل وانقطع عن الشراب واللهو إلى أن يثأر لأخيه، فكانت وقائع بكر وتغلب المعروفة بحرب البسوس التي دامت أربعين سنة، وكان للمهلهل فيها أخبار كثيرة.

(٤) لم أجده بهذا اللفظ والترتيب لكلمتي «الأولون» و«السابقون»، ولكن جاء بقريب منه عند مسلم، عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «نحن الآخرون الأولون (الآخرون السابقون) يوم القيامة، ونحن أولُ مَنْ يدخل الجنة. بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا، وأوتيناه من بعدهم، فاختلفوا، =

قال حسان في رثاء أبي بكر الصديق: «وَأَوَّلَ النَّاسِ حَقًّا صَدَّقَ الرُّسُلاَ».(١)

ومن ذلك إطلاقُ العتيق عندهم على الشريف؛ إذ العتيقُ عندهم في الحقيقة هو القديم، والقديم شيءٌ أول. وقد فُسِّر به قولُه تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج:٢٩]، والبيت محتجر من الأرض بحجارة أو بنسيج من ثياب الشعر يُتَّخذُ للإيواء والسكنى، فإن كان من أدم فهو القبة. وقد يُطلق البيتُ على المسجد، بتقدير أنه بيت الله أو بيت الصلاة، قال تعالى: ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾ [النور:٣٦]، وقال حكايةً عن إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ﴾ [إبراهيم:٣٧]، وسموا المسجد الأقصى بيت المقدس.

ومعنى ﴿وُضِعَ لِلنَّاسِ﴾ أقيم واتخذ. وأصلُ الوضع في كلام العرب ضدُّ الرفع؛ يقولون: وضعتُ لك الشيءَ في محل كذا، أي قربته لك وهيأته، ثم استُعمِل بمعنى مطلق الجعل والإقامة. والناس: اسم جمع لطائفة من البشر، لا واحدَ له من لفظه في كلام العرب، فإذا دخل عليه حرفُ التعريف دلَّ غالباً على الاستغراق الحقيقي نحو: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ ۝١﴾ [الناس:١]. ويكون التعريف فيه للعهد أيضًا، نحو قول الخطيب: «أيها الناس»، يعني سامعيه، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾ [آل عمران:١٧٣] يعني قريشاً.

= فهدانا الله لِمَا اختلفوا فيه من الحق. فهذا يومُهم الذي اختلفوا فيه، هدانا الله له (قال يوم الجمعة). فاليوم لنا، وغدًا لليهود، وبعد غدٍ للنصارى». **صحيح مسلم**، «كتاب الجمعة»، الحديث٨٥٥ (٢٠-٢١)، ص٣٠٦. وجاء عند البخاري بلفظ: «نحن الآخرون السابقون يوم القيامة. بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا، ثم هذا يومهم الذي فرض عليهم فاختلفوا فيه، فاختلفوا، فهدانا الله له، فالناس لنا فيه تبع، اليهود غدًا والنصارى بعد غد». **صحيح البخاري**، «كتاب الجمعة»، الحديث٨٧٦، ص١٤١. وانظر **سنن ابن ماجه**، «أبواب»، الحديث٤٢٩٠، ص٦٢٥: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ؛ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «نَحْنُ آخِرُ الأُمَمِ، وَأَوَّلُ مَنْ يُحَاسَبُ. يُقَالُ: أَيْنَ الأُمَّةُ الأُمِّيَّةُ وَنَبِيُّهَا؟ فَنَحْنُ الآخِرُونَ الأَوَّلُونَ».

(١) هذا عجز البيت، وهو من قصيدة يرثي فيها أبا بكر الصديق. وفيه «منهم» بدل «حقاً». أما صدره فهو: «وَالثَّانِيَ الصَّادِقَ المَحْمُودَ مشهدُهُ.» **ديوان حسان بن ثابت**، ج١، ص٣٢.

وقوله تعالى: ﴿لَلَّذِى بِبَكَّةَ﴾، جاء بالموصولية دون أن يقول الكعبة -الذي هو عَلَم البيت الحرام- لزيادة الإيضاح؛ إذ قد اتخذت الحبشُ الكعبةَ اليمانية في صنعاء، فحجت إليها خثعمُ وبعضُ قبائل العرب. و«بكة» اسم البلد الذي به الكعبة، وهو مكة، فهو بالباء وبالميم في أوله. وقد ورد الاستعمالان معًا في القرآن، قال تعالى: ﴿بِبَطْنِ مَكَّةَ﴾ [الفتح:٢٤].(١) والعرب يُبْدِلون الباء ميمًا وعكسه إبدالاً غير قياسي، ولا سيما مازن، يقولون: بَاسمك؟ أي: ما اسمك؟ وقد نبه على هذا الإبدال أبو علي القالي في أماليه، كقولهم: لازب ولازم، وقولهم أربد وأرمد.(٢) وفي سماع ابن القاسم من العُتْبيَّة أن مالكًا رحمه الله تعالى قال: «بكة بالباء اسمُ موضع الكعبة، وبالميم بقية البلاد».(٣)

وقد اقتضت الآيةُ أن الكعبةَ أولُ بيت وضع للناس، وظاهِرُ هذا التركيب أنَّها أولُ بيت بُنِيَ للبشر. وقد تناولت أفهامُ المفسرين هذه الآية بتفاسير مختلفة، ونحن نشير إلى مجمل أقوالهم ثم نُتْبِعُها بما نختاره في تفسيرها. حمل قتادة ومجاهد والسدي وقليلٌ من المفسرين الآيةَ على ظاهرها بجعل الأوليةِ حقيقية، والناس على عمومه. فأما مجاهد وغيره فقد أحسوا بأن في بني آدم مباني سابقةً الكعبة، فقالوا: إن أول مَنْ بنى الكعبةَ آدم، وكانت تُسمَّى الضُّرح (بضم الضاد المعجمة)، وأنه رُفع إلى السماء في وقت الطوفان فصارت الملائكةُ تطوف به وتسكنه في السماء، ثم بنى إبراهيمُ الكعبة في موضعه.(٤)

---

(١) جزء من قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُم بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنۢ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا ﴿٢٤﴾﴾ [الفتح: ٢٤].

(٢) القالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم بن عيذون: **كتاب الأمالي**، ومعه **ذيل الأمالي والنوادر** كلاهما لها، تحقيق صلاح بن فتحي هلل وسيد بن عباس الجليمي (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦)، ص٣١٦-٣١٨.

(٣) ابن رشد: **البيان والتحصيل**، «كتاب الجامع الأول»، ج١٧، ص٥٧.

(٤) انظر في هذه الأقوال وغيرها، الطبري: **جامع البيان**، ج٥، ص٥٩١-٥٩٤. وقريب منه ما ذكره ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم: **المعارف**، تحقيق ثروت عكاشة (القاهرة: دار المعارف، ط٤، ١٩٨١)، ج٢، ص٥٥٩.

ولهم في ذلك أحاديث وقصص، قال الشيخ ابن عطية في تفسيره: «وقد رُويت في ذلك أقاصيص ضعيفةُ الإسناد تركتُ ذكرَها»،(١) وقال الفخر: «أنكر ذلك الباقلاني.»(٢) وعلى هذه القصص بنَى المعري قولَه:

وَقَدْ بَلَغَ الضُّرَاحَ وَسَاكِنِيهِ ... نَثَاكَ، وزَارَ مَنْ سَكَنَ الضَّرِيحَا(٣)

أما السدي فقال: كانت الكعبةُ «أولَ بيت وُضع في الأرض»،(٤) ولم يلتفت إلى ما كان قبل ذلك من البنيان. وهذا القول غير مستقيم، فقد كانت قبل إبراهيم مبانٍ كثيرة، منها صرحُ بابل بني بعد الطوفان، ومنها بيتُ الأصنام في بلد الكلدان وهو البيت الذي دخله إبراهيم وكسر الأصنام التي فيه، كما أشار إليه القرآن وورد بيانُه في الحديث الصحيح.(٥)

---

(١) أورد المصنف كلام ابن عطية مختصرًا، وتمامه: «ورويت في هذا أقاصيص من نزول آدم من الجنة، ومن تحديد ما بين خلقه ودحو الأرض، ونحو ما قال الزجاج من أنه البيت المعمور، أسانيدها ضعيفة، فلذلك تركتها.» **المحرر الوجيز**، ج١، ص٤٧٤. وكذلك قال الراغب الأصفهاني: «ومنهم من قال: أولُ موضع اتخذته الملائكةُ قبلة في الأرض، وروى في ذلك أخبارًا، وهذا لا يقتضيه الظاهر؛ لأنه قال: ﴿وُضِعَ لِلنَّاسِ﴾ فخُصَّ بالناس». **تفسير الراغب الأصفهاني** (من أول سورة آل عمران وحتى نهاية الآية ١١٣ من سورة النساء)، تحقيق عادل بن علي الشدي (الرياض: مدار الوطن، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، ج١، ص٧٣٠-٧٣١.

(٢) ليس هذا كلام الرازي بحرفه، وإنما هو مؤداه. الرازي: **التفسير الكبير**، ج٤/ ٨، ص١٢٦.

(٣) المعري، أبو العلاء: **سقط الزند**، نشرة بعناية أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧)، ص٦١. ومعنى النثا، ما أُخبِر به عن الرجل من حسن أو سيئ، وقصد الشاعر هنا الذكر الحسن لممدوحه. والبيت من قصيدة من بحر الوافر اسمها «تبوح بفضلك الدنيا»، كتبها المعري جوابًا للشريف أبي إبراهيم موسى بن إسحاق، وطالعها:

أَلاَحَ، وَقَدْ رَأَى بَرْقًا مُلِيحًا ... سَرَى، فَأَتَى الْحِمَى نِضْوًا طَلِيحَا

(٤) وهو كذلك قول قتادة. الطبري: **جامع البيان**، ج٥، ص٥٩٢.

(٥) انظر ذكر القرآن لذلك في: الأنبياء: ٥٧-٥٨؛ الصافات: ٩١-٩٣. وانظر ما رواه الطبري في ذلك عن السدي في: **جامع البيان**، ج١٦، ص٢٩٥-٢٩٧؛ **تاريخ الرسل والملوك**، ج١، ص٢٣٧-٢٣٩.

ورُوي عن علي ﷺ أنه سُئل عن هذه الآية: أكانت الكعبةُ أولَ بيت؟ قال: «لا، قد كان قبله بيوت، ولكنه أول بيت وضع للناس مباركًا وهدى للعالمين ومن دخله كان آمنًا»،[1] فجعل الأوليةَ المقصودة هي المقيدة بالحالين «مباركًا وهدى». وأنا أستبعدُ صحةَ هذه الرواية عنه؛ إذ هو عربيٌّ بليغ، وهذه الأحوال من خبر «إن»، ولا يجوز جعلُها أحوالاً من المضاف إليه؛ لأنه يقتضي الفصلَ بين الحال وصاحبه. وذلك يوجب اللبسَ بجعل «مباركًا» حالاً من «بيت»، تقييدًا للعامل وهو «أول». وفي رواية عنه أنه أولُ بيت وضع لعبادة الله، وهذا أحسن.[2]

ومن المفسِّرين مَنْ يجعل «أول» هنا بمعنى الشرف،[3] أي كقوله: «البيت العتيق». ومنهم مَنْ حمل «الناسَ» على خصوص العرب. وعن مجاهد ما يقتضي جعلَه أولَ بالنسبة إلى خصوص بيت المقدس.[4]

---

(١) قال الطباطبائي في معرض تفسير الآية موضوع البحث: «ليس هو أنّه أول ما بني على وجه أرض، كما قد يتوهمه البعض، بل المراد أول بيت وضع للعبادة والهدى والبركة للناس. وهذا ما وردت به الرواية عن علي أمير المؤمنين (ع) في ما نقله ابن شهرآشوب عنه في قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِى بِبَكَّةَ﴾ الآية، فقال له رجل: هو أول بيت؟ قال: لا، قد كان قبله بيوت، ولكنه كان أولَ بيت وضع للناس مباركًا، فيه الهدى والرحمة والبركة، وأول مَنْ بناه إبراهيم، ثم بناه قوم من العرب من جُرهم، ثم هُدِم فبنته العمالقة، ثم هُدم فبنته قريش». الطباطائي، محمد حسين: **الميزان في تفسير القرآن** (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤١١/ ١٩٩١)، ج١٣، ص٤٠٧.

(٢) **تفسير الراغب الأصفهاني**، ج١، ص٧٢٩.

(٣) قال الراغب: «ثم اختلفوا في معنى أول، فمنهم من اعتبر ذلك بالشرف، فكأنه قيل: أشرف بيت. وعلى ذلك قال مجاهد هو كقوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾. المرجع نفسه.

(٤) يشير المصنف بذلك إلى ما رُوي عن مجاهد أنه قال: «تفاخر المسلمون واليهود، فقالت اليهود: بيت المقدس أفضلُ وأعظمُ من الكعبة؛ لأنه مُهاجَرُ الأنبياء، وفي الأرض المقدسة. وقال المسلمون: بل الكعبة أفضل، فأنزل الله هذه الآية». النيسابوري: **أسباب النزول**، ص١١٥؛ القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن**، ج٥، ص٢٠٧.

وهذه الأقوال راجعةٌ إلى التأويل: إما بتأويل لفظ «أول»، أو بتأويل معنى البيت، أو بتأويل معنى الوضع، أو بتأويل المراد بالناس، أو بتأويل نظم الآية. ولا حاجةَ بنا إلى استيعابها استدلالاً وردًّا، إذ ليس ذلك من غرضنا.

والذي أراه وأجزم به -في معنى الآية- أن القرآن كتابُ شريعة وهدى، وليس من أغراضه تأريخُ المباني ولا تأريخُ أطوار مساكن البشر، فلا يَعبأ بذكر المباني غير الدينية، ولا بذكر الهياكل الدينية الضالة، وأن الآية مسوقةٌ -كما بيَّنَّاه آنفًا- للاستدلال على وجوب اتباع ملة إبراهيم، معنيًّا بها الإسلامُ ووجوب الحج. فتعين أن يكون المرادُ من الأولِ الأولَ في النوع، وبالبيوت بيوتَ العبادة الحقة والهدى إلى الحق.

وذلك أن الله تعالى بعث الرسلَ قبل إبراهيم فدعوا إلى عبادة الله وتوحيده، وكانت الأممُ في ضلالتهم إذا أشركوا بالله أقاموا لِمعبوداتهم ولشركائهم تماثيلَ وهياكل، كما فعل قومُ نوح وقومُ إبراهيم الكلدانيون. وقامت الرسلُ تدعو إلى التوحيد بالقول، ولكنهم لم يُؤمر أحدٌ منهم بأن يقيم هيكلاً ينادي فيه لعبادة الله ولتوحيده، ويناغي بذلك تماثيل المشركين، ويردد ذلك على مسامع الناس.(١)

فلما بعث الله إبراهيم، أمره بإقامة هيكل لعبادة الرب الحق الواحد ليدافع بذلك تظاهر المشركين، قال تعالى: ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَٰهِيمَ مَكَانَ ٱلْبَيْتِ أَن لَّا تُشْرِكْ بِى شَيْـًٔا وَطَهِّرْ بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْقَآئِمِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ ﴿٢٦﴾ وَأَذِّن فِى ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ﴾ [الحج:٢٦-٢٧]. فكان بناء الكعبة رمزًا للتوحيد، ولذلك قال [تعالى]: ﴿أَن لَّا تُشْرِكْ بِى شَيْـًٔا﴾ [الحج: ٢٦]، ثم قال: ﴿وَأَذِّن فِى ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ﴾ [الحج:٢٦]؛ أي بالحج لله.

فاتخذ إبراهيم الكعبة ودعا الناس إلى الحج لعبادة الله الصادقة، فكان الحجُّ مجمعًا لأهل التوحيد يجددون ذكراهم ويدعون إليه من عداهم. وأقام ولده فيها

(١) انظر في شأن بيوت العبادة: الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم: **الملل والنحل**، ضبط أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور (بيروت: دار المعرفة، ١٤٢١/ ٢٠٠١)، ص٥٧٨-٥٨١.

داعيًا بعده، وجعل من ذريته سدنةً لذلك البيت، وأوصاهم بكلمة التوحيد وبثها، قال تعالى: ﴿وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَـٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾﴾ [البقرة:١٣٢]، وقال: ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةًۢ بَاقِيَةً فِى عَقِبِهِۦ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الزخرف:٢٧]. وبهذا المعنى يظهر وجهُ وصف البيت بأنه «هدى للعالمين»، كما سيأتي.

فالكعبةُ أولُ بيتِ توحيدٍ وُضع للناس، أي البشر؛ لأن واضع معابد الوحدانية هو إبراهيم عليه السلام، والكعبة أول مسجد وضعه إبراهيم. ففي صحيح مسلم عن أبي ذر رضي الله عنه قال: «سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم، أي مسجد وضع أول؟ قال: المسجد الحرام. قلت: ثم أي؟ قال: المسجد الأقصى. قلت: كم كان بينهما؟ قال: أربعون سنة».(١) ولا شك أن مراد رسول الله بالمسجد الأقصى المسجدُ الذي بناه إبراهيم هنالك، لا المسجد المعروف الذي بناه سليمان بن داود، ويكون مسجد سليمان مبنيًّا على موضع مسجد إبراهيم، فيندفع الإشكالُ عن الحديث. إذ قد ثبت في التوراة أن إبراهيم بنى مذابِحَ -أي مساجد- في كثير من البلاد التي مر عليها، وهذا ما تقتضيه الفقرة السادسة من الإصحاح ١٢ من سفر التكوين: «إن إبراهيم لَمَّا مرّ بأرض كنعان بنى مذبَحًا لله في بلوطة مورة في مكان شكيم ومذبَحًا غربي بيت إيل.»(٢)

---

(١) **صحيح مسلم**، «كتاب المساجد ومواضع الصلاة»، الحديث٥٢٠، ص١٩٥؛ **صحيح البخاري**، «كتاب أحاديث الأنبياء»، الحديث٣٣٦٦، ص٥٦٤ والحديث٣٤٢٥، ص٥٧٦.

(٢) **الكتب المقدسة: كتب العهد العتيق**، سفر التكوين، الفصل الثاني عشر، ص١٥. هذا وقد جاء في نشرة عبد الملك ابن عاشور لتحقيقات وأنظار (ص٢٧) مباشرة بعد هذا الموضع الفقرة الآتية: «ويؤخذ من تاريخ ابن العربي والقديس إيروسيمرس أن ذلك في الجبل الذي بنَى عليه داود خيمتَه وبنى عليه سليمان هيكله، فيندفع الإشكالُ عن الحديث؛ إذ قد ثبت في التوراة أن إبراهيم بنى مذابح - أي مساجد - في كثير من البلاد التي مر عليها. وحقيقٌ من بينها بذلك البلد الذي أراه الله، ووعده أن يعطيَه ذريتَه بني إسرائيل. وإذ قد كان إسماعيلُ بِكْرَ أولاد إبراهيم، كان الوعدُ بإعطاء بني إسرائيل بلادَ الشام فظهر معنى الحديث أتم الظهور.» وواضح أن في الكلام اضطرابًا بسبب تكرر بعض عباراته، إما عن سهو من المصنف أو تحريف من الناشر. وأما ما جاء فيه من ذكر تاريخ منسوب لابن العربي، فبين أنه خطأ، والصحيح «تاريخ ابن العبري»، وهو من تأليف =

وحقيقٌ من بينها بذلك البلدُ الذي أراه الله، ووعده أن يعطيه ذريتَه بني إسرائيل. وإذ قد كان إسماعيل بِكرَ أولاد إبراهيم، كان الوعدُ بإعطاء ذريته بلادَ العرب سابقًا على الوعد بإعطاء بني إسرائيل بلادَ الشام، فظهر معنى الحديث أَتَمَّ الظهور.

وهذا الوجهُ فيه بقاءُ الأولية على ظاهرها، وبقاءُ لفظ «الناس» على ظاهر عمومه، وإبقاء نظم القرآن على ظاهره، دون صرف الأولية إلى أولية مقيَّدة بالحال أو بالنسبة إلى بيت المقدس، وليس فيه إلا تأويلُ البيت بأنه بيت العبادة الحق. وذلك تأويلٌ قريبٌ لشيوع إطلاق البيت على بيت العبادة، ولأن قرينةَ السياق تقرِّب هذا التأويل. ويكون مناطُ التشريف والثناء هو الخبر بأن الكعبة أولُ بيت؛ إذ الخبر هو محطُّ الفائدة، ويكون الحالان في قوله: ﴿مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ ﴿٩٦﴾﴾ زيادةً في تمجيده وتشريفه، وليس هما غرض المخبر؛ إذ ليس الحال عمدةَ الكلام، وكذلك ما بعدها من الصفات.

فكانت الكعبةُ بهذا أفضلَ المساجد، وإنما كانت أولية السبق مقتضية التفضيل؛ لأن هذا المسجد كان أصلاً للبقية، فكلُّ فضلٍ لغيره بعده يكون له منه حظّ، فلا يزال فضلُه يتزايد، ولأن مواضع العبادة لا تتفاضل من جهة وقوع العبادة فيها، إذ هي في ذلك سواء، وإنما تتفاضل بما يحف بها من طول الزمان في عمرانها بالأنوار الملكية وبإخلاص مؤسسيها في تأسيسها. وأيُّ إخلاص أعظم من إخلاص تأسيس أصل معابد التوحيد الذي كانت المعابد بعده تقليدًا له ومحاكاةً لغرضه!

وإذ قد تَبَيَّنْتَ أن مساقَ الآية مساقُ الاستدلال على علة الأمر باتباع ملة إبراهيم، فكأنك قد استشرفتَ إلى بيان وجه هذا الدليل وكيف تمام التقريب فيه.[1] ووجهه أن الكعبة لـمّا كانت أولَ هيكل أقيم لإعلان توحيد الله وهو مبدأ الحنيفية، فقد ثبت

= غريغوريوس أبو الفرج بن هارون الملطي، السرياني، المعروف بابن العبري (١٢٢٦-١٢٨٦). وأما القديس إيروسيمرس فلم نهتد إلى معرفة مَنْ هو. هذا ولم نعثر في تاريخ ابن العبري على ما جاءت الإشارة إليه في هذه الفقرة.

(١) التقريب كلمة اصطلاحية في علم آداب البحث، وهو استلزام الدليل للمدَّعَى. - المصنف.

لهذا البيت أفضليةٌ على كل مسجد تقام فيه دلائلُ التوحيد. وهذا الأثر أقامه إبراهيم عليه السلام كما دل عليه آخِرُ الآية، وإبراهيم هو رسول الحنيفية الأول. فإذا استقرت فضيلةُ هذا الأثر على بقية الآثار الدينية الحقة، ثبتت الفضيلةُ لا محالة للملة التي أُقيم هذا الأثر دليلاً عليها ومناديًا بها على ممر الأحقاب لكونه دليلَها وفيه ظهرت، فتكون أشرف الملل. وهذا الاستدلال جارٍ على طريق دلالة الالتزام، فهو استدلالٌ بطريقة الكناية بشرف المحلّ على شرف الحالّ فيه، كقول زياد الأعجم (شاعر أموي):(١)

إنَّ السَّمَاحَةَ وَالْمُرُوءَةَ وَالنَّدَى ... فِي قُبَّةٍ ضُرِبَتْ عَلَى ابْنِ الْحَشْرَجِ(٢)

وهذه الطريقةُ في صناعة البلاغة كإثبات الشيء بحجة ولها تأثير في المخاطبين، فكانت الحنيفيةُ بذلك أفضلَ الملل؛ لأنها أقامت للتوحيد أولَ معبد ومسجد، ولأنها جمعت للدعوة للحق بالقول الدعوةَ له بالمشاهدة، ولأن الملل التي تقدمتها كانت تُنْسَى بوفاة رسلها وانقطاع أقوالهم، والحنيفية بقي أثرُها ناطقاً. فإذا كان أول مسجد بناه إبراهيم للتوحيد هو الكعبة، تكون الملةُ التي نبعت منه وظهرت فيه أفضلَ الملل بحكم إعطاء شرف القرين لقرينه.

وقوله تعالى: ﴿مُبَارَكًا﴾ حال من اسم الموصول الصادق على البيت، أي مجعولاً ذا بركة، والبركةُ كثرةُ الخير ونماؤه من جانب الله تعالى دون سبب عادي. ووُصِف البيتُ بذلك باعتبار ذاته؛ إذ كان قد باشر بناءه رسولُ الله إبراهيم وابنُه إسماعيل رسول الله، فلامست أيديهما حجارتَه وطينه، ثم أعان فيه محمد ﷺ حين بنته قريش، ثم كان هو الواضع للحجر الأسود منه بيده لَـمّا اختلفت بطونُ قريشٍ

(١) هو أبو أمامة زياد بن سلمى، ويقال زياد بن جابر بن عمرو بن عامر من عبد القيس، وكان ينزل إصطخر. عُرف بزياد الأعجم للُكنة كانت فيه. وذكر أن مولده ومنشأه في أصفهان، ثم انتقل إلى خراسان فلم يزل بها حتى مات. كان شاعرًا جزلاً، فصيحَ الألفاظ، على لكنته وجريه على لفظ أهل بلده. أورد له ابن قتيبة عدة أبيات، ليس منها هذا البيت. **الشعر والشعراء**، ص٢٦٠-٢٦٢.

(٢) هو عبدالله بن الحشرج القيسي، أمير خراسان لبني أمية. - المصنف.

في الذي يتولَّى وضعَه في موضعه. فقد توالَى على بنائه ثلاثَةُ رسل، وذلك لم يكن لبناءٍ غيره. وذلك الحجر الأسود الذي وضعته أيدي ثلاثة رسل هو هو، لم يزل قائمًا ماثلاً للناس.

وقوله ﴿وَهُدًى لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٦﴾﴾ حالٌ ثانية من الموصول، ويجيء الحال مصدرًا كالوصف بالمصدر، وكالإخبار بالمصدر لقصد المبالغة، أي هاديًا للعالمين، فجعل كأنه نفس الهدى. ووصف البيت بذلك؛ لأن وضعه كان للدلالة على توحيد الله كما علمت. فكلُّ مَنْ يراه يسأل عنه، وعن سبب وضعه، وعن واضعه، فيُخْبَرُ بذلك، فينظر فيهتدي إلى التوحيد، ولأن سدنته وحفظته -وهم ذرية واضعه- قد وُكلت إليهم الدعوةُ إلى ذلك الهدى الذي أراده جدُّهم. وفي هذا تعريضٌ بالمشركين؛ إذ جعلوا مصدرَ الهدي إشراكًا، ولذلك لَـمَّا أزال النبيُّ ﷺ الأصنامَ من الكعبة يوم الفتح قرأ: ﴿جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ﴾ [الإسراء:٨١]. ولم يأمر بذلك في إزالة الأصنام الأخرى؛ لأن وضع الأصنام في هيكل التوحيد من أعظم الباطل والاعتداء، زيادةً على كون مجرد اتخاذ الأصنام هو من الباطل.

وقولُه تعالى: ﴿فِيهِ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ﴾ [آل عمران:٩٧]، يجوز أن يكون استئنافَ كلام، ويجوز أن يكون حالاً ثالثة. وكيفما كان، فهو من تفصيل التفضيل. والآيات جمع آية، وهي العلامةُ المصدِّقة للدعوى. فالمُرادُ هنا آياتٌ على كونه مباركًا وهدى، سواء اشترك في الاهتداء بها سائرُ الناس أم اختص بها البعض، على تفاوتهم في الاختصاص بها حسب ما يفتح الله لهم من أبواب الإرشاد الإلهي والفتح النوراني. وقد اقتضى الكلامُ أن الآيات كائنةٌ في البيت. فإن كانت الظرفية المستفادة من «في» ظرفية حقيقية، فالمراد من الآيات آياتٌ ظاهرة كائنة في المسجد الحرام، وهي عدة، منها:

١- الحجر الأسود، فالمتواتر أنه نزل من السماء، رآه إبراهيم حين نزل على جبل أبي قبيس، فأخذه وجعله في ركن الكعبة، زيادةً في تشريفها إذ كان من حجارة جدرانها حجارة نزلت من السماء. ومعنى ذلك أن يكون الحجرُ الأسود من الحجارة

التي ترمي بها النجومُ فتصادف ظهرَ الأرض تارات، وتكون هذه خصوصيةً له لثبوت نزوله برؤية الرسول إبراهيم إياه حين نزوله، ولتواتر ذلك عن خبره في العرب.

٢- والآية الثانية: أثر قدم إبراهيم في الحجر الذي كان يقف عليه، وذلك متواتر عند الناس إلى اليوم. ومن المأثور عند العرب قولُ أبي طالب من قصيدته:

وَمَوْطِئُ إِبْرَاهِيمَ فِي الصَّخْرِ قَائِمًا عَلَى قَدَمَيْهِ حَافِيًا غَيْرَ نَاعِلِ(١)

٣- ومنها بئر زمزم الذي تواتر عند العرب أن الله فجره لهاجر لما ظمئت وظمئ ولدُها إسماعيل.

٤- ومنها أن البيت هو الأثر الوحيد المقطوع بأن إبراهيم أقامه هنالك؛ لأنه لَمَّا أقامه أقام له أهلَه شهداء عليه، وتناقلته الأجيال بالتواتر. وهذا لا يوجد في أثرٍ آخر من آثار إبراهيم عليه السلام، بل كلُّها قد اندثرت، وما تعين موضعُ بيت المقدس إلا بوحيٍ وخبر.

وإن كانت الظرفيةُ مجازية، فالمعنى أنه اشتمل على دلائل الوحدانية والرسالة بالدلائل المحسوسة التي ذكرناها، وبما علمناه مما حدث فيه من المعجزات لإبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، ومعجزات محمد ﷺ مثل شق صدره والإسراء به، ونزول الوحي عليه، وعصمة الله تعالى إياه من أعدائه - كلُّ ذلك كائنٌ فيه وحواليه. وبما لم نعلمه من المعجزات والأسرار الواقعة فيه بين الله ورسله، مما لا يعلمه إلا الله ومَنْ أطلعه من خاصة عباده.

---

(١) هذا البيت من قصيدة لامية تنسب لأبي طالب، وهي تحتوي على مائة وأحد عشر بيتًا في رواية أبي هفان عبدالله بن أحمد المِهْزمي من عبد القيس، ومن مائة وخمسة عشر بيتًا في رواية أبي البشر. وقد جاء البيت في الديوان بلفظ «وَطْأَةً» بدل «قَائِمًا»، وما أورده المصنف مطابق لما جاء عند ابن كثير. **ديوان أبي طالب بن عبد المطلب**، صنعة أبي هفان المهزمي البصري وصنعة علي بن حمزة البصري التميمي، تحقيق محمد حسن آل ياسين (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ط١، ١٤٢١/ ٢٠٠٠)، ص٧٢ و١٩١؛ ابن كثير: **البداية والنهاية**، ج١، ص٣٧٧.

٥- ومن آياته ما جُعِل له من الحرمة في نفوس الخلق من العرب وغيرهم من سائر الملل، فقد حجته الجبابرةُ من الملوك والأكاسرة، وكسته التبابعة،[1] وقدسته سائرُ العرب، واحترموا قريشًا؛ لأنهم سدنته وذرية مؤسسه. وقد قال أبو طالب في خطبته: «وجَعلنا حَضَنَةَ بيته، وسُوَّاسَ حرمه، وجعلنا الحكامَ على الناس.»[2]

٦- ومنها ما يسر الله لسكانه من الأرزاق بسببه، وذلك بمجيء الناس للحج من كل فج عميق، قال الله تعالى: ﴿ ۞ جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَٰمًا لِّلنَّاسِ وَٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَٱلْهَدْىَ وَٱلْقَلَٰٓئِدَ ۚ ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٩٧﴾ ﴾ [المائدة:٩٧]، وأن من أكبر الآيات فيه للمهتدي أنه مصدرُ التوحيد والحنيفية.

ثم انشقت منه جداولُ الشرائع والهدى اشتقاقَ الجداول من النهر، ثم اجتمعت وآوت إليه في شريعة الإسلام، فعاد النهرُ إلى مجراه. وفي ذلك رمزٌ إلهي إلى أن الدين عند الله هو الإسلام، وأنه ابتدأ على يد إبراهيم في مكة كالحبة المزروعة إلى أن آن أوانُ جَناه، فظهر من حيث بدئ، ليدل على أن الزرع قد نضج، وأن الغرس قد أثمر.

---

(١) يُطلق لقبُ تُبَّع (ووزنه كوزن كسكر) على الملوك الذين حكموا اليمن، وعلى مجموعهم التبابعة. وقد ذكرت بعض المصادر التاريخية أنهم سموا تُبَّعًا وتبابعة لأنه يتبع بعضهم بعضًا، كلما هلك واحد قام مقامه آخر تابعًا له على مثل سيرته، أو لأن التبع ملك يتبعه قومه ويسيرون خلفه تبعًا له، أو لكثرة أتباعه، أو من التتابع لتتابعهم. وقد ذُكر أن هذا اللقب لا يُلقَّب به إلا الملوك الذين يملكون اليمن والشحر وحضر موت، وقيل حتى يتبعهم بنو جشم بن عبد شمس، أما إذا لم يكن كذالك، فإنما يسمى ملكًا. وأول من لقب منهم بذالك الحارث بن ذي شمر، الذي يعرف أيضًا بالرائش. ولم يزل هذا اللقب واقعًا على ملوكهم إلى أن زالت مملكتهم بملك الحبشة لليمن.

(٢) السهيلي، أبو القاسم عبدالرحمن بن عبدالله بن أحمد بن أبي الحسن الخثعمي: **الروض الأنف في شرح السنة النبوية لابن هشام**، تحقيق مجدي بن منصور بن سيد الشوري (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، بدون تاريخ)، ج١، ص٢١٣.

وقوله تعالى: ﴿مَّقَامُ إِبْرَٰهِيمَ﴾، المقام اسم على وزن المفعل، مشتق من القيام، مُرادٌ به مكانُ القيام. والقيام يُطلق أيضًا على الوقوف للدعاء والعبادة كالصلاة، فمقام إبراهيم يصح أن يكون المرادُ منه مسجدَ إبراهيم مصلاه ومحلَّ وقوفه بين يدي ربه، كما قال زيد بن عمرو بن نفيل:[(١)]

عُـــذْتُ بِـــمَا عَـــاذَ بِـــهِ إِبْـــرَاهِمْ مُسْـــتَقْبِلَ الْكَعْبَـــةِ وَهْـــوَ قَـــائِمْ[(٢)]

وعليه فمقامُ إبراهيم هو البيت، فيكون قولُه: «مقام إبراهيم» مرفوعًا على الاستئناف كالنعت المقطوع، أي هو مسجد إبراهيم. فالغرضُ من الإضافة لهذا الاسم هو التنويهُ بالمضاف إليه لزيادة تشريف المضاف.

ويصح أن يكون المقام مشتقًّا من مطلق القيام، أي محل قيام إبراهيم لبناء الكعبة، كقول أبي طالب المتقدم: «وموطئ إبراهيم في الصخر قائما». فيكونُ المرادُ بالمقام الحجرَ الذي فيه أثرُ قدمَيْ إبراهيم ﷺ، وهو مِمَّا أُطلق عليه المقامُ من عهد

---

(١) كان من الحنفاء، وفرَّ إلى الله من عبادة الأصنام. ساح في أرض الشام تطلبًا للدين القيم، فرأى النصارى واليهود، فلم يطمئن إلى ما كانوا عليه، وقال: «اللهم إني على دين إبراهيم»، ولكن لم يظفر بشريعة إبراهيم ﷺ، ولا رأى مَنْ يوقفه عليها. وهو من أهل النجاة، فقد شهد له النبي ﷺ بأنه «يبعث أمةً واحدة». الحاكم النيسابوري: **المستدرك**، «كتاب معرفة الصحابة ﷺ»، الحديثان٥٩٢٣ و٥٩٢٧، ج٣، ص ٥٣٨-٥٣٩. وزيد بن عمرو هو ابن عم عمر بن الخطاب ﷺ، رأى النبي ﷺ ولم يعش حتى مبعثه، وهو والد سعيد بن زيد أحد العشرة المبشرين بالجنة. روى هشام بن عروة - فيما نقله عنه ابن أبي الزناد - أنه بلغه أن زيد بن عمرو كان بالشام، فلما بلغه خبر رسول الله ﷺ، أقبل يريده ، فقتله أهلُ ميفعة بالشام. وروى الواقدي أنه مات، ودفن بأصل حِراء. وقال ابن إسحاق: قتل ببلاد لخم. والظاهر أن زيدًا رحمه الله تُوُفِّيَ قبل المبعث، فقد نقل ابن إسحاق أن ورقة بن نوفل رثاه بأبيات، منها:

رَشَـــدْتَ وَأُنْعِمْـــتَ ابْـــنَ عَمْـــرٍو وَإِنَّـــمَا تَجَنَّبْـــتَ تَنُّـــورًا مِـــنَ النَّـــارِ حَامِيَـــا

بِـــدِينِكَ رَبًّـــا لَـــيْسَ رَبٌّ كَمِثْلِـــهِ وتركِـــكَ أَوْثَـــانَ الطَّـــوَاغِي كَـــمَا هِيَـــا

ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج١/ ١، ص١٨٦-١٨٧.

(٢) المرجع نفسه، ص١٨٥.

الجاهلية وفي الإسلام. وقد قيل إنه المرادُ في قوله تعالى: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّىۖ﴾ [البقرة:١٢٥]. وقال الفرزدق:

أَلَمْ تَـرَنِي عَاهَـدْتُ ربِّي، وَإِنَّنِـي لَبَـيْنَ رِتَـاجٍ قَـائِمٌ وَمَقَـامِ[١]

فيكون رفعُه على أنه من «آيات» بدل من مجمل، غير أن المبدل منه جمع والبدل مفرد فلم يذكر بقية المفصل اكتفاءً بالمهم من الآيات. وعلى هذا المعنى فسر الزجاج وتبعه الزمخشري. وزاد فجعل مقامَ إبراهيم بمنزلة آيات كثيرة لقوة دلالته، أو لأنه يشتمل على آيات؛ لأن بقاء أثر القدم في الصخرة الصماء آية، وغوصه فيها إلى الكعبين آية، وإلانة بعض الصخرة دون بعض آية.

وقوله تعالى: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًاۗ﴾ [آل عمران:٩٧]، لفظُه لفظُ الخبر. والظاهر أن معناه كذلك، فيكون من جملة صفاتِ البيت. ويكون هذا من دلائل عناية الله بما سخر الأممَ وألهمهم لاحترامه، وتأمين داخله. فقد كان العربُ مع شدة حنقهم على أعدائهم يلقَى الرجلُ في المسجد الحرام قاتلَ ابنه أو أبيه فلا يتعرض له.[٢] ويكون هذا المعنى آيةً ثانية، فيكون البدلُ من الجمع قد وقع باثنين وسكت عن الثالث. ونظره في الكشاف بقول جرير:

---

(١) **ديوان الفرزدق**، شرح إيليا حاوي (بيروت: دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، ط١، ١٩٨٣)،ج٢، ص٤٠٥.

(٢) ومما شاع تعبيرًا عن معنى الأمن الذي ارتبط بالحرم ومكة عند العرب في الجاهلية المثل القائل: «آمَنُ من حمام مكة، ومن غزلان مكة». فلم يكن الأمنُ فيها خاصًّا بالبشر، بل شمل الطير والحيوان، وخاصة في الأشهر الحرم. قال النابغة:

لاَ وَالَّـذِي آمَـنَ الْغُـزْلاَنَ تَمْسَـحُهَا رُكْبَـانُ مَكَّـةَ بَـيْنَ الْغَيْـلِ وَالسَّـعَدِ

انظر الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: **كتاب الحيوان**، تحقيق عبدالسلام محمد هارون (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ)، ج٣، ص١٣٩-١٤٢ و١٩٢-١٩٥. وجاء صدر البيت في رواية ابن السكيت بلفظ: «والمؤمِّنِ الطَّيْرِ العائِذَاتِ يَمْسَحُهَا». **ديوان النابغة الذبياني**، ص٢٥ (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم).

كَانَــتْ حَنِيفَــةُ أثلاثًــا فَثُلْثُهُمُــو مِــنَ العَبِيــدِ وَثُلْــثٌ مِــنْ مَوَالِيهَــا[١]

ولم يذكر الثلث الثالث. ثم يبقى على هذا الوجه أن بقية الآيات ترك ذكرها اكتفاءً بهاتين الآيتين العظيمتين، أو بما يتضمنه قوله: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ من آيات كثيرة، منها تيسير الأرزاق. ولذلك جمع إبراهيم في دعوته للبلد الحرام ملاكَ الخيرات؛ إذ قال فيما حكى الله عنه: ﴿رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [البقرة:١٢٦]. ويجوز أن تكون الآية الثالثة هي مضمون قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران:٩٧] إلخ، لِمَا يقتضيه الحجُّ من الخيرات لأهل مكة.

وقيل إن معنى هذا الخبر الأمر، أي آمنوا من دخله، كقوله ﷺ يوم الفتح: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن»،[٢] أي: فأمنوه. وهو لا يفيد المقصودَ من التشريف، ولكنه يدل على تشريفٍ مقررٍ قديم، والحمل على الأول أَوْلَى. ولا يَرِدُ عليه أنه قد انتُهِكَتْ حُرمةُ أمنه في بعض الأزمنة، مثل ما فعله القرامطة؛ لأن الآيات هي أمنُه فيما مضى يسره الله لهم ليكون ملجأً قائمًا مقامَ العدل، ثم أغنى الله بعد ذلك بالإسلام، ولأن القضايا النادرة لا تقدح في الشرف الأثيل. على أن أَمْنَ مَنْ دخل البيت لا يقتضي أمنَ كل من كان بالمسجد الحرام أو ببلد مكة.

واعلم أن مغزى هذه الآية مع سابقتها هو التنويهُ بملة الإسلام، وبيانُ أنها هي الحنيفيةُ التي فضلها الله تعالى، والتي بعث إبراهيمَ بأصولها، أو أنها دعوةُ إبراهيم فيما حكى الله عنه من قوله: ﴿رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾ [البقرة:١٢٩]. فكانت ملةُ الإسلام هي كمالَ الحنيفية وتفصيلها. وقد نصب الله على ذلك آيةً خفية تظهر للمهتدي، وهي أن إبراهيم أظهر الحنيفيةَ في مكة، وأقام لذلك عَلَمًا وهو المسجد الحرام، وأقام ابنه إسماعيل داعيًا لها هنالك.

---

(١) الزمخشري: **الكشاف**، ج١، ص٣٨٠؛ وانظر البيت في: **ديوان جرير**، ج٣، ص٥٤٥.

(٢) ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج٢/ ٤، ص٣٦.

ثم لم يبعث الله رسولاً بعد إبراهيم وابنه في ذلك البلد، فتطوَّحت الشرائعُ في بلاد الله، حتى جاء الدينُ الذي أراده الله لإظهار الشريعة الجامعة. وفي بقاء هذا الأثر المبارك من آثار إبراهيم واندثار غيره معجزةٌ خفية، وإشارةٌ إلهية إلَى أن جميعَ الشرائع التي تفرَّعت عن ملة إبراهيم من شريعة موسى وغيره شرائعُ زائلة، وأن الشريعة الخالدة هي الشريعةُ التي تظهر مرةً أخرى من جانب هذا الأثر. فبعث الله من مكة رسولاً يَلمُّ بدعوته أشتاتَ الأمم، يزجي بهم إلى الانضواء تحت ذلك العلَم، وبذلك حقَّ مرادُ الله تعالَى وتم.[1]

(١) انظر للمصنف مزيدَ تفصيلٍ وبيان لِما في الآية من معان وعبر في: **تفسير التحرير والتنوير**، ج٣/ ٣، ص١١-٢١.

اللذة مع الحكمة(١)

سبرنا أغراضَ الإنسان، فوجدناه ظَمِئًا إلى ملائِمات نفسه كيفما اتفق، ومتى اتفق، وأين اتفق، غيرَ باحثٍ عما يتبع ذلك من المضار، فأردنا أن نبين هنا حقيقة اللذة، ثم نبحث عن مواقعها، وننظر فيما إذا كانت لذةً دائمة في هذا الكون الجثماني.

اضطربت آراءُ الناس -حتى الفلاسفة- في تشخيص معنى اللذة، وكلَّت أقلامُ الكتاب والشعراء دون ذلك. والذي نختار من بين كثرتها رأيان: أولهما يرى أن اللذة هي إدراكُ النفس ما يلائمها وتراه حسنًا، وثانيهما أنها التخلُّصُ من آلام طبيعية أو عارضة.

ونحن إن نقدنا الأقوال، ولم نذهب مع تَشَعُّبها، لا يعترضنا شكٌّ في الحق أن اللذة إدراكُ النفس ما يلائمها على ما رأى أهلُ الرأي الأول، وأن مَنْ حصر اللذةَ في التخلص من الألَم لَمْ يستقرئ في حدها استقراء تامًّا، كما يجب أن يكون التحديد للموجودات، إنما نظر إلى نحو النوم والأكل والشراب من كل لذة دعا إليها احتياج فطري، وضيق في دائرتها حتى كاد أن يخرج المعارف كلها عن اللذة.

نحن لا ننكر أن أكثر اللذات لا يفارقه الشعورُ بمبدأ أَلَم، ولو بالأقل أَلَم الشوق إلى نيل ما يلائم النفس، حتى ننكرَ على هذا القائل قولَه كله. ولكنَّا نعلم أن من اللذات ما ينساق إلى المرء بدون فكر سابق، وربما وقع منه موقعًا لا يقعه لو كان مترقَّبًا من قبل؛ فماذا ترون في هذا الإحساس؟

(١) السعادة العظمى، المجلد ١، العدد ١٩/ ٢٠، ١٦ شوال ١٣٢٢هـ (ص٣٠٤-٣١٠).

انقسمت اللذاتُ بحكم الطبيعة إلى ثلاثة أقسام: حسية وعقلية ومركبة منهما. والنظر في التقسيم إلى الداعي والحاصل جميعًا: فإن كان الداعي الحس وهو الذي تحصل به، فهي الحسية. وإن كان العقل، فهي العقلية. وإن كان الداعي العقل وتحصل بالحس، فهي المركبة.[1]

أما الحسية فأمرها خطير، ومطالبها محدودة، يسهل استيفاء ما تقتضيه في الإمكان.[2] ومتى قضى الحسُّ منها شيئًا، كان الزائدُ عليه عنده ألماً. وأما العقلية، فهي حركة الفكر في المعقولات التي تطمح إليها النفس، وشعوره بالحقائق التي يجد عند الشعور بها مسرةً لا يعدلها عنده شيء، وهذه يجدها العقل طوعه، متى بالغ في البحث وجدها منطاعة لا تقف به عند حد.

أما إن أردتم التعبَ الشديد والمشقةَ في السرور، فاطلبوا قسمَنا الثالث من أقسام اللذة، أعني ما تطلبه النفس ويقتضيه البدن، تجدوا خرطَ القتاد دونه سهلاً، ويفرضه في المحبة الحبُّ العشقي؛ فإن الروح إن تعلقت به لقيت في سيرها من المكدِّرات ما يمرر حلاوة منالها منه، إذا كانت مطالبُ الروح غيرَ واقفة عند مدى، فإن سلطان وهم المحبة يتسلط عليها فيناجيها أن تطمع باتحاد الروحين، وأن تروم المقارنة الدائمة، والرِّضا الأبدي.

وهكذا يغادرها تستهتر بأماني لا يتناهى غرامُها، ولا يبرد أُوارُها، ولكنها تجد طريقَ الاقتضاء هذا البدنَ القادر في مبدئه، العاجز في غايته، الذي تسئمه المداومة، وتعوقه الموانع؛ فماذا عساه حقق من مطالب هاته الروح؟ وكم ذا يمكنها أن تقضي من استخدامه؟ لا شك أنها سيكون لها مثلاً في هذه الحال قولُ أبي الطيب:

---

(١) أما القسم الرابع في التقسيم العقلي، فهو مهمل لعدم وجود لذة يدعو لها الحس وتحصل بالعقل إلا المحبة الأفلاطونية على تعذر أو ندرة فيها. - المصنف.

(٢) قلنا في الإمكان لأن أمر تحصيلها ممكن ولكنه ربما لم يكن موجودًا، وأشرنا إلى ما يأتِي من أن المطالب النفسية منها ما يتعذر تحصيله فهو غير ممكن أبدا. - المصنف.

وَإِذَا كَانَـــتِ النُّفُـــوسُ كِبَـــارًا   تَعِبَـــتْ فِي مُرَادِهَـــا الأَجْسَـــامُ[(١)]

فإذا نظرنا بعد هذا إلى المقدار الذي يمكن الإنسان تناوله من غير القسم الثاني، نجد أن لا شيء من الملاذ الحسية بلذَّة حقيقية، وإن تموه على عقول جمهور الناس؛ فإن هاته الملاذَّ -على ما فيها من توقفٍ على تسويغاتِ الدين والصحة والعادة والاحتياج إلى مكنة الفرض- هي واقفة عند غاية. ثم ماذا ترى عند البلوغ إلى غايتها؟

ترى الهيضةَ[(٢)] إن أَكلتْ، والامتلاء إن شَرِبتْ، والندامة إن داعبتْ، والعجز إن استزادت. غير أن الذي يريد أن يغض عن هذا كله، ولا يعتبر من حال اللذات إلا أوقاتَ اقتضائها، ويقول ما الإنسان إلاَّ ابنُ ساعته، وما هو بمفكر في التي تليها؛ نقول له: انظر إليك وأنت تزعم أنك في لذاتك الحالية،[(٣)] وجرِّدْ عقلَك مما تسلط عليه من الوهم، تَجِدْ نفسك في لذاتك كلها محتاجًا إلى معونة غيرك. وإن كنت عاجزًا عن تحضير أسباب لذاتك، فليتك تشعر أنك تفقد واحدًا أو ينقبض لك آخر! وفي الأقل تفكر في انتهاء اللذَّة ومفارقتها، وكيف تجدك في حالك هاته؟ ألا تجدك كما قال الشاعر:

فَـــأَبْكِي إِنْ نَـــأَوْا شَـــوْقًا إِلَـــيْهِمْ   وَأَبْكِـــي إِنْ دَنَـــوْا خَـــوْفَ الْفِـــرَاقِ؟[(٤)]

---

(١) البيت من قصيدة بعنوان: «كل يوم لك احتمال»، قيلت في مدح سيف الدولة، وهي من بحر الخفيف. البرقوقي، عبدالرحمن: شرح ديوان المتنبي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧/ ١٩٨٦)، ج٤، ص٦٤.

(٢) الهيضة: معاودة الهم والحزن، والمرضة بعد المرضة.

(٣) يبدو في الكلام شيء من اضطراب، إما بزيادة أو نقصان؛ فإن كانت الأولى، فعبارة «تزعم أنك» حقها الحذف، وإن كان الثاني فهناك حاجة إلى إضافة عبارة من مثل «تنعم» بعد عبارة «لذاتك الحالية».

(٤) البيت للشاعر الحماسي وَرْد بن عمرو الجعدي، وصدره على غير ما أورده المصنف، وهو من مقطوعة من بحر الوافر يقول فيها: =

حُكِيَ أن الناصر لدين الله -ملك قرطبة- كتب بخطه أنه لم يَصْفُ له من زمان حكمه على ذلك البلد الطيب في ذلك السلطان القاهر الذي دام خمسين سنة إلا ساعات، تلفق من جميعها مقدارُ أربعة عشر يوماً. لذلك قال الأسطوانيون[1] من الفلاسفة: «إن الدنيا دارُ شقاء وبلاء».

دعْ عنك هذا، ووَلِّ وجهَك شطرَ اللذات الروحية والكمالات العقلية تجِدِ المرء متى التذَّ بشيء منها لا يقف عند منتهى، فهو كلَّ الزمان مبتهجٌ بما يعلمه من العلوم ويستفيده من الآداب. تذكرة، وتُرْوَى له. وهذا حال الحكيم: فهو دائمًا ينظر نفسه فيستفيد علومًا، ويلمح العالم فيزداد الدنيا فلا تهزه، وهو مسرور بإقبالها، وتدبر عنه وهو مسرور بما يعلم من إخلافها. ربما نام ليلةً وهو يرصد طلوعَ الصباح للرجوع إلى لذة التفكير التي قطعها عنه النوم، فإن حاول أمرًا، أو تم له، فلا تسلْ عن لذته منه، وإن لم يتم فقد حَصَّل -في الأقل- معرفةَ طريقٍ لا يهدي إليه. ومتى أَلَمَّ به ضرر من مصاب، استهون به في فائدة التجربة، كما يرى العالِمَ النحرير فيسره مرآه لما ينال من علمه، كذلك يرى الأحمَقَ الجاهل فيعلمه، وبالأقل يأخذ الحكمةَ من حاله بطريق الحضارة، فرب خطأ جرَّ إلى صواب.

إذن فالحكيم لا يتنكد أبدًا، وهو مسرورٌ في كل وقت. وسببُ ذلك علمُه بحقيقة كل شيء؛ لأنَّ هاته الدنيا وإن كانت خضرة حلوة، فإنها تعقب تفاهةً أو

= وَمَا فِي الخلقِ أَشْقَى مِنْ مُحِبٍّ ... وَإِنْ وَجَدَ الْهَوَى حُلْوَ الْمَذَاقِ
تَرَاهُ بَاكِيًا فِي كُلِّ حِينٍ ... مَخَافَةَ فُرْقَةٍ أَوْ لاشْتِيَاقِ
فَيَبْكِي إِنْ نَأَوْا شَوقًا إِلَيْهِمْ ... وَيَبْكِي إِنْ دَنَوْا خَوْفَ الْفِرَاقِ
فَتَسْخَنُ عَيْنُهُ عِنْدَ التَّنَائِي ... وَتَسْخَنُ عَيْنُهُ عِنْدَ التَّلاَقِي

المرزوقي: **شرح ديوان الحماسة**، ج٣، ص١٣٣٩ (الحماسية ٥٤٠).

(١) هم أصحاب زينون [Zeno] الفيلسوف اليوناني الزاهد المولود سنة ٤٩٠ قبل المسيح، وهو الذي لما مات بأثينا صاغوا له تاجًا من الذهب وضعوه على قبره، تنويهًا بقدره. وقال بعضُ خطبائهم في ذلك: «ليعلم أن أهل أثينا يكرمون أهلَ الفضل أحياءً وأمواتاً. أما كلمة الأسطوانيين، فالتحقيق أنها مأخوذة من اليونانية. - المصنف.

مرارة في فم مجتنيها، ومن ثَمَّ لا يوجد فيها سرورٌ متساوي الأطراف، وقد كادت مصالِحُها أن لا تسلم من ضرر تخلفه. وينبغي أن يكون هذا سبيلَ طائفة الأبيكوريين(١) من الفلاسفة الذين يرون الدنيا كلَّها لذَّات؛ فإن رئيسَهم لا يذهب عنه أن متاعبها كثيرةٌ لغير الحكيم، ولكنه أراد اقتضاءَ لذاتها بقدار الاستطاعة.

جاءت شريعةُ الإسلام في آدابها على الحكمة الفطرية، فلذلك يكون حالُ المؤمن أشبهَ بحال الحكيم، ذلك أن الدين يأمره أن يأخذ من الدنيا ما يريد من الحلال، وأن لا يكون جازعًا عند فقدها. وبهاته التربية التي أصلُها التسليمُ للقدر فيما لا حيلةَ فيه، فُقدت المفاسدُ التي تنشأ عن آلالام في الأمم الأخرى من انتحار وجنون ونحوهما، قال تعالى: ﴿وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا﴾ [القصص:٧٧].

إذا كانت النفسُ ميَّالةً إلى لذاتها في كل حال، فالعاقلُ لا يسمح لنفسه باقتضاء لذتها الحسية. وربما وصل العقلُ إلى التفكر في حال اللذة ومآلها، فرأى أن لابدَّ من انقطاعها، فقطعها قبل أن تقطعه. وهو مبدأ عظيم من الحكمة، قال فيه فيلسوفُ الشعراء أبو العلاء المعري:

ضَحِكْنَا وكَانَ الضَّحكُ منَّا سَفَاهَةً وَحُقَّ لِسُكَّانِ البَسِيطَةِ أَنْ يَبْكُوا(٢)

---

(١) هم أصحاب أبيكور [Epicurus] الفيلسوف اليوناني المولود سنة ٣٤١ قبل المسيح ومات سنة ٢٧٠. وهو الذي كان مبدؤه أن الدنيا خُلقت للسرور وكان قد اتخذ لتلاميذه مدرسة في بستان كبير وكان يسلك بهم مسلك الرياضة والنزهة والأكل الطيب البسيط الذي لا يخلف أكداراً ويرى أن الرجل يجب عليه اغتنام اللذات بقدر استطاعته ويجب أن يتكدر في الدنيا. ولا شك أن هذا لا يتم بغير ما بينا من التوطين النفسي، فإن كان غرض أبيكور تحصيل مع إهمال هذا، فهو يطلب ما لا يسمح به الزمان. - المصنف. وقد شاع في الكتابات الفلسفية العربية الحديثة استعمال لفظ «الأبيقوريين» بدل «الأبيكوريين» نسبة إلى أبيقور.

(٢) المعري، أبو العلاء: **لزوم ما لا يلزم: اللزوميات** (بيروت: دار صادر، ط١، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦)، ج٢، ص١٢٦. والبيت هو الأول من بيتين من بحر الطويل.

وكما ترى من نفسك استنكافًا عن بعض اللذات، وترى غيرَك يرغب فيها، بل ترى من نفسك الفرقَ في لذاتك بين حالتي الصبا والفتوة مثلاً. كذلك لا تشك أنَّ الحكمة إنْ أشرقت على قوم، ربما نزعت كلَّ هوس من قلوبهم، فرأوا الدنيا كلَّها سفاسفَ وغرورًا، كما ترى أنت اليوم الرقصَ مع الصبيان وتلقفَ الكرة جنونًا بعد أنْ كانا شغلَك الوحيد. أُولئك هم السعداء الذين استوى عندهم الكدر والطرب، فعاشوا وقلوبُهم مُمتَّعةٌ بإدراك الحقائق الذي وراءه للعاقل مطلب، وهذا قسمٌ شريف فات أبي الطيب إذ يقول:

تَصْفُو الْحَيَاةُ لِجَاهِلٍ أَوْ غَافِلٍ ... عَمَّا مَضَى فِيهَا وَمَا يُتَوَقَّعُ
وَلِمَنْ يُغَالِطُ فِي الْحَقَائِقِ نَفْسَه ... وَيَسُومُهَا طَلَبَ الْمُحَالِ فَتَطْمَعُ(١)

وذكَّرني تشَكِّي الناس من سوء معاملة الزمان عادةً من عوائده، وهي انزواؤه لِمَنْ لا يقدره قدره أو مَنْ لا ينتفع به، وتزلُّفه لمن عَدِم العقل والفضيلة، وأنه لا وصولَ إلى مقاصده وأمانيه من الحكيم بما سهلت الدنيا بين يديه لولا أن يخونه الطريق، فيضله عن كنه مقاصده. وكما ترى الجمادات تنال بدون ارتقاب ما تشيب دون نيله رؤوسُ الشباب، وترى الزُّجاجَ ينال من الثغور ما تتلظى دونه أربابُ الأساورة والقصور،(٢) فلا تتعجبْ ممن قرب إلى الجمادية أن تكون الدنيا أسْوَقَ إليه، وأنها لا تدين لِـمَنْ يسخر منها، وإنما تقرب مَنْ تضحك عليه.

---

(١) البيتان من قصيدة عنوانها «لكن المنية أسرع»، قيلت في رثاء أبي شجاع فاتك بعد خروج الشاعر منها، وهي من بحر الكامل. **شرح ديوان المتنبي**، ج٣، ص١٣.

(٢) هذه صورة لكثرة ما يحصل للأكواب أو الكؤوس الزجاجية من كثرة مماسة الثغور إياها عند الشرب.

احترام الأفكار(١)

يقول المبتدئون والمتوسِّطون من الكتَّاب «بنات الأفكار»، إذا أرادوا أن يُملِّحوا العبارة،(٢) ويدلوا على منزلهم في علم الاستعارة، وهم لا يشعرون -عند لفظ هاته الكلمة من أفواههم- إلا بتلك الاستعارة المطروقة المبذولة،(٣) ولا يدركون حدوث ذلك الشيء الذي ذكروه عن ازدواج المقدمات وتمخض الفكر.

---

(١) **السعادة العظمى**، المجلد ١، العدد ١٨، ١٦ رمضان ١٣٢٢هـ (ص٢٧٣-٢٨١).

(٢) قال المصنف عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا ﴿٩٧﴾﴾ [الإسراء:٩٧] : «وفي قوله: ﴿كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا﴾ إشكال؛ لأن نار جهنم لا تخبو، وقد قال تعالى: ﴿فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ﴾ [البقرة:٨٦]، فعن ابن عباس أن الكفرة وقود للنار، قال تعالى: ﴿وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ [البقرة:٢٤؛ التحريم:٦]، فإذا أحرقتهم النار زال اللهب الذي كان متصاعدًا من أجسامهم، فلا يلبثون أن يعادوا كما كانوا فيعود الالتهاب لهم. فالخبو وازدياد الاشتعال بالنسبة إلى أجسادهم لا في أصل نار جهنم، ولهذه النكتة سلط فعلَ زدناهم على ضمير المشركين للدلالة على أن ازدياد السعير كان فيهم ، فكأنه قيل: كلما خبت فيهم زدناهم سعيرًا، ولم يقل: زدناها سعيرًا. وعندي أن معنى الآية جارٍ على طريق التهكم، وبادئ الإطماع المسفر عن خيبة؛ لأنه جعل ازدياد السعير مقترنًا بكل زمان من أزمنة الخبو، كما تفيده كلمةُ كلما التي هي بمعنى كل زمان، وهذا في ظاهره إطماع بحصول خبو، لورود لفظ الخبو في الظاهر، ولكنه يؤول إلَى يأس منه، إذ يدل على دوام سعيرها في كل الأزمان، لاقتران ازدياد سعيرها بكل أزمان خبوها. فهذا الكلام من قبيل التمليح، وهو من قبيل قوله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ [الأعراف:٤٠]، وقول إياس القاضي للخصم الذي سأله: على مَنْ قضيت؟ فقال: على ابن أخت خالك.» تفسير **التحرير والتنوير**، ج٧/ ١٥، ص٢١٧-٢١٨.

(٣) المبذولة هنا بمعنى الشائعة أو المبتذلة.

وربما كان البعض ذاهلاً أو عاجزًا عن هذا المقدار، فلا عجب أنهم ذهلوا عن شيء أكبر منه أفادته العبارة وما أراده قائلها، وهو تمام التشابه بين الأفكار وبين انتساب البُنُوة من جميع أطرافه، حتى تجد مُبْتَكَرَ فكرك منك بمنزلة ابنك أو بنتك، وكأنهم اختاروا الثاني قصدًا للمبالغة في الحرمة والغيرة. واحترام النسب يقع على وجهين:

١- احترامه قبل قوامه، أي أن يُتَوَخَّى كلُّ ما يدفع اختلاطًا أو فسادًا في النسب، وهو الذي سماه علماء الشريعة حفظ الأنساب، وناطوه مع الكليات التي كانت أساسَ قانون الشرع التفصيلي.

٢- احترامه من الاعتداء عليه بعد وجوده أن لا يُسَبَّ أو يُنْبَذ، أو يقابل بالطعن.

فإذا كانت الأفكار أنسابًا أدبية، فبغير شك يكون الاجتراءُ عليها بواحد من هذين الجرمين (اللذين احترما بالاحترامين) جنايةً عظيمةً في باب الأدب لو سنَّ له أهلُه حدوداً يُجزى بها المعتدون، ويخسأ بها المتكالبون. وإن وضع شيء في غير ما وضعته يد الزمان،(١) وإن تَفَصَّى عن كُلفة التصنع، لا يفارق مفسدةَ الاجتراء على بعثرة نواميس الكون، والاعتداء على نظامه، وإيهام غير الواقع فيه واقعاً.

وفي ذلك من قلب الحقيقة ما أوجب تحريمَ الكذب، وتكريرَ لعن صاحبه، فإذا كان الكذب الذي يذكرونه التمويه اللساني، فهذا التمويه الفعلي الذي يكون أشد متى كان الفعل أوقع من القول: لو عمدت إلى رجل من سوقة الناس، فأسندت إليه مسائل حققتها أو رسائل نَمَّقتها، لكنت توحي إلى الأمة أن تسند إلى هذا الرجل منصب الرئاسة في علومها، أو أن تكل إليه قلمها الذي به تدافع عن نفسها، وفي هذا ما يجر الفساد لنفسك ولصاحبك وللأمة، أما الثالثة فقد ضرب فيها الفساد منذ صارت بيد مَنْ لا يعرف كيف يدير، وحسبك من هاته الكلمة تشخيصًا لحالها.

---

(١) لا تبدو هذه العبارة مناسبة هنا.

وأما صاحبك فرجلٌ أُلقي إلى الأمة بذلك الوصف العظيم، فكيف تراه والمشاكل تتقاطر عليه، وعيون الحيرة تعشو إلى ضوء اهتدائه وتنظر إليه؟ ثم لا يبوء لهم أمرهم إلا بضلال مبين، أو سكوت إن كان المسؤول من خلص الجاهلين!

وأما نفسك فأنت إذن بها أعرف، قد قضت سنة الله في الناس أن تخضع نفوسُهم إلى الحق والواقع والثابت. ترى الرجل تُسند إليه الهِنةُ وهو بريء منها، فتصعد إلى دماغه دماء الغضب، ويدافع عن نفسه دفاع البريء المخلص، بلسان فصيح وقلب صحيح. ثم تراه تُسند إليه تلك السيئة إن كان قد اقترفها، فيطأطئ لها رأسًا، ولا يجد منها مناصًا، مهما سترها بأطمار الجحود والمكابرة، حتى تفتضح حالُه عند الفراسة الصادقة، أو يزلق لسانُه عند البحث الشديد.

أليس ذلك آيةً على أن النفس تخضع إلى الحق وإن لم يكن مشتهاها وتبرأ من الباطل وإن كان هواها؟

كذلك الرجل يبلوه الله تعالى بنبات ذرية سوء، فيستسلم إلى ما قدر عليه، فلو كان ذلك الولد دعيَّه لقرع السنَّ من ندم، ورضي أن لو باء من سعيه بالعدم. هكذا حالُ الأفكار ومنشآتها، متى أُسندت إلى غير أصلها قارنتها ندامةٌ واغتباط، وفضيحةٌ تلوح على أخواتها مِنْ تَخالُفِ شكلٍ وانحلال رباط.

لعل في هذا المقدار مقنعًا من إيصال هذا الإحساس الحكمي إلى نفوسكم أيها النقاد، وتعريفًا بوجوب دعائنا الأفكار إلى آبائها لنقوم بالقسط، فلن نكون كذي ذهن عاقر يشوه فضيلته بانتحال أفكار ما كان لينال أمثالها. قد تُغتفر الأمورُ الضرورية والإحساساتُ الفطرية العامة التي تشترك فيها أفراد الأمة متى تقاربت في الشعور، فلا يجب إسنادُها، وربما استحال في البعض ذلك، وإن الذي قالها بالأمس لم يصدر كلامُه حتى قال مثلها أو قاربها اليوم آخر.

أما احترامُ الفكر بالمعنى الثاني، فحق على كل صاحب فكرٍ أن يقابل فكرَ غيره بالاحترام دون السخرية والهزء؛ فإن الاسترسالَ على ذلك يجبن الذين تخلقت

فيهم مبادئُ العقل النظري عن الإعلان بها وُهِبوه، خشيةَ الاستهزاء والاستسخار. ولو كانت قد وصلت إلى التمكن والرسوخ لأمنا عليها، حتى إن تتستر كشمس تحت السحاب، أو كإدبار المتحرف للقتال. أترون ذلك يرزونا المنفعة المقصودة؟ ولكننا لا نخشى عليها إلا أن تموتَ تحت أقفال الأسر في صباها، وما بلغت أَشُدًّا تستطيع به مقاومةَ الزمان، وليَّ أيدي المضطهدين.

نحن نوقن أن أفكارًا ساقطة تنشأ في الأمة قد يجب الضغطُ أن لا تشيع؛ فتستهوي أقوامًا غافلين بسطاء، فتصبح وباءً في الأفكار المهزولة. ولكنا لما وازنا بين هاته المصلحة النادرة والمفسدة الكبرى التي كانت ولا زالت تتضاءل من اضطهاد الأفكار السامية، باسم التحقيق آونة وباسم [النقد] [1]أخرى؛ لأنها لا توافق الرغبات، ولا تجاري الشهوات، حَكَمْنا للأفكار باحترامها، وجعلنا البحثَ والنقد معيارًا يُمَيِّزُ به خبيثُها من طيبها، ولا يلبث الحقُّ أن يهزم الباطل.

لو كنا نضطهد الأفكارَ لاشتبه الباطل منها بالحق، فيصرخ يستنصر لاهتضامه كما يستصرخ الحق شيعته، وربما وجد من السامعين قلوبًا ترق للمضعوف وإن جار، فيصبح فتنة أشدَّ من أن لو تُرِك يتمارض بالنقد الصحيح والحجة الدامغة، حتى يموت حتف أنفه، ثم لا يثأر له أحد.

ليس يحول هذا دون الواجب من تقويم المخطئ، إنا نعني باحترام الفكر أن لا يُتَعَرَّض لصاحبه الشخصي بالطعن والاستخفاف. ولكن التقويم يكون بصفة كلية وتعريض بسيط بين سقوط الرأي بوجه برهاني أو خطابي ينفر الغافلين. وليس احترام الأفكار يأبى مناقشتَها والحكم بضعفها، لكن تجب الأناةُ في الحكم على الفكر أن لا يتعرض له بالنقد، مادام فيه احتمال الصواب.

(١) فراغ في الأصل، وقد رأينا إضافة هذه اللفظة مناسبة ومتممة لسياق الكلام.

أليس في ارتياء مقاصد المتكلمين قبل التسارع إلى تغليطهم ببوادر الظنون أو بشهوات نفس تخب خبب البازل الأمون[١] ما نقتصد به زمانَ المراجعة إلى استئناف شيء جديد ونحفظ به كرامة الاتحاد، وسلامة الضمير، ونسلم به من افتضاح حب التشفِّي والانتقام لإطفاء ثوائر الحسد والغل؟

ما كان التقرير على الخطأ إلا خطأ وتضليلاً، ولكن نظيره في التضليل وأعظم منه فسادًا التسارعُ إلى تغليط الصائبين، لاسيما إن قارنه ما يقارن سفاهةَ الرأي وضيق الصدر، وبالثاني[٢] غليل الجهل من تفويق[٣] سهام نقد تخطئ الرمية، والأخذ بسلاح العاجزين من الغيبة والشتيمة التي تترجم عن قصد صاحبها من غير غرض ترشقه. اللهم إلا رأي رجل اعتدت منه المكابرة والمسارعة إلى الزج بنفسه فيما لا يدبر منه مخرجًا ولا يجد لمثله فيه مولجًا، ثم قومته المرة والمرتين، فما زاده تقويمك إلا عنادًا، ولا أكسبه اقتصادُك إلاَّ إسرافًا وازديادًا؛ فإنك إن رأيت منه ما يقتضي أن تسلك معه مسلك الخطابة من تقبيح انتحاله، وتشخيص مشوه حاله، فلا ملامَ عليك إن كنت قد صادفت البلاغةَ في فعلك أو قاربت.

قد ترى قومًا أغرقوا في احترام أفكار الناس -وما كل الناس- إلى غور عميق، فغشيهم ظلامٌ طمس على أعينهم حتى تلقَّوْا كلَّ قولٍ بالتأييد، وحكموا في كلا المتناقضَيْنِ بأنه سديد، واتسموا -أكرمك الله- بِسمَةِ البليد. ثم ترى رجلاً يخترق قلوبهم بنصائح تفتح لهم أعينًا عميًا، وقلوبًا غلفًا، وهم في صمم عن تلقيها، أفتعذره إن رأيته يسلك معهم ذلك المسلك؟ أم تعذله إن خالف ما تأصَّل من احترام الأفكار؟ لعلك تشعر ساعتئذٍ بأن أصول التهذيبِ دواليب تدور، وأنه

---

(١) خبَّ: عدا وأسرع، والبازل: البعير الذي طلع نابه في السنة الثامنة أو التاسعة، والبازل الأمون: البعير المأمون الذي يُمتطى فلا يعثر ولا يفتر.

(٢) كذا في الأصل ولم يتبين لنا الوجه فيها، ولعلها «وبالتالي» (بالفوقية المثناة لا المثلثة)، والله أعلم.

(٣) فوَّق السهمَ: جعل له فوقًا، والفوق موضعُ الوتَر من السهم.

«تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور»؟[١]

سيظن البسطاءُ من الناس أن احترام الأفكار وحريتها يخولها حقَّ الاجتراء بنحو الشتيمة، ولكنه ظنٌّ سريعُ التقشع متى وجدوا لسانًا حكيمًا يبيِّن لهم أن الحرية والاحترام شيءٌ وأن الاجتراء شيء آخر؛ لأن الحرية إنما ينالها المرء بعد شعوره بوجوب مساواته مع غيره فيها، وإلا كانت الاستعباد الذي نفر منه. فإن طلبت أنفسُهم زيادة البيان، فإنا نحيلهم على كلام طويل في معنى الحرية، لو بسطناه لفُصم عنا سلكُ الكلام في مرادنا من هذا المقال. فإذا كانت الأفكار محترمةً كما قلنا، فالاجتراء عليها بما ذكرنا يستأهل عقوبةً على خرق سياج هذا الاحترام حقًّا؛ لأن ذلك يثير العصبيات ويجفي عن الحقيقة التي ما احترمت الأفكار إلا لأجل الوصول إليها.

من أكبر الأسباب في تقدم الأمة بعلومها وقبولها لرتبة التنوير وأهليتها للاختراع في معلوماتها، أن تشب على احترام الآراء على الوجه الذي وصفنا من قبل وعسى أن نصف من بعد. وقد كان للمسلمين من ذلك الحظُّ الذي لم يكن لغيرهم يومئذٍ من التسامح مع الأفكار، شهد بذلك التاريخ وأهله إلا المتعصبين منهم، مع ما كان بين أصناف أهل الآراء من التناظر والجدل. ولكنك لا تجد ذلك محفوفًا بتعصب ولا اضطهاد: كنتَ ترى الأشعري بين يدي المعتزلي لا يستنكف عن تلقِّي فوائده والاعتراف له بحق التعليم، وترى السني يتعلم عن القدري وعن الفيلسوف الشاكّ.

قد كان عمرو بن عبيد[٢] -الزاهد الشهير- من خاصة تلاميذ الحسن

---

(١) انظر تعليقنا على هذه المقولة في حاشية على مقال المصنف «بيان وتأصيل لحكم البدعة والمنكر» في القسم الثالث من هذا الجزء.

(٢) هو أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب، الزاهد المتكلم المشهور، مولى بني عقيل ثم آل عرادة بن يربوع بن مالك. ولد سنة ٨٠هـ. كان شيخ المعتزلة في عصره. له رسائل وخطب، وكتاب التفسير عن الحسن البصري، وكتاب الرد على القدرية، وكلام كثير في العدل والتوحيد، وغير ذلك. ولما حضرته الوفاة قال لصاحبه: «نزل بي الموت ولم أتأهب له، ثم قال: اللهم إنك تعلم أنه لَم يسنح لِي أمران في أحدهما رضاً لك وفي الآخر هوًى لي، إلا اخترت رضاك على هواي فاغفر لي.» تُوُفِّيَ سنة ١٤٤هـ، وهو راجع من مكة بموضع يقال له مَران.

البصري[1] رحمها الله، وهو الذي كان مكلَّفًا بكتابة ما يميله الحسن من التفسير الذي يرد به على القدرية والمعتزلة. وما كان يمنعه ذلك من المجاهرة باتباعه مذهبَ المعتزلة، ومن التحاقه بدروس واصل بن عطاء الغزال[2] الذي قال له الحسن لما كثرت مناقشته: اعتزل مجلسنا. فكان عمرو بن عبيد يختلف إلى الدرسين جميعًا، وما كان ذلك يمنع الحسن من تكليفه بإملاء تفسيره.[3] حتى استُخدِم اختلافُ الآراء آلةً للتشيع السياسي، حين آذنت الدولةُ العربية والجامعةُ الإسلامية بالانحلال والافتراق اللذين تركا من الآثار ما نحن نتخبط في مصائبه ولأوائه حتى اليوم.

وكذلك الحَجْرُ على الرأي يكون منذِرًا بسوء مصير الأمة، ودليلاً على أنها قد أوجست في نفسها خيفةً من خلاف المخالفين وجدل المجادلين. وذلك يكون قرينَ أحد أمرين: إما ضعف في الأفكار وقصور عن إقامة الحق، وإما قيد الاستعباد الذي إذا خالط نفوسَ أمة كان سقوطُها أسرعَ من هُويِّ الحجر الصلد. حكى الجاحظ أنَّ النظَّام دخل على شيخه أبي هذيل العلاَّف،[4] فقال: يا أبا الهذيل لم قررْتُم أن يكون

(١) هو أبو سعيد الحسن بن يسار، ولد قبل سنتين من نهاية خلافة عمر بن الخطاب ﷺ. كان والد الحسن مولى زيد بن ثابت الانصاري، وأمه مولاة لأم سلمة أم المؤمنين، وقد اعتقا قبل زواجهما. كانت أم الحسن منقطعة لخدمة أم سلمة رضي الله عنها فترسلها في حاجتها، فيبكي الحسن وهو طفل فتسكته أم سلمة بثديها، وبذلك تربى في بيت النبوة.

(٢) هو أبو حذيفة واصل بن عطاء الملقب بالغزال، ولد سنة ٨٠/ ٧٠٠ وتوُفِّيَ سنة ١٣١/ ٧٤٨ في المدينة المنورة. كان تلميذًا للحسن البصري، وحصل بينه وبين الحسن البصري خلاف فاعتزله وأسس لنفسه مجلسًا يدعو فيه لآرائه، ثم انضم إليه عمرو بن عبيد الذي كانت أخته زوجة لواصل. وهو يعد بذلك مؤسس مدرسة المعتزلة.

(٣) لم أعثر على ذكر لما قاله المصنف بشأن تكليف الحسن البصري عَمْرًا بكتابة ما كان يمليه من التفسير فيما رجعتُ إليه من مصادر ترجمتهما، ولكن جاء في طبقات ابن سعد أن عمرو بن عبيد «كان كثيرَ الحديث عن الحسن وغيره.» الزهري، محمد بن سعد بن منيع: **كتاب الطبقات الكبير**، تحقيق علي محمد عمر (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١، ١٤٢١/ ٢٠٠١)، ج٩، ص٢٧٢.

(٤) هو أبو إسحاق إبراهيم بن إسحاق النَّظَّام البصري، مولى آل الحارث بن عباد الضبعي، المتكلم، شيخ المعتزلة. تكلم في القدر، وانفرد بمسائل، وهو شيخ الجاحظ الذي وثق كثيرًا من آرائه في =

الله تعالى جوهرًا خشيةَ أن يكون جسمًا؟ فهلاَّ قرَّرْتُم أن لا يكون جوهرًا مخافةَ أن يكون عرضًا، والجوهرُ أضعف من العرض؟ فبصق أبو الهذيل في وجهه، فقال النظَّام: قبَّحك الله من شيخ! فما أضعفَ حجتك! [(١)]

وكان الخليفةُ المأمون يقول لأهل ناديه إذا جاروه على كلام: هلاَّ سألتموني لِماذا؟ فإنَّ العلم على المناظرة أثبتُ منه على المهابة. [(٢)]

دامت على ذلك الأمةُ الإسلامية متمتعةً باحترام الأفكار، جريءٌ كلُّ واحد على أن يبوح برأيه، وجريءٌ كلُّ مستمِعٍ على تقويمه بالحق. وإن وقع في خلال ذلك حادثة خلق القرآن، وحادثةٌ صغيرة وقعت بالقدس بين الباطنية وأهل السنة، إلا أنها لأسباب عالية[(٣)] وغلط فاحش لا يسع ذكرُه اليوم.

ولَـمَّا استُخدِمتِ الآراءُ للسياسة، وشاعت المداهنةُ بين الناس، وضعفت الكبراء عن الحجة، يومئذٍ ساد اضطهادُ الأفكار والضغطُ عليها، كي لا تسود على مخالفيها القاصرين الظاهرين في مظاهر العلماء المحققين. نعني بالسياسة ما يقرن سياسة الدول في تصرفاتها وأغراضها بسياسة الأشخاص المسيطرين في هواهم،

= «كتاب الحيوان»، كما رد عليه في بعضها. إليه تُنسب فرقةُ النظامية من المعتزلة. له نظم رائق، وترَسُّلٍ فائق، وتصانيف جمَّة، منها: كتاب «الطفرة» وكتاب «الجواهر والأعراض»، وكتاب «حركات أهل الجنة»، وكتاب «الوعيد»، وكتاب «النبوة». توفِّيَ سنة ٢٣٠هـ في خلافة الواثق. أما العلاف فهو أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبدالله بن مكحول العبدي، المتكلم المشهور. ولد سنة ١٣١ وتوفِّي سنة ٢٣٥هـ. كان شيخ معتزلة البصرة، ومن أكبر علمائهم، وصاحبَ مقالات في مذهبهم، وكانت له مجالسُ ومناظرات مشهودة.

(١) لم أجد هذه القصة في كتب الجاحظ، ولم أهتد إلى مصدرها عند غيره.

(٢) لم أهتد إلى المصدر المنقول منه هذا القول. وقد ساق هذا نفسه صديق المصنف الشيخ محمد الخضر حسين في محاضرة بعنوان «الدهاء في السياسة» ألقاها بنادي الجمعية الإسلامية، ونشرت في مجلة **الهداية الإسلامية** (الجزء السادس من المجلد الخامس، ص٩٤-١٠٠) وهي كذلك في كتابه **محاضرات إسلامية** (ص٩٤).

(٣) لعلها «عادية».

وربما كان القسمُ الثاني أشدَّ على الأفكار لكثرة دواعيه ووفرة منتحليه. وأنواع وجهتهم في هذا الغرض [أربعة]:[1]

١- منهم من يفعل ذلك إبقاءً على منصبه، واستحفاظًا على وجاهته؛ لأنه يخال أن كلَّ مخالفة له في الرأي تُنذِر بثَلِّ عرشه وزلزال أركانِه، والمريضُ كثيرُ الأوهام.

٢- ومنهم الذي يسخط من مخالفة المعتاد، ويرى العادةَ دينًا أو شبهةَ دين، يجب أن لا يتلاعب به الشخص.

٣- ومنهم الذي يتوهم أن الدينَ يخالف احترام الآراء، وهذا إن شئت أن تجعله فرعًا من سابقه وجدته لك أطوعَ من نعلك.

٤- ومنهم الحاسدُ العاجز الذي يحب أن يظهر في مظاهر الكمال بكلمات يلفقها، ويحس في ذكر ذلك لذة ما دام منفردًا بها، فإن شاع ذلك بين الناس تميز من الغيظ. كنتُ أعرف رجلاً ينادي بين الناس باسم النقد للحالة والطعن في الأوضاعِ المعتادة، وربما ترقَّى إلى بعض الشتيمة زمانَ كان يقول ذلك وحده، يحب الشهرة وما يلقاها، ويترصد طريقَها وما يقع بمرآها. كان يومئذٍ مستأثرًا بورقات ينقل منها ما يلغط به، فلما امتدت الأيدي، وانبرت العيونُ إليها، واستوى مع غيره في معرفتها، انصاع يُقبِّح ذلك الحال، ويرى خلَفَه ودعاءهم في ضلال.

مِمَّا يُخَصُّ بالوصاية والاحترام أفكارُ المتقدمين الذين وصلوا بنا إلى حيث ابتدأنا من العلم والمدنية، عوضًا أن نكون في متحرَّكِهم الأول نبتدئ سيرًا بطيئًا. وكما يقال: إن الإنسان ابنُ يومه لا ابنُ أمسه، فهو أيضًا ليس بابنٍ لغده، فمقدارُ فضيلة الرجل ومكان شهرته لا يُنظر فيه إلى غير يومه الذي كان فيه.

---

(١) زيادة اقتضاها السياق.

فلا يغلط لنا كثيرٌ من الناس ينتقصون الأقدمين بمستدرَكاتِ المتأخِّرين، فإنما تُعرف مقاديرُ الرجال بما أوجدوه، لا بما تركوه.(١) ولكن طرق الشهرة لا تختلف، وهي قوة الفكر، ومرتبة العلم، والعمل على تنوير آراء المتعلمين والقارئين، في عقل صحيح، ونية قويمة، ونصح جهير.

وقد استهوى هذا الغلطُ الشيخَ أبا علي ابن سينا رحمه الله حين بالغ في ثنائه على أرسطو حتى قال: «أما أفلاطون الإلهي، فإن كانت بضاعتُه من الحكمة ما وصلنا من كتبه وكلامه، فلقد كانت بضاعتُه من العلم مزجاة.»(٢) وكأنه نسيَ أنه

---

(١) أي ما فاتهم فعله ولم يتيسر لهم تحصيله.

(٢) جاء في آخر كتاب السفسطة من منطق الشفاء في فصل «و» المعنون «فصل في خاتمة الكلام في السوفسطائية وعذر المعلم الأول عن تقصير لو وقع» ما يلي: «قال [أرسطو]: وأما صورة القياس، وصورة قياس قياس، فأمر قد كددنا في طلبه مدةً من العمر حتى استنبطناه. فإن عرض في هذا الفن الواحد تقصير، فلنعذر من يشعر به عند التصفح، ولنقبل المنّة بما أفدناه من الصواب، ولنعلم أن إفادة المبدأ واستخراج قاعدة الصناعة أجلُّ موقعاً وأسمى مرتبةً من البناء عليها، خصوصاً إذا كان المستنبط -مع أنه مخترع مبتدئ- محيطاً بكل الصناعة وقوانينها، لا يذر منها إلا ما [لا] يعتد به. فهذا ما يقوله المعلم الأول. وأما أنا [ابن سينا] فأقول لمعشر المتعلمين والمتأملين للعلوم: تأملوا ما قاله هذا العظيم، ثم اعتبروا أنه هل ورد من بعده إلى هذه الغاية -والمدة قريبة من ألف وثلثمائة وثلاثين سنة- من أخذ عليه أنه قصر، وصدق فيما اعترف به من التقصير، فإنه قصر في كذا؟ وهل نبغ من بعده من زاد عليه في هذا الفن زيادة؟ كلا، بل ما عمله هو التام الكامل والقسمة تقف عليه، وتمنع تعديه إلى غيره. ونحن مع غموض نظرنا -كان أيام انصبابنا على العلم، وانقطاعنا بالكلية إليه، واستعمالنا ذهننا، أذكى وأفرغ لما هو أوجب- قد اعتبرنا، واستقرينا وتصفحنا، فلم نجد للسوفسطائية مذهباً خارجاً عما أورده. فإن كل شيء تفاصيل لبعض الجمل -التي أخذناها منه- ما نحن نرجو أن نستكثر من الدلالة عليه في «اللواحق» حين نرجو أن نكون أفرغ لما هو أوجب. والذي عمله معلمه [أفلاطون]، وسماه كتاب «سوفسطيقا» حاد فيه عن الواجب، وقصر عن الكفاية. أما الحيد فخلطه المنطق بالطبيعي والإلهي، وهذا لضعف تمييز كان فيهم قبل نبوغ هذا العظيم. وأما التقصير فإنه لم يفهم وجهاً للمغالطة إلا الاسم المشترك. وبالحري أن نصدق ونقول: إنه إن كان ذلك الإنسانُ مبلغُه من العلم ما انتهى إلينا منه، فقد كانت بضاعتُه مزجاة، ولم تنضج الحكمةُ في أوانه نضجاً يجنى. ومن يتكلف له العصبية، وليس في يديه من علمه إلا ما هو منقول إلينا، فذلك إما عن حسد لهذا الرجل [أي المعلم الأول أرسطو]، وإما لعامية فيه ترى أن الأقدم =

لولا أفلاطون بكلماته القليلة خوّل لأرسطو أن يبني عليها كثيرًا، لكان أرسطو هو أفلاطون وبضاعته الوافرة كانت مزجاة.[1]

هذا أيها الناشئون على النقد، الباحثون عن الحكمة، نبراسٌ مبين، أقمناه بين أيديكم ليضيء لكم مستقبلاً نيّراً. وعسى إن اهتديتم بضيائه، واحتفظتم عليه من عواصف الأهواء والشبهات، أن تَحْمَدوا غِبَّه، وتسلكوا به طريقَ العقلاء فتصبحوا سُمَراءَهم، والله يضيء آراءَكم بالحكمة.

= زماناً أقدم في الصناعة رتبة، والحق بالعكس». ابن سينا: **منطق الشفا**، ج٥: **السفسطة**، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني ومراجعة إبراهيم مدكور (قم: ذوي القربى، ١٤٢٨/ ٢٠٠٠)، ص١١٣-١١٥.

(١) وقد علق القطب الشيرازي على كلام ابن سينا في شأن أفلاطون بقوله: «ولو أنصف أبو علي، لعلم أن الأصول التي بسطها أرسطوطاليس مأخوذة عن أفلاطن، وأنه ما كان - والعلم عند الله - عاجزًا عن ذلك، وإنما عاقه [عن] ذلك شُغل القلب بالأمور الكشفية الجليلة والذوقية الجميلة التي هي الحكمة بالحقيقة.» شيرازي، قطب الدين: **شرح حكمة الإشراق**، تحقيق عبدالله نوراني ومهدي محقق (تهران: أنجمن آثار ومفاخر فرهنگى، ٢٠٠٥)، ص٢٠.

العلم عند الله[(١)(٢)]

تحصيله:

﴿ ۞ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾ ﴾ [التوبة:١٢٢].

عَذَر الله تعالى المؤمنين في قعود فريقٍ منهم عن طلب العلم، ولقاء الرسول ﷺ، لِـمَا علم مِمَّا سنّه في ناموس الكون أنه لا يستقم نظامُه إذا اتحدت غايةُ أهله في أعمالهم كيفما بلغت من الشرف.

وحسبُك من شرف العلم اتفاقُ العقلاء وغيرهم أنَّه أعلى صفة يتحلى بها البشر، وأسمى غاية يقصدها الناس، وصل ذلك إلى حد أن عَرَفَتْه العامة في أسواقها، وتهافتت على الاتسام بميسمه والتعوذ من ضده؛ ولكن مع ذلك لو اقتصروا عليه لفسد نظام الكون كما لو اقتصروا على غيره، فأمرهم أن تنفر من كل فرقة منهم طائفةٌ لتحصيل العلم والتفقه بالدين؛ لأنَّ العلم لا يستقيم بدونه، ولأن وجود العلماء من بين الفرق تنبيهٌ لها ونبراسٌ ينوس[(٣)] بين يدي صنعها في ظلمات الشك.

هب أنها وصلتْ من السقوط إلى حد أن كانت في صمم عن تلقي نصائحهم، فإنها لا تعدم في ضمن ذلك شعورَها بحقائق الأشياء وصَد الباطل منها عن الحق،

---

(١) **السعادة العظمى**، المجلد ١، العدد ٤، ١٦ صفر ١٣٢٢هـ (ص٣٣-٣٩).

(٢) نريد بالعندية عندية الاهتمام والاعتبار، لا عندية الاستواء والاستقرار. - المصنف.

(٣) النوس والنوسان: التذبذب. وناس الإبل: ساقها، وأناسه: حرّكه. ونوّس بالمكان تنويسًا: أقام. هذا ولم يستبن لي الوجهُ في استخدام فعل ينوس مع لفظتي نبراس وصنع، وربما حصل تصحيف في الكلام.

سواء رضيَها أم أسخطها. ولا مريةَ أن إتيانَ الشيء بعد العلم بحاله أدعى للدوام عليه إن كان خَيْرًا، وأقربُ إلى الانكفاف والتقهقر عنه في حال سخافته وكراهته التي تنطبع في النفس مع العلم بحاله، مهما غولطت تلك النفسُ في انطباعه، أو عرضت سُحبُ وهمها لستر شعاعه.

المقدم منه والمتعين:

الغاية التي حض الله تعالى عليها الناس بلولا المتلوة بالفعل هي الفقه في الدين، والفقه إدراكُ الأشياء الخفية، وهو بهذا المعنى بابُ الحكمة، أو هو الحكمة نفسها. ولذا نرى الله تعالى ينفي عن أقوام الفقه في مواضع الخفاء، نحو ما قال: ﴿وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء:٤٤]، فهو تمهيدٌ للعذر في الجملة، وينفي عن آخرين العلم في مواضع الظهور نحو «لا يعلمون»، وفرق مابين العلم والفقه.

كان الله تعالى -ولا يزال- حريصًا على المؤمنين أن يتلقوا الدينَ بفهم لخفاياه وأسراره، فأوصاهم في غير موضع بالفهم والاستنباط والعلم، مرة بالتصريح وأخرى بالإشارة، حتى بترك البيان في مواضع. وذلك أرشدنا إلى أن الغايةَ المطلوبة من العلم -كيفما كان- هي الوصولُ إلى معرفة الأشياء على ما هي عليه، بحيث لا يحتمل نقيضًا، ولا يؤثر فيه تشكيكُ المشكِّكين، ولا اعتراضُ أو سخطُ الواهمين.

سنَّ الله تعالى النفرَ في طلب العلم، والعلم وإن كان ربما وُجد في فسطاطك بل في بيتك، فقد كان النفر والرحلة من أكبر ما يفيد قوتَه وكمالَه. وبمقدار الرحلة إليه تحصل غاياتٌ شريفة من معانيه؛ لأن التعلمَ باعتبار المغبَّة يؤول إلى توسيع الرأي وقوته، ليكون رائدَ نفسه بنفسه. والعملُ الذي هو موجِبُ رسوخ الملكات في أصحابها ونموِّها في جانب العلم والرأي، هو ملاقاةُ الآراء وتقادحُها، حتى قيل: «ما بين الرأيين رأي».

انظر إلى رجلٍ يقرأ في بيته ما يقرأ الناس،كيف لا تجده على كمال نحو ما تجد المتعلم بالدروس العامة؛ لِمَا يلقاه من مقادحة الأفكار ومبادلة الآراء. وفي ذلك

دربةٌ عقلية طبيعة تحصل بتدرّج وخفاء حتى تنموَ الملكةُ العقلية وتعتاد بالعمل والتيقظ؛ إذ التشاورُ الفكري والتبادل النظري يجعل جليسَك منبِّهًا لغفلتك عند حصولها، كما يجعلك له منبِّهًا، حتى يصير التنبُّه إلى الحقائق سجيَّة لك متى كنت مجبولاً على التهيؤ لذلك، والرحلة بعد ذلك تفيد [تيقظًا] (١) أكبر.

ولو ذهبت تعد الأفراد الذين سموا برسوخ القدم إلى مرتقى راق في قوة الرأي، لرأيت فيهم من الراحلين أكثر مما ترى في غيرهم؛ وما وصلت قرطبةُ بعلمائها إلى تلك الغاية إلا بالرحلة. ولعلك تذكر الباجي، والأصيلي، وأبا بكر ابن العربي، وبقيَّ بن مخلد، ومنذرًا بن سعيد البلوطي، وعبدالملك بن حبيب و[غيرهم]. (٢)

---

(١) زيادة اقتضاها السياق ليتم مساق الكلام.

(٢) جاء بعد الواو هنا فراغ منقوط، ولعل الأقرب إلى المراد منه العبارة التي وضعناها بين حاصرتين. وبقي بن مخلد هو أبو عبد الرحمن بقي بن مخلد بن يزيد، الإمام، الحافظ، شيخ الإسلام، الأندلسي القرطبي. ولد في حدود سنة ٢٠٠هـ أو قبلها بقليل. طلب العلم في الأندلس، ورحل إلى المشرق في سبيل ذلك. سمع من كثيرين، منهم يحيى بن يحيى الليثي، ويحيى بن عبدالله بن بكير، ومحمد ابن عيسى الأعشى، وأبو مصعب الزهري، وصفوان بن صالح، وإبراهيم بن المنذر الحزامي، وأحمد بن حنبل - سمع منه مسائل وفوائد. ومنهم أبو بكر بن أبي شيبة، وجبارة بن المغلس، ويحيى بشر الحريري، وسويد بن سعيد، وهدبة بن خالد، ومحمد بن رمح، ومحمد بن أبان الواسطي، وحرملة بن يحيى، وإسماعيل بن عبيد الحراني، وعيسى بن حماد زغبة، وسحنون بن سعيد الفقيه، وهريم بن عبدالأعلى، ومنجاب بن الحارث، وعثمان بن أبي شيبة، وعبيدالله القواريري، وأبو كريب. وعني في رحلته بالحديث والرواية عناية فائقة، فعاد إلى الأندلس بعلم جم غزير. وبه وبمحمد بن وضاح صارت الجزيرة الخضراء دار حديث، ويقال إن عدة مشيخته الذين حمل عنهم مئتان وأربعة وثمانون رجلا. حدث عنه ابنه أحمد، وأيوب بن سليمان المري، وأحمد بن عبدالله الأموي، وأسلم بن عبدالعزيز، ومحمد بن وزير، ومحمد بن عمر لبابة، والحسن ابن سعد الكناني، وعبدالله بن يونس المرادي القبري، وعبد الواحد بن حمدون، وهشام الوليد الغافقي، وآخرون. كان إمامًا مجتهدًا صالحًا، ربانيًّا صادقًا مخلصًا، رأسًا في العلم والعمل، عديم المثل، منقطع القرين، يفتي بالأثر، ولا يقلد أحداً. وقد تفقه بإفريقية على سحنون بن سعيد صاحب المدونة. من مصنفاته «التفسير» و«المسند». توفي بقي بن مخلد سنة ٢٧٦هـ. أما **البلوطي** فهو أبو الحكم منذر بن سعيد البلوطي الأندلسي، قاضي الجماعة بقرطبة، ينسب إلى قبيلة يقال لها كزنة، وهو من موضع قريب من قرطبة يقال له «فحص البلوط». كان فقيهًا محققًا، وخطيبًا =

خطته:

خصَّ الله تعالى الفقهَ في الدين من بين العلوم كلها؛ لأنه يومئذ واليوم أكبرُ شيء تحتاج له الأمة، إذ لا يكون لها أن تعرف كنهَ شرعها الذي هو مستودع آدابها، وتعليماتها القانونية، والأخلاقية وملاك تقدمها إلا به. وذلك ينبغي أن يكون الفرضَ الأول من تعليم المسلمين في أي زمان وأي مدرسة، وبدونه لا يستقيم لهم أمرٌ كما لم يستقم.

ثم لـمَّا آل أمرُ العلم إلى قضاء الحاجة منه، وكان تعليم الأمة في كل زمان على مقدار حاجتها، وربما تزيد على علم الدين، فمن المتعيِّنِ عليها أو على مَنْ يدبر أمر تعليمها من سادتها وكبرائها الحكماء أن تضم إليه ما تحتاجه، سواء في ذلك مبادئ الدين وهي علوم العربية: اللغة والنحو والبيان التي لا يمكن لغير العربي بالسجية أن يصل إلى معنى الفقه في الدين بدونها، أم غيرها من العلوم التي يتوقف عليها كمالُها.

فالحاجةُ هي مقدر العلوم، وهي شيء واحد ينطبق على كل زمان؛ عنيت بالحاجة أن يتوقف تقدمُ الأمة، ويتقلص ظلُّها، ولا يمكنها مزاحمةُ غيرها من الأمم في خوض لجة الحياة بدون ما احتاجت إليه. فذلك العلمُ الذي يُطلب منها في مرتبة فرض الكفاية، وهذا في كل زمان يتحول مع المحافظة على الأصل الذي نص الله

= بليغًا مفوهًا، له اليوم المشهور الذي ملأ فيه الآذان، وبهر العقول، وذلك أن المستنصر بالله كان مشغوفًا بأبي علي القالي، يؤهله لكل مهم، فلما ورد رسول الروم أمره أن يقوم خطيبًا على العادة الجارية، فلما شاهد أبو علي الجمع العظيم جبن فلم تحمله رجلاه، ولا ساعده لسانه، وفطن له منذر ابن سعيد، فوثب في الحال، وقام مقامه وارتجل خطبة بديعة، فأبهت الخلق، وأنشد في آخرها لنفسه:

هَـذَا المَقَـامُ الَّـذِي مَـا عَابَـهُ فَنَـدٌ ... لَكِـنَّ صَـاحِبَهُ أَزْرَى بِـهِ الْبَلَـدُ
لَـوْ كُنْـتُ فِـيهِمْ غَرِيبًـا كُنْـتُ مُطَّرَفًـا ... لَكِنَّنِـي مِـنْهُمُ فَاغْتَـالَنِي النَّكَـدُ
لَـوْلاَ الخِلاَفَـةُ أَبْقَـى اللهُ بَهْجَتَهَـا ... مَـا كُنْـتُ أَبْقَـى بِـأَرْضٍ مَـا بِهَـا أَحَـدُ

المقري التلمساني، أحمد بن محمد: **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٤٠٨/ ١٩٨٨)،ج١، ص٣٦٤-٤٦٥ و٣٦٨-٣٧٤.

عليه، وهو الذي لا يتحول إلا متى تحولت الأمة كلها.[(١)] والحكيم قديرٌ على أن يشرح هذا في دروس، أو مقالات فائضة يتبع بعضُها بعضاً.

نعيمه والغاية القصوى منه:

نبَّه الله تعالى على أن فائدة المتعلم من علمه أمران مهمان:

أحدهما: تفقهه في نفسه الذي يرفع عنه رجسَ الجهالة، ويذيقه حلاوة الإدراك، ويخفف همه، ويعمر وقته، ويجيد عمله.

وثانيها: وهي الغاية العامة والمصلحة الشاملة، إنذارُ قومه وأمته الداخل تحت عموم قوله تعالى: ﴿وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْحَقِّ﴾ [العصر:٣]، وقول رسوله: «الدين النصيحة». [قلنا: لِمَنْ؟ قال:] «لله، [ولكتابه]، ورسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم».[(٢)]

إنذارُ القوم هو أن يبلغ لهم أمانة الله تعالى مما علمه على ما هو معتقد غير مداهن في ذلك، لاستجلاب بشاشة الكبراء، أو قضاء مألوف العامة. بل الذي أوجبه الله تعالى أن ينذرهم بما علمه على ما اعتقده سواء أَرْضَى الأمةَ أم أسخطها، متذكرًا في ذلك قولَ رسوله الأمين في خطبة حجة الوداع: «ألا هل بلغت! اللهم فاشهد»، يكررها المرات.[(٣)]

---

(١) هي تلك العلوم الأساسية التي تحفظ على الأمة كينونتها الثقافية وتوجه مسيرتها الحضارية وتحدد هوية أبنائها وتشكل الشخصية القاعدية لأجيالها المتعاقبة، وهي العلوم التي تدور في مجملها حول مسائل العقيدة والقيم والرؤية الكلية للكون والحياة والإنسان وعلاقته بالأبعاد والمستويات المختلفة للوجود التي ترتكز إلى وجود الله وتوحيده بوصفه خالق الكون وصاحب الأمر.

(٢) **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان»، الحديث٥٥، ص٤٤؛ **سنن الترمذي**، «كتاب البر والصلة»، الحديث١٩٢٥، ص٤٧٢. وقد جعل البخاري لفظ الحديث ترجمة لأحد الأبواب فقال: «باب قول النبي ﷺ: الدين النصيحة لله ولرسوله ولأمة المسلمين وعامتهم». **صحيح البخاري**، «كتاب الإيمان»، ص١٣. وما بين حاصرتين لم يورده المصنف.

(٣) **صحيح البخاري**، «كتاب المغازي»، الأحاديث٤٤٠٣-٤٤٠٦، ص٧٤٧؛ ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج٢/ ٤، ص١٩١.

أما التصميم في الرأي فهو الذي يُفْشل المكابرين، ويركد ريح الحاسدين، والعاقبة بعدُ للمتقين. قال الله تعالى: ﴿فَمَا وَهَنُواْ لِمَآ أَصَابَهُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران:١٤٦]. لسنا نطالبه أن يعض بالنواجذ على رأيه وإن كان خطأ؛ لأن هذه صفة المكابرة التي نتبرأ منها، والمجاحدة التي جاء الدين لإزالتها من نفوس الناس، ولكنا نرغب أن لا يرجع إلاَّ إلى العلماء الحقيقيين، متى أرجعوه بالدليل.

ولا عليه أن لا تتقبل الأمةُ نصحَه وعلمه؛ فييأس من غاية سعيه، ويستَأْيِس أن قد خاب أملُه، ويرى أن لم تبقَ فائدةٌ في تذكير قومٍ كالأنعام أو هم أضل سبيلاً، فموافقتُهم أولَى من مخالفتهم. يتأول أن الله ما أمر بالمجاهرة بالحق إلا لتحصل الغاية منها؛ فإذ قد انعدمت الغاية، كان الواجب أن نسعى في مرضاة قومنا، فنحصل -في الأقل- على لذة المصافاة، هذا هو سوء التأويل. إنَّ الإنذار بالحق يقذف في قلوب المنذرين علمًا إن خالفوه أصيب هواهم بالمرار من النكد، أو شكًّا يكشفه لهم ريب الزمان.

وتكرُّرُ الإنذار إن لَم ينفث في قلوب المنذرين ما أُمل منهم لا يعدم أن يصدر عن ازدواجه نشءٌ ربما يطبق تكاثفه المترقب جوَّ العقول ويمطر من مزنه على أرض قلوبهم الميتة، وليذكر ما أوصى الله به رسوله: ﴿إِنۡ عَلَيۡكَ إِلَّا ٱلۡبَلَٰغُۗ﴾ [الشورى:٤٨]، وقوله: ﴿۞ لَّيۡسَ عَلَيۡكَ هُدَىٰهُمۡ﴾ [البقرة:٢٧٢]، وقوله: ﴿وَذَكِّرۡ فَإِنَّ ٱلذِّكۡرَىٰ تَنفَعُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴿٥٥﴾﴾ [الذاريات:٥٥]، [وقوله]: ﴿فَٱصۡدَعۡ بِمَا تُؤۡمَرُ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴿٩٤﴾ إِنَّا كَفَيۡنَٰكَ ٱلۡمُسۡتَهۡزِءِينَ ﴿٩٥﴾﴾ [الحجر:٩٤-٩٥]، [وقوله]: ﴿وَلَقَدۡ نَعۡلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدۡرُكَ بِمَا يَقُولُونَ ﴿٩٧﴾﴾ [الحجر:٩٧].

نظرًا لهذا المعنى حين علم الله تعالى عسرَ تحول الناس عن إلْفِهِمْ، وانقلابهم عن جهلهم، وشدة استمساكهم بضلالهم، ما حقق لنا سبحانه حصولَ الغاية، وهو أعلم بالحال، ولكنه جعلها في موضع الرجاء لا في موضع اليقين، فقال: ﴿لعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.

فإن قال قائل: من الذين يستمعون إلينا إذا كان العلم كمالاً، واشتاقت النفوس إليه، وأراد كلُّ أحد أن يضرب بسهمه فيه، حين يعلم بما وصفت حاله قبل من الرجس وسوء القصد، فبأي وسيلة يمكن أن نكشف عنها هذا الرجس مع قضاء حق الكون من اختلاف الآيات والأعمال؟ وكيف نستطيع أن نجعل العلماء صانعين سواء كنَّا مدبري أمرَ الأمة أم بالأقل أمرَ أنفسنا وأبنائنا ومَنْ يهمنا الأمرُ بحالهم من أصفيائنا؟!

فجوابنا أن طريقة ذلك أن يسعى معلموهم في ثلاثة أمور إن تمت لهم.

الأمر الأول: أن يقذفوا في قلوب الأمة جمعاء الإقناعَ بمبدإ واحد، وهو الشعور بأن تقدم أيِّ صناعة يتوقف على إتقان علم تلك الصناعة، وتنوُّرِ عقل صاحبها. فإتقانُ علمها شيء ثانٍ، وهو أن يمارس قواعدها، سواء كانت ممارسةً مدرسية كلية أم تجريبية جزئية تفيد الاطلاعَ على غوامض تلك المهنة. وتوسيعُ عقل الصانع وتنوره هو المرتبة الأولى، وذلك إعدادٌ من الله. غير أن الناس قادرون أن يسعوا فيه بوجه الجملة، من حيث إن الله أعدَّ كلَّ إنسان بما هو إنسان لتلقِّي الكمال والنقصان بحسب همته. وذلك بالأمرين التاليين، وعن ازدواج هذين تتولد ملكةُ الاختراع في سائر الأشياء.

الأمر الثاني: تعميمُ التعليم بين سائر أفراد الأمة، وجبرُ الناس عليه، لا بإخراج التلميذ من بيته إلى المدرسة كرهًا، ولكن باتفاق الأمة مع كبرائها على أن لا يُعتدَّ بأي رجل لم يكن مستكملاً للتعليم الابتدائي الذي يجب أن يشترك فيه سائرُ الأمة، فيلزّ الأب أو الابن في قرن هذا التكليف متى علم توقف مستقبله على التعليم.

أما تنشيط الكبراء وتعضيدهم للنابغين من أهل النشأة العلمية، فهو الباعثُ الأكبر على المسابقة في حلبة النظر. ولكنه -ويا للأسف- شيء لا ينشأ إلاَّ عن معرفة مقدار كدِّ الأفكار. وكفى بلذة العلم منشطًا لأصحابه، وشاغلاً للقلب عن اطراحه دون عناية أمته واغترابه.

الأمر الثالث: أن يصلوا بتعميم التعليم إلى مبادئ العلوم المحتاج إليها، والتعود على النقد والمَيْزِ بقدر حاجة العامة، مع إبقاء مسلك تناجي منه الخطابةُ نفوسَهم، كي لا تنقطع منهم حاجةُ الإقناع في الأمور العامة، وأن ينهَجُوا أسهلَ طريقٍ لإيصالهم إلى غاية ذوق حلاوة العلم في الجملة.

وينجم عن ذلك مصلحتان:

إحداهما: تَمتُّع الجميع بالعلم، وتيقظ البصائر من سِنَة الوهم والجهل، فيكونوا أهلاً لإدارة أمورهم، وإدراك مصلحة جمهورهم.

وثانيتهما: أن يقدروا العلماء حقَّ قدرهم، ويشعروا بحاجتهم إلى تسليم أمر تربيتهم وإصلاح آدابهم وعلومهم وكتبهم إليهم، مع الانقياد إلى أوامرهم وجعلهم ولاةَ أمرهم ومشورتهم، حتى تكون الأمةُ بوجود العالم الحكيم فيها حكماء، ويكون ما تراه من مصالحهم وفوائدهم سريعَ الانطباع في نفوسهم، فيسهل عليهم مطالبةُ الحكام منهم بتقويم أمورهم.

وبذلك يرقب الحاكمُ الأمةَ ويخشاها، وتأمن من اللهو عن مصالحها باتباع هواها، ويُكشف عن العلماء عذابُ محاولة إصلاحها، واصطياد هداها.

مسألة خفية من مباحث الفلسفة الإسلامية: وحدة الوجود(١)

ترى في كلام فلسفة الصوفية والمتشبهين بهم تردادَ هذه العبارة: عبارة «وحدة الوجود». وأحسب أن أكثر مَنْ يكتبها بقلمه، أو يلوكها بفمه، لا يغوص في حقيقتها إلا عن ثماد، أو يرتمي برواحل فهمه في كل واد. وقد ذاكَرَنِي فيها بعض الأعزة، فرأيته محبًّا لبيان حقيقتها، وله شيْمٌ(٢) نحو موقع بريقها، قائلاً إنه تطلب مراجعتَها فلم يُلف مَنْ حققها. ولقد صدق فيما وصف، فإنِّي أيضًا لم أر مَنْ شفَى فيه غليلَ الطالب بما كشف، لذلك كتبت له هذه الورقات، وعسى أن تكون مُسيغةً لأفهام متعطشة وأخرى شَرِقَات.

إن للوجود حقيقةً متقررةً في نفس الأمر، وهي أمرٌ زائد على ماهية الشيء الموجود، إلا أنها لازمٌ بَيِّن لماهية الموجود، فكلُّ شيءٍ موجود فله وجود، ولولا وجودُه لم يكن موجوداً. فالوجود أمر متحقِّقٌ في نفسه؛ لأن ثبوتَ الوجود للماهية الموجودة فرعُ ثبوتِه في نفسه، فالوجود مع كونه ثابتًا للموجودات هو حقيقةٌ مطلقة جامعة لكل شيء، بناءً على أن الشيء لا يُطلق إلا على الموجود. (٣)

---

(١) الهداية الإسلامية، المجلد ١٠، الجزء ٩، ربيع الأول ١٣٥٧/ مايو ١٩٣٨ (ص٥١٧-٥٢٢).

(٢) تطلع مع ترقب.

(٣) قال عضد الدين الإيجي وشارحُه الشريف الجرجاني في مبحث «المعدوم شيء أم لا» توضيحًا لهذه المسألة: «(فقال غير أبي الحسين البصري وأبي الهذيل العلاف) والكعبي ومتبعيه (من البغداديين من المعتزلة إن المعدوم الممكن شيء)؛ أي ثابت متقرر في الخارج منفك عن صفة الوجود». ثم قال بعد بيان الأساس الذي بنى عليه هولاء قولَهم بشيئية المعدوم: «(ومنعه [أي كون المعدوم شيئًا] =

فمعنى كونها حقيقةً أنها مفهومٌ كلّي؛ أي كلّي منطقي، ومعنى كونها مطلقةً أنها غيرُ متوقِّفةِ التعقل على تعقُّل حقيقةٍ أخرى، ومعنى كونها جامعةً لكل شيء أن كلَّ شيء (وهو الموجود) تتحقق معه هذه الحقيقة. فالموجود يتوقف تعقُّلُه من حيث إنه موجودٌ على تعقل حقيقة الوجود، والموجود عند وجوده تتحقق ماهيةُ الوجود؛ أي لا يصير الوجود كليًّا طبيعيًّا[1] إلا عند تحقُّق الموجودات التي هي أشخاصُه، كما هو شأنُ وجود الكلِّ الطبيعي؛ بمعنى وجود أشخاصه. وعلى هذا فوجودُ الشيء ليس عينَ الشيء.

ثم إن الوجودَ بمعناه الأصلي - أي مفهومه - لا تفاوتَ فيه؛ لأن حقيقته غيرُ ملاحَظٍ فيها العوارض. فالممكن موجود، والواجب موجود، ولا تفاوتَ بينهما في نفس الوجود بمعنى الثبوت المطلق، وهو الحقيقة الجامعة للأفراد. قال ابن سينا: «إطلاقُ الوجود على الواجب وعلى الممكن بحسب مفهوم واحد مشترك بينهما، وامتياز وجود الواجب بعدم عروضه للماهية ووجود الممكن بعروضه وصف عارض لماهيته»؛[2] أي ماهية الوجود.

= الأشاعرة مطلقًا)؛ أي في المعدوم الممكن والممتنع جميعًا، فقالوا: المعدوم الممكن ليس بشيء كالمعدوم الممتنع (لأن الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعُه رفعها)؛ أي رفع الوجود رفع الحقيقة، فلو تقررت الماهيةُ في العدم منفكة عن الوجود لكانت موجودة معدومة معًا، فلا يمكنهم القول بأن المعدوم شيء. (وبه) أي بما ذهب إليه الأشاعرة (قال الحكماء) أيضًا، (فإن الماهية) الممكنة وإن كان وجودها زائدًا على ذاتها (لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجي أو الذهني)، يعني أنها إذا كانت متقررة متحققة فهي موجودة بأحد الوجودين؛ لأن تقررَها وتحققها عينُ وجودها»، وذلك لأن «الشيئية عندهم تساوق الوجود.» الجرجاني: **شرح المواقف**، ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، نشرة بعناية محمود عمر الدمياطي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩/١٩٩٨)، ج١/ ٢، ص١٩٠-١٩٢. وانظر تفصيلَ رأي الحكماء في المسألة في ابن سينا: **الإلهيات من الشفاء**، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد وتصدير إبراهيم مدكور (قم: منشورات ذوي القربى، ١٤٢٨)، ص٣٠-٣٦.

(١) الكلّي الطبيعي هو معروضُ المفهوم الكلّي، والمفهوم الكلّي يُسمَّى الكلّي المنطقي. - المصنف.

(٢) لم أتمكن من الوقوف على هذا الكلام المنسوب للشيخ الرئيس، لا في الإشارات والتنبيهات، ولا في النجاة، ولا في إلهيات الشفاء، ولا في كتاب التعليقات، ولا في كتاب المباحثات، ولا في غيرها مما =

فبهذا الاعتبار يصحُّ أن نُطلق وحدةَ الوجود على معنى كون ماهية الوجود حقيقة واحدة غير متفاوتة في الماهية، وإنما تتفاوتُ في صدقها على أفرادها. ولذلك قال صاحب «المواقف» في مبحث الوحدة والكثرة: «إن الوحدة تساوق الوجود، فكلُّ موجود له وحدةٌ حتى الكثير».(١) هذا رأيُ الحكماء في الوجود.

أما المتكلِّمون فالذي سلكه الشيخ أبو الحسن الأشعري رحمه الله أن الوجود من الحقائق الاعتبارية غير الوجودية؛ لأنه لا تحققَ له في الخارج إلا تبعًا لتحقق الموجودات. والأمور الاعتبارية عنده ليست من الأمور الوجودية، بل هي من العدمية. ولذلك قال الأشعري: إن الوجود هو عين الموجود. ومعنى ذلك أن الوجودَ ومعروضَه -وهو الموجود- ليس لهما هويتان متغايرتان تقوم إحداهما بالأخرى، مثل السواد والجسم. بل الماهيةُ إذا كانت فكونُها هو وجودُها، لكنهما متغايران في التعقل؛ بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الماهيةَ دون الوجود، وبالعكس، فلا يكون الوجود زائدًا إلا في العقل.

وتفرع عن ذلك أنه قال: إن إطلاق الوجود على واجب الوجود وعلى ممكن الوجود ليس بحسب مفهوم واحد، بل بحسب مفهومين مختلفين، اعتدادًا بالعوارض العارضة للوجود بحسب حالة الموجود. فوجودُ الواجب يفوت وجودَ الممكن بسبب تنزُّه وجودِ الواجب عن قيد اكتناف العدم به مبدأ ونهايةً، ووجودُ بعض الحوادث التي لا آخر لها كالأرواح وأهل الجنة يفوتُ وجود بعض الحوادث التي لها آخر، كموجودات هذا العالم. فعلى هذه الطريقة ليس للوجود وحدة.(٢)

= أمكنني مراجعته من مصنفاته. هذا وانظر تحليلاً ضافيًا لمسألة الوجود في فلسفة ابن سينا في: آل ياسين، جعفر: **فيلسوف عالم: دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي** (بيروت: دار الأندلس، ط١، ١٤٠٤/ ١٩٨٤)، ص٢١٨-٢٣٠.

(١) الإيجي، عبدالرحمن بن أحمد: **المواقف في علم الكلام** (بيروت: عالم الكتب، بدون تاريخ)، ص٧٨؛ الجرجاني: **شرح المواقف**، ج٢/ ٤، ص٢١.

(٢) قال التفتازاني: «المنقول عن الشيخ أبي الحسن الأشعري أن وجود كل شيء عينُ ذاته، وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الموجودات، بل الاشتراك لفظي. والجمهور على أن له مفهومًا =

= واحدًا مشتَرَكًا بين الموجودات، إلا أنه عند المتكلمين حقيقةٌ واحدة تختلف بالقيود والإضافات، حتى إن وجود الواجب هو كونُه في الأعيان.» **شرح المقاصد**، ج١، ص١٥٢ (وقد وقع تصحيف من مُعِدِّ هذه النشرة إذ جاء فيها «غير ذاته»، والصحيح ما أثبتناه). وقبله استقصى الرازي المذاهبَ في مسأله عينية الوجود وإشكالية العلاقة بين الوجود والماهية وقررها على النحو الآتي: «إنه من المعلوم بالضرورة أنا نصف واجبَ الوجود لذاته بأنه موجود، ونصف أيضًا ممكن الوجود لذاته بأنه موجود. فنقول: إما أن يكون وقوع لفظ الوجود على هذين القسمين بحسب مفهوم مشترك بين هذين القسمين، وإما أن لا يكون كذلك، بل يكون بحسب الاشتراك اللفظي فقط. فإذا كان الحق هو القسم الأول، فنقول: هذا القسم ينقسم إلى قسمين آخرين، وذلك لأن ذلك المفهوم المسمى بالوجود إما أن يقال إنه في حق واجب الوجود مقارنٌ لماهية أخرى، ويكون هذا الوجودُ صفةً لتلك الماهية ولاحقًا من لواحقها، وإما أن يقال إنه أمرٌ قائمٌ بنفسه، مستقلٌّ بذاته، من غير أن يكون صفة لشيء من الماهيات، ومن غير أن يكون عارضًا لشيء من الحقائق. فيثبت أن القول في وجود الله تعالى لا يمكن أن يخرج عن هذه الأقسام الثلاثة. **فالأول**: قولُ مَنْ يقول لفظ الموجود الواقع على الواجب لذاته وعلى الممكن لذاته لا يفيد مفهومًا واحدًا مشتركًا فيه بين القسمين، بل هو بحسب الاشتراك اللفظي فقط. **والثاني**: قولُ مَنْ يقول لفظ الموجود بفيد مفهومًا واحدًا، إلا أنه في حق واجب الوجود لذاته وجود مجرد، أعني أنه وجود بشرط كونه غير عارض لشيء من الماهيات، بل يكون وجودًا قائمًا بنفسه. وبهذا التقدير يكون وجود الله تعالى نفس حقيقته. **والثالث**: قولُ مَنْ يقول إن الوجود صفة من صفات حقيقة الله تعالى، ونعت من نعوت ماهيته، وبهذا التقدير فوجود الله غير ماهيته. وهذه الأقوال الثلاثة قد ذهب إلى كل واحدٍ منها عالم من الناس. **فالأول**: قولُ طائفةٍ عظيمة من المتكلمين،كأبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري. **والثاني**: هو القول الذي اختاره أبو علي بن سينا في جميع كتبه. **والثالث**: قول طائفة عظيمة من المتكلمين، وهو الذي نصرناه في أكثر كتبنا.» الرازي، فخر الدين محمد بن عمر: **المطالب العالية في علم الإلهيات والطبيعيات**، ج١/ ١، ص١٦٩؛ وقارن بكلامه في: **المباحث المشرقية من العلم الإلهي**، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤١٠/ ١٩٩٠)، ج١، ص٩٧-١٣٨؛ وانظر كذلك الآمدي: **أبكار الأفكار**، ج١، ص٢٦٠-٢٦١؛ الجرجاني: **شرح المواقف**، ج١/ ٢، ص١٥٢-١٥٥. وانظر مناقشة ابن تيمية للمسألة في: **الرسالة الصفدية**، ص٥٢٥-٥٤٧. وقال أبو البركات البغدادي بعد الكلام على الموجودات في الأعيان وأن الموجود منها إما أن يكون موجودًا بذاته وعن ذاته، وإما أن يكون وجوده وجب عن غيره ولم يجب له بذاته: «فإن قيل: فالوجود الذي هو صفة كل موجود من الموجودات الكثيرة الدائمة والزائلة أهو هذا الوجود البسيط الواجب بذاته أم غيره؟ فإن كان هو فكيف يكون الموجود المجرد الدائم الواجب بذاته صفة لغيره من الموجودات الواجبة الوجود وغير الواجبة الوجود والدائمة وغير الدائمة؟ وإن لم يكن هو وجود الموجودات الأخرى فالموجودات الأخرى غير موجودة ولا =

ويشبه أن يكون الخلافُ بين الأشعري والحكماء قريبًا من الخلاف اللفظي؛ لأنه ناشئٌ عن اختلاف الاصطلاح في تفسير الوجودي وفي تفسير الزائد، وليس هذا موضعَ تحقيقه، فنكتفي بالإشارة إليه. على أن هاتين المسألتين مما لا يؤثر في العقيدة، نلتزم فيها اتباعَ الأشعري رحمه الله، الذي جعلناه قدوتنا في أصول الاعتقاد، وقد خالفه في هاتين المسألتين كثير من أصحابه.

فلما نظر بعضُ الصوفية في كتب الحكماء والكلام، اختاروا طريقةً ثالثة هي مزيج من الطريقتين، وذلك أنهم أثبتوا وحدةَ الوجود؛ أي أخذوا بقول الحكماء في أن الوجود حقيقةٌ متحدة مستقلة عن حقيقة الموجود من حيث إنه موجود؛ أي أن وجود الشيء ليس عينَ ذلك الشيء. فارتقى بعضُهم -عن غلوّ أو عن سوء تحقيق- فجعلوا أو توهموا أن مظاهرَ الوجود غيرُ متمايزة بالعوارض. وحيث كان التمايزُ بالعوارض مُدْرَكًا بالضرورة ولا مندوحةَ لعاقل عن الجزم به، أبَوْا أن يعتبروه لئلاَّ

= موجود غير هذا الواحد، فكيف تكون الموجودات غير موجودة أي غير متصفة بالوجود؟ فكيف يصح هذا النظر ويتحقق هذا المعنى؟ كان الجواب المحقق عن ذلك هو أن لفظة الوجود والموجود المقول على هذا الوجود الأول البسيط المعنى والهوية وعلى الوجود الذي هو ماهية ولها وجودٌ تتصف به، إنما يقال بالاشترك، فلا موجود على الحقيقة وبهذا المعنى إلا هو. وأما الموجود الذي وجوده صفة حاصلة لماهيته بغيره، فمعنى وجوده هو علاقته بهذا الموجود ونسبته إليه ومعيَّته وإضافته إلى هذا الأول، فهذا نوعٌ من التوحيد لا يُعقل في شيء من الآحاد إلا في هذا الواحد الذي هو الموجود الأول... فالوجود الذي تتصف به الموجودات المعلولة ويقال لها به إنها موجودة، غيرُ هذا الوجود القائم بذاته الذي معنى الصفة لموصوف بها، أعني الوجود والموجود واحد، ولفظة الوجود والموجود تقال عليهما باشتراك الاسم.» البغدادي، أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكا: **الكتاب المعتبر في الحكمة** (جبيل/ لبنان: دار ومكتبة بيبليون، ٢٠٠٧، تصوير عن الطبعة الأولى الصادرة عن دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن بعناية سليمان الندوي، ١٣٥٨هـ)، ج٣، ص٢١ و٦٤-٦٥. وانظر عرضًا مكثفًا ودقيقًا لآراء المتكلمين والفلاسفة في المسألة في: النابلسي، عبدالغني بن إسماعيل: **الوجود الحق والخطاب الصدق**، تحقيق بكري علاء الدين (دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٩٥)، ص٥٩-٦٠ (نقلاً عن شرح طوالع الأنور لشمس الدين محمود الأصفهاني).

يُفسد تفسير الوجود في نظرهم، فتخيلوا وجودَ غير الواجب عدمًا، وجعلوا الوجودَ منحصرًا في الوجود الواجب.

وكأنهم أحبوا أن يجمعوا بين طريقتَيْ الحكماء والأشعري بما يناسب طريقتَهم في التواضع واحتقار هذا العالم الزائل. ثم اختلفوا في شرح هذا المبدأ، فبعضهم شرحه بأن العبد إذا قرُب إلى الله بصفاء السريرة وزكاء النفس وصالح الأعمال، انْمحى عن نفسه وعن سائر الممكنات، فلا يرى موجودًا إلا الله، وسَمَّوا ذلك المقامَ بمقام الفناء. واستروحوا له بما ورد في الحديث القدسي في الصحيح: «ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها» إلخ،[1] فقالوا: إذا تحقق هذا الكونُ (الذي في قوله: كنت معه)، صار العبدُ لا يشعر بغير وجود الله.

وقد أشار إلى هذا المعنى الشيخ عبدالسلام بن مشيش[2] في صلاته المشهورة

---

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب الرقاق»، الحديث٦٥٠٢، ص١١٢٧، ولفظه: «إن الله تعالى قال: من عادى لي وليًّا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه. وما زال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحِبَّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأُعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مَساءَتَه».

(٢) هو عبدالسلام بن مشيش بن حيدرة بن محمد ين إدريس الأكبر بن عبدالله الكامل بن الحسن المثنى ابن الحسن السبط بن علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء بنت رسول الله ﷺ، شيخ الإمام أبي الحسن الشاذلي. ولد سنة ٥٥٩/ ١١٩٨ في منطقة جبل العلم القريبة من مدينة تطوان بشمال المغرب. تعلم في الكتّاب فحفظ القرآن الكريم، ثم أخذ في طلب العلم. كان يعمل في فلاحة الأرض كباقي أهل بلدته، ولم يكن متكلاً على غيره في تدبير حياته، ويبدو أنه كان يقسم وقته بين أمور ثلاثة: طلب العلم والمعرفة، السهر على رعاية أسرته، والانشغال بالشؤون العامة كالجهاد، والعبادة والتبتل وقراءة الأوراد وسلوك طريق القوم حيث اختار المقام في الجبل الذي توفي به. من مشايخه في الدراسة العلمية الشيخ أحمد الملقب (أقطران) وهو دفين قرية أبرج قرب باب تازة، ومن مشايخه في التربية والسلوك الصوفي الشيخ عبد الرحمن بن حسن العطّار الشهير بالزيات. مات الشيخ ابن مشيش مقتولاً سنة ٦٢٢هـ. من أهم ما وصلنا من نصوصه: =

إذ قال: «وانشلني من أوحال التوحيد، وأغرقني في عين بحر الوحدة، حتى لا أرى ولا أسمع ولا أجد ولا أحس إلا بها». ولذلك غلا بعضُ الصوفية أو غلى[1] فقال: أنا الله، جلَّ الله عما يقول وعلا. وبعضُهم شرح وحدةَ الوجود بأن وجودَ الممكن وجودٌ مجازي وما هو بوجود؛ لأنه وجودٌ غير ذاتيٍّ للممكن، ولكنه مُفَاضٌ عليه من واجب الوجود تعالى، فكأنه لا وجود. قال الشيخ محيي الدين ابن عربي في الباب السادس من الفتوحات في تقسيم المعلومات:

«ومعلوم ثان، وهو الحقيقة الكلية التي هي للحق وللعالم، لا تتصف بالوجود ولا بالعدم (أي لأنه ليس موجودًا كاملاً ولا هو معدوم أصلاً)، ولا بالحدوث ولا بالقدم، هي في القديم إذا وُصِفَ بها قديمةٌ، وفي المحدث إذا وُصِفَ بها مُحْدَثة. لا تُعْلَمُ المعلوماتُ قدِيمُها وحديثُها حتى تُعلمَ هذه الحقيقة، ولا توجد

= «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم، اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مَنْ مِنْهُ انْشَقَّتِ الأَسْرَارُ، وَانْفَلَقَتِ الأَنْوَارُ، وَفِيهِ ارْتَقَتِ الحَقَائِقُ، وَتَنَزَّلَتْ عُلُومُ آدَمَ فَأَعْجَزَ الخَلَائِقَ، وَلَهُ تَضَاءَلَتِ الْفُهُومُ فَلَمْ يُدْرِكْهُ مِنَّا سَابِقٌ وَلاَ لاَحِقٌ، فَرِيَاضُ المَلَكُوتِ بِزَهْرِ جَمَالِهِ مُونِقَةٌ، وَحِيَاضُ الجَبَرُوتِ بِفَيْضِ أَنْوَارِهِ مُتَدَفِّقَةٌ، وَلاَ شَيْءَ إِلاَّ وَهُوَ بِهِ مَنُوطٌ، إذ لَوْلاَ الْوَاسِطَةُ لَذَهَبَ -كَمَا قِيلَ- المَوْسُوطُ، صَلاَةً تَلِيقُ بِكَ مِنْكَ إِلَيْهِ كَمَا هُوَ أَهْلُهُ. اللَّهُمَّ إِنَّهُ سِرُّكَ الجَامِعُ الدَّالُّ عَلَيْكَ، وَحِجَابُكَ الأَعْظَمُ الْقَائِمُ لَكَ بَيْنَ يَدَيْكَ. اللَّهُمَّ أَلْحِقْنِي بِنَسَبِهِ، وَحَقِّقْنِي بِحَسَبِهِ، وَعَرِّفْنِي إِيَّاهُ مَعْرِفَةً أَسْلَمُ بِهَا مِنْ مَوَارِدِ الجَهْلِ، وَأَكْرَعُ بِهَا مِنْ مَوَارِدِ الْفَضْلِ، وَاحْمِلْنِي عَلَى سَبِيلِهِ إِلَى حَضْرَتِكَ، حَمْلاً مَحْفُوفاً بِنُصْرَتِكَ. وَاقْذِفْ بِي عَلَى الْبَاطِلِ فَأَدْمَغَهُ، وَزُجَّ بِي فِي بِحَارِ الأَحَدِيَّةِ، وَانْشُلْنِي مِنْ أَوْحَالِ التَّوْحِيدِ، وَأَغْرِقْنِي فِي عَيْنِ بَحْرِ الْوَحْدَةِ حَتَّى لاَ أَرَى وَلاَ أَسْمَعَ وَلاَ أَجِدَ وَلاَ أُحِسَّ إِلاَّ بِهَا، وَاجْعَلِ الحِجَابَ الأَعْظَمَ حَيَاةَ رُوحِي، وَرُوحَهِ سِرَّ حَقِيقَتِي، وَحَقِيقَتَهِ جَامِعَ عَوَالِمِي، بِتَحْقِيقِ الحَقِّ الأَوَّلِ .. يَا أَوَّلُ يَا آخِرُ .. يَا ظَاهِرُ يَا بَاطِنُ.. اسْمَعْ نِدَائِي بِمَا سَمِعْتَ نِدَاءَ عَبْدِكَ زَكَرِيَّا .. وَانْصُرْنِي بِكَ لَكَ، وَأَيِّدْنِي بِكَ لَكَ، وَاجْمَعْ بَيْنِي وَبَيْنَكَ، وَحُلْ بَيْنِي وَبَيْنَ غَيْرِكَ، (الله، الله، الله)، ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ [القصص:٨٥]، ﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا ﴿١٠﴾﴾ [الكهف:١٠] (ثلاثاً). ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِىِّ ۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ صَلُّوا۟ عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴿٥٦﴾﴾.» التلمساني، محمد ابن محمد المهدي: **الإمام مولاي عبدالسلام بن مشيش** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦)، ص٤٩.

(١) غلا الأول من الغلوّ، وغلى الثاني من الغليان، وكلاهما بالمعجمة. - المصنف.

هذه الحقيقةُ حتى توجد الأشياءُ الموصوفة بها، فإن وُجِد شيءٌ عن غير عدم متقدِّم كوجود الحق وصفاته قيلَ فيها موجود قديم لاتصافَ الحق بها، وإن وُجد شيءٌ عن عدم كوجود ما سوى الله -وهو المحدث الموجود بغيره- قيل فيها محدثة. وهي في كل موجود بحقيقتها، فإنها لا تقبل التجزِّي، فما فيها كلٌّ ولا بعضٌ ولا يُتوَصَّلُ إلى معرفتها مجردةً عن الصورة بدليل ولا ببرهان. فمن هذه الحقيقة وُجِد العالَمُ بوساطة الحق تعالى، وليست بموجودة فيكون الحق قد أوجدنا من موجود قديم فيثبت لنا القدم. وكذلك لِتَعْلَمْ أيضاً أن هذه الحقيقة لا تتصف بالتقدم على العالم ولا العالم بالتأخر عنها، ولكنها أصلُ الموجودات عمومًا، وهي أصل الجوهر وفلك الحياة والحق المخلوق به وغير ذلك، وهي الفلك المحيط المعقول. فإن قلت إنَّها العالَمَ صدقت، أو إنَّها ليست العالَمَ صدقت، أو إنَّها الحق أو ليست الحق صدقت، تقبل هذا كله وتتعدد بتعدد أشخاص العالم، وتتنزه بتنزه الحق.»(١)

وقال في الباب السابع والسبعين والمائة: «فلا وجودَ حقيقيّ لا يقبل التبديلَ إلا الله تعالى، [فما في الوجود المحقق إلا الله]، وأما ما سواه فهو الوجودُ الخيالي... فكل ما سوى الحق خيال حائل، وظل زائل.»(٢)

---

(١) ابن عربي، أبو بكر محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي: **الفتوحات المكية**، تحقيق أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦)، ج١، ص١٨٣-١٨٤. وقد جاء قبل هذا الكلام مباشرة قوله بخصوص واجب الوجود: «اعلموا أن المعلومات أربعة: الحق تعالى، وهو الموصوف بالوجود المطلق؛ لأنه سبحانه ليس معلولاً لشيء ولا علة، بل هو موجودٌ بذاته، والعلمُ به عبارةٌ عن العلم بوجوده، ووجودُه ليس غيرَ ذاته مع أنه غيرُ معلوم الذات، لكن يُعلم ما يُنسب إليه من الصفات؛ أعني صفات المعاني وهي صفات الكمال. وأما العلم بحقيقة الذات فممنوع، لا تُعلم بدليل ولا ببرهان عقليّ، ولا يأخذها حدٌّ، فإنه سبحانه لا يُشبه شيئاً ولا يشبهه شيء، فكيف يَعرفُ مَنْ يشبه الأشياءَ مَنْ لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئاً، فمعرفتك به إنما هي أنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى:١١] ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ [آل عمران: ٢٨]، وقد ورد المنع من الشرع في التفكر في ذات الله.»

(٢) المرجع نفسه، ص٤٧٠.

وبعضُهم شرحها بسلوك مسلك الحلول، فزعم أن الله تعالى لَـمَّا كان منزهًا عن الاستقرار في المكان، فهو حالٌّ في جميع الموجودات. ونقلوا عن بعض الحكماء أنه قال: «ذات الله وجوده المشترك بين جميع الموجودات، ويمتاز عن غيره بقيد سلبي وهو عدم عروضه للغير، فإن وجود الممكنات مقارِنٌ لِـماهية مغايرة له.» وإن كان عضدالدين في «المواقف» يقول عقب هذا: «[وهذا بطلانه ظاهر] ولم يتحقق عندي هذا النقل عنهم [أي عن الحكماء]، بل صرّح الفارابي وابنُ سينا بخلافه؛ فإنهما قالا: الوجودُ المشترك -وهو الكونُ في الأعيان- زائدٌ على ماهية الله تعالى بالضرورة، وإنما هو مقارِنٌ لوجود خاص.» (١)

وعلى هذه الأنحاء كانت تأويلاتُهم لقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد:٣]؛ فتأول كلُّ فريقٍ صيغةَ الحصر فيها بما يناسب فهمَه. وأنت لا يعسر عليك تصورُه وتقريرُه على حسب كل مذهب، وحسبُك بهذا البيان، فليس وراءه مطلب.

---

(١) الإيجي: **المواقف في علم الكلام**، ص٢٧٠؛ الجرجاني: **شرح المواقف**، ج٤/ ٨، ص٢١. هذا ولم أهتد إلى صاحب هذا القول من الحكماء الذين أشار إليهم الإيجي.

ابن سينا والحكمة المشرقية[١]

[تمهيد]:

تهبُّ الصَّبا بليلة من جانب الشاطئ الشرقي، وتميل بأفنان البساتين فتجعل صيفَ المرسى[٢] ربيعًا، وتجلو من أحاسن محاسنها منظراً بديعاً. وكما تميل بالأفنان، كذلك تميل بها للنفوس من الفنون، فإذا كلُّ حزبٍ بما لديهم فَرِحون:

---

(١) نشر في قسمين في **الهداية الإسلامية**، المجلد ٩، الجزء ٣، رمضان ١٣٥٥هـ (ص١٤١-١٥٤)؛ والجزء٤، شوال ١٣٥٥هـ (٢٠٩-٢١١) بعنوان «ورقة مطوية من تاريخ الفلسفة الإسلامية: الشيخ ابن سينا والحكمة المشرقية».

(٢) المرسى بلد أفيح ذو قصور وبساتين واقع على شاطئ البحر [الأبيض] المتوسط قرب قرطاجنة القديمة، وبها آثار رومانية. وكانت تُسمَّى مرسى عبدون، ثم سميت مرسى جراح باسم رجل صالح كان قد جعل فيها رباط حراسته على البحر يقال له سيدي جراح، لقيه الشيخ محيي الدين ابن عربي في عام ٥٩٠هـ. وقد دخلها الشيخ محيي الدين بن عربي مرتين في عام ٥٩٠هـ قاصدًا الحج ولقي بها الشيخ عبدالعزيز المهدوي دفين رباط المرسى، ثم دخلها مرة ثانية في عام ٥٩٨هـ وأقام في رباط الشيخ عبدالعزيز بها تسعة أشهر. ثم سميت مرسى الظريف؛ لأن في طرفها القبلي على شاطئ البحر جبلاً به مقام الشيخ محمد الظريف. ثم ابتنى بها السلطان أبو عبيدالله بن الحسن الحفصي قصرًا وبساتين فسميت العبدلية. - **المصنف**. تقع المرسى على مسافة ١٨ كيلومترًا شمالي مدينة تونس، وهي تمثل مع حلق الوادي والكرم وقرطاج ضاحيتها الشمالية، وكانت بها سكنى المصنف رحمه الله. والصَّبا ريحٌ معروفة عند العرب، تُقابلها الدَّبور، وتُجمع على صبوات وأصباء. وقيل إن مهبَّها المستوي أن تهب من الشرق أو من جهة مطلع الشمس إذا استوى الليل والنهار. ولهذه الريح مكانة خاصة عند الشعراء، فكثيرًا ما يتغنون بها ويخاطبونها باثين لها شكواهم ومحملين إياها تحياتهم وأشواقهم إلى محبوبيهم، ومن ذلك قول الأرجاني:

سَــلامٌ بِــهِ بَعَثَــتْ مِــنْ هَــوًى ... وَإِنْ هِــيَ بَاتَــتْ بِلَيْــلِ السَّــلِيمِ
عَــلَى يَــدِ رِيــحِ صَــبَا رِيــحُ صَــبٍّ ... إِلَى مُقْلَتَــيْ رَشَــإٍ بِالصَّــرِيمِ =

فَمَفْتُـــونٌ بِآيَـــاتِ المَثَـــانِي ... وَمفتـــون بِرَنَّـــاتِ المثـــاني[(١)]

وأنا مولَعٌ بورقةٍ تُحرَّر، أو كتابٍ يُطالع فيه رأيٌ أصيل، أو أدبٌ جزيل. ولا بدع أن تهز الصبا أريحيَّتي صيفًا، كما كانت تهزّ في الشتاء رياحُ أبي عقيل.[(٢)] وقد

= **ديوان الأرجاني** (ناصح الدين أحمد بن محمد)، تحقيق قدري مايو (بيروت: دار الجيل، ط١، ١٤١٨/١٩٩٨)، ج٢، ص١٨٩. والرَّشأ: ولد الظبية، وتشبه به المرأة الصبية.

(١) البيت (وأوله «فمشغوف» بدل «فمفتون») هو الثاني من مقطوعة من ثمانية أبيات للحريري من بحر الوافر، يصف فيها البصرةَ ومباهج الحياة ومرافق الحضارة فيها، أولها وآخرها البيتان الآتيان:

بِهَـــا مَـــا شِـــئْتَ مِـــنْ دِيـــنٍ وَدُنْيَـــا ... وَجِـــيرَانٍ تَنَـــافَوْا فِي المَعَـــانِي

وَدُونَـــكَ صُـــحبَةَ الأَكْيَـــاسِ فِيهَـــا ... أَوِ الْكَاسَـــاتِ مُنْطَلِـــقَ الْعِنَـــانِ

الحريري، أبو محمد القاسم بن علي بن محمد بن عثمان: **مقامات الحريري المسمى بالمقامات الأدبية** (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ) ص٥٢٥-٥٢٦ (المقامة الثامنة والأربعين: المقامة الحرامية).

(٢) أبو عقيل هو لبيد بن ربيعة العامري، كان نذر في الجاهلية، وقيل في الإسلام، أن لا تهبَّ الصَّبَا إلا أطعم المحاويج. وقد لحقه احتياجٌ آخرَ عمره في بعض السنوات، فأراد أن يستمنح أميرَ الكوفة الوليد بن عقبة، وكان لبيد قد انقطع عن قول الشعر، فقال لابنته: قُولِي شعرًا، فأنشدت:

إِذَا هَبَّـــتْ رِيَـــاحُ أَبِي عَقِيـــلٍ ... دَعَوْنَـــا عِنْـــدَ هَبَّتِهَـــا الْوَلِيـــدَا

- المصنف. وبقية الأبيات:

أَشَـــمَّ الأَنْـــفِ أَصْـــيَدَ عَبْشَـــمِيًّا ... أَعَـــانَ عَـــلَى مُرُوءَتِـــهِ لَبِيـــدَا

بأمْثَـــالِ الْهِضَـــابِ كَـــأَنَّ رَكْبًـــا ... عليهـــا مِـــن بَنِـــي حَـــامٍ قُعُـــودا

أَبَـــا وهْـــبٍ جَـــزَاكَ اللهُ خَـــيْرًا ... نَحَرْنَاهَـــا وأطْعَمْنَـــا الثَّرِيـــدَا

فَعُـــدْ إِنَّ الْكَـــرِيمَ لَـــهُ مَعَـــادٌ ... وظَنِّـــي بِـــابْنِ أَرْوَى أن يَعُـــودا

قدم أبو عقيل على النبي ﷺ سنة وفد قومه بنو جعفر بن كلاب بن عامر بن صعصعة، وأسلم وحسن إسلامه. ابن عبدالبر [النمري]، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد: **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، تحقيق علي محمد البجاوي (بيروت: دار الجيل، ط١، ١٤١٢/١٩٩٢)، ج٣، ص١٣٣٥-١٣٣٦. وذكر ابن سلام أن لُبيدًا لَمَّا انقطع عن قول الشعر قال: «قد أبدلني الله بالشعر سورةَ البقرة وآلَ عمران، فزاد عمر في عطائه فبلغ به ألفين، فلما وليَ معاويةُ قال: يا أبا عقيل عطائي وعطاؤك سواء، لا أُراني إلا سأحطك، قال: أَوَتدعني قليلاً ثم تضُم عطائي إلى عطائك، =

كنت من قديم مُغرَمًا بمؤلفات الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا أن تجمع قولاً فصلاً، ورأيًا عدلاً ومنطقًا، لا هراء ولا هزلا.

فلما مالت بِيَ المطالعةُ إلى جانب قماطير الحكمة، اجتذبتُ منها كتابًا كان ظهر في المطبوعات منذ عام ١٣٢٨هـ معنونًا باسم «منطق المشْرقِيِّين»، منسوبًا إلى الشيخ ابن سينا، مما نشرتْه المكتبةُ السلفية لصاحبيها الفاضلين محبّ الدين الخطيب وعبدالفتاح الفتلان. وله مقدمة تستغرق ثمانية وثلاثين صفحة، فيها ترجمةُ الشيخ منقولةً عن أهم المصادر.

وذلك عملٌ يُشكر عليه صاحباه، شُكْرَ مَنْ عمل عملاً برَّ به أباه. لكن هذه المقدمة لم يكن فيها نصيبٌ من التعريف بالكتاب المعنْوَن، ولا بتصحيح نسبته إلى الشيخ، ولا التعريف بالأصل الذي نُقِل عنه والمكتبة التي تحويه. ولعل المُطالِعَ يشتهي أن يعرفَ هذا الكتاب وصحةَ نسبته إلى أبي علي، ثم هو يتوق إلى العلم بماذا يعني الشيخ حين يصف الحكمةَ بالمشرقية، وحين يصف بعضَ الحكماء بالمشرقيين. وقد احتار في ذلك الباحثون من قديم، ولم يأْوَوْا بالحُرَّان[1] إلى ظلٍّ بارد ولا كريم[2].

= فتأخذه أجمع... وعُمِّر عمرًا طويلاً، وكان في الجاهلية خيرَ شاعر لقومه يمدحهم ويرثيهم، ويعد أيامهم ووقائعهم وفرسانهم، وكان يُطعم ما هبت الصبا، وكان المغيرة بن شعبة إذا هبت الصبا قال: أعينوا أبا عقيل على مروءته.» الجمحي: **طبقات الشعراء**، ص٥٧. وانظر أخباره في الأصفهاني: **الأغاني**، ج٥/ ١٥، ص٧١٨-٧٣٠ (نشرة الحسين)

(١) الحران: العطشان، ومؤنثه حَرَّى. وفي الحديث عن سراقة بن مالك قال: «سألتُ رسول الله ﷺ عن ضالة الإبل تغشى حياضي، قد لطتها لأبلي، فهل لِيَ من أجر إن سقيتها؟ قال: «نعم، في كل ذات كبد حَرَّى أجر». **سنن ابن ماجه**، «أبواب الأدب»، الحديث٣٦٨٦، ص٥٢٨؛ **المستدرك على الصحيحين**، «كتاب معرفة الصحابة ﷺ»، الحديثان٦٦٧٨-٦٦٧٩، ج٤، ص٥٣-٥٤.

(٢) ههنا تضمين من قوله تعالى: ﴿وَظِلٍّ مِّن يَحْمُومٍ ﴿٤٣﴾ لَّا بَارِدٍ وَلَا كَرِيمٍ ﴿٤٤﴾﴾ [الحاقة:٤٣-٤٤].

أصل الحكمة اليونانية المنقولة إلى العربية:

للحكمة التي اشتغل بها فلاسفةُ الإسلام طريقتان: إحداهما طريقةُ أفلاطون وأُستاذَيه،(١) وهي مشهورة بحكمة الإشراق (بكسر الهمزة). والأخرى طريقةُ أرسطاليس وأتباعه، وهي المشهورة بالحكمة المشّائيّة (بفتح الميم وتشديد الشين). وقد نشأت الطريقتان عن ترجمة كتب إمامَيهما وترك ما عداها.

والحكمتان تتّحِدان في كثير من الأصول وخاصة في الطبيعيات والرياضيات، وتختلفان فيما عدا ذلك؛ أي في العلم الكلِّي الذي يبحث عن الصفات العامة العارضة لجميع الموجودات، والعلم الإلهي وهو الذي يبحث عن المجرّدات، وواجب الوجود وصفاته، وأهل السفارة عنه، ومصير النفوس بعد الموت، فهاهنا تختلف الحكمتان اختلافًا بينا. فالحكمةُ الإشراقية طريقُها المكاشفةُ وانقداحُ الحقائق في النفس، وأما ما يُذكر معها من الأدلة فإنما هو للإقناع. والحكمةُ المشّائيّة سبيلُها البحث والقياس العقلي أو الاستقرائي، مع رفضهم الحكمةَ الذوقية.(٢)

ووجهُ تسمية الأولى بـ «الإشراقيّة» أنها تعتمد على إشراق العقل بالارتياض والتجرّد عن الرذائل، فبكثرة الإشراق تكثر الأنوارُ الانكشافية وتتولّد الحقائق الصادقة ومناسباتها. قال السُّهروردي(٣) في حكمة الإشراق: «الإشراقيون لا ينتظم أمرُهم

---

(١) أستاذا أفلاطون المعروف اسماهما هما: كراتليس Cratylus الذي كان تلميذًا لهراقليطس Heraclitus، وبلغ بشك أستاذه مبلغًا بعيدًا فزعم أنه لا يمكن الاستحمامُ في ماء النهر ولو مرة واحدة حسب ما ذكر أرسطو في ميتافيزيقاه، كنايةً عن التغير والسيلان المطلق الذي لا ثبات معه لأية حقيقة. والثاني سقراط الذي لزمه أفلاطون منذ العشرين من عمره حتى وفاة الأستاذ مسموماً. وقد وصلت إلينا فلسفةُ سقراط وآراؤه بفضل ما دونه عنه أفلاطون في محاوراته المختلفة.

(٢) شرح القطب الشيرازي على حكمة الإشراق للسهروردي خط ورقة ٢ وورقة ٩ وورقة ١٣٤. -المصنف. شيرازي: **شرح حكمة الإشراق**، ص٣، ١١، ١٨٠-١٨٣.

(٣) هو الحكيم يحيى بن حَبْش (بحاء مهملة مفتوحة وموحدة ساكنة وشين معجمة) السهروردي (بضم السين المهملة وسكون الهاء وفتح الراء، [من سهرورد] بلد من جبال أذربيجان). تُوُفِّيَ مقتولاً في حلب سنة ٥٨٧هـ. له كتب جليلة في الحكمة، منها «حكمة الإشراق»، و«هياكل النور»، و«التلويحات»، و«الألواح». - المصنف.

دون سوانح نورية، [فإن من هذه القواعد ما تبتنى على هذه الأنوار]، حتى إن وقع لهم شكٌّ يزول عنهم بالنفس المنخلعة عن البدن.»(١) ووجهُ تسمية طريقة أرسطاليس بـ «المشّائيّة»، قيل لأن إمامها لا يعتمد إلا على الأدلة العقلية دون الأذواق والانكشافات الروحية، فهو يمشي مع البرهان، فلذلك قيل له: «المشّاء». وقيل: لأنه كان يُعلِّم تلاميذَه وهو يمشي وهم معه، وهذا هو الصحيح في وجه التسمية.

ولم يزل فلاسفةُ الإسلام يَحْسَبون بونًا بين الحكمتين، ولكن لبعض المحققين منهم ميلاً إلى التوفيق بين الطريقتين في كثير من المسائل، كما فعل أبو نصر الفارابي(٢) في الكتاب الذي أسماه «الجمع بين رأيي الحكيمَين الفاضلين»؛ يعني أفلاطون وأرسطاليس.

طريقة الشيخ ابن سيناء في الحكمة:

كان الشيخ ابنُ سينا قد نشأ نشأته الفلسفية على طريقة الحكماء المشّائين، وكان قد ألزم نفسَه العكوفَ عليها في رَيعان شبابه، وكان يُعجب بأرسطاليس الملقب بالمعلم الأول. وقد نقل في آخر منطق «كتاب الشفاء» كلامًا لأرسطاليس قال فيه ما ترجمته: «إنا ما روينا عمن تقدمنا في الأقيسة إلا ضوابطَ غير مفصّلة، وأما تفصيلُها وإفرادُ كلِّ قياس بشروطه وضروبه، وتمييزُ المنتج عن العقيم إلى غير ذلك من الأحكام، فهو أمرٌ قد كدَدْنا فيه أنفسنا وأسْهَرْنا فيه أعينَنا حتى استقام على هذا الأمر، فإن وقع لأحدٍ ممن يأتي بعدنا فيه زيادةٌ أو إصلاحٌ فَلْيُصْلِحْهُ، أو خلل فليسدَّه.» فذيّله الشيخ بقوله:

---

(١) شرح الشيرازي ورقة ٢. - المصنف. شهرزوري، شمس الدين محمد: **شرح حكمة الإشراق**، تحقيق حسين ضيائي تربتي (طهران: مؤسسة مطالعات، ١٣٨٠ هجري شمسي)، ص١٣؛ شيرازي: **شرح حكمة الإشراق**، ص٢٤. هذا وهناك بين النشرتين اختلاف في هذا النص الذي استشهد به المصنف من كلام السهروردي لا ندري مأتاه، ولعله بسبب اختلاف النسخ المخطوطة التي اعتمدت في التحقيق.

(٢) المعلم الثاني محمد بن محمد بن طَرَخان (بفتحتين)، منسوب إلى فاراب مدينة فوق بلاد الشاش وراء نهر سيحون في تخوم الصين. توفِّيَ سنة ٣٣٩هـ. - المصنف.

«انظروا معاشرَ المتعلمين، هل أتى بعده أحد زاد عليه، أو أظهر فيه قصورًا، أو أخذ عليه مأخذًا، مع طول المدة وبُعد العهد؟ بل كان ما ذكره هو التامّ الكامل، والميزان الصحيح، والحق الصريح.» ثم قال في شأن أفلاطون: «أما أفلاطن الإلهي فإن كانت بضاعته من الحكمة ما وصلنا من كتبه وكلامه، فلقد كانت بضاعتُه من العلم مزجاة.»[١]

والسببُ الذي أشار إليه الشيخ بكلامه هذا هو الذي دفع معظم فلاسفة الإسلام إلى الإقبال على الحكمة المشّائيّة لوفرة مادتها وكثرة مصنفات إمامها؛ لأن تصانيف أفلاطون كانت قليلة وقصيرة، مثل كتابه المسمى «طيماوس»، وكتابه المسمى «بوليطيا» وهما في الإلهيات. وقد كان مأثورًا عن أفلاطون أنه كان يصون الفلسفة عن التدوين كيلا يتناولها مَنْ ليس أهلاً للتخلّق بها. ثم إن الشيخ أبا علي لـمَّا اكتهل شبابُه، وجذم نابُه، وفاض بالحكمة وِطابُه، بدت له وجوهٌ من النقد للحكمة المشّائيّة، فكان يعزو أغلاطَها للذين دوّنوا كلامَ أرسططاليس وينزّه إمامَهم، ولاسيما في العلم الإلهي.

فمن ذلك قولُه في كتاب الإشارات: «إن قومًا من المتصدِّرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل صورةً عقلية صار هُوَ هِيَ.»[٢] قال نصير الدين الطوسي في شرحه: «قصد إبطالَ مذهبٍ فاسد كان مشهورًا عند المشائين بعد المعلم الأول.»[٣]

---

(١) شرح الشيرازي ورقة ٧ وورقة ٨. - المصنف. شيرازي: **شرح حكمة الإشراق**، ص١٩-٢٠. وقد سبق توثيق كلام ابن سينا في حاشية بآخر مقال «احترام الأفكار».

(٢) صفحة ٣٢٢ طبعة الآستانة سنة ١٢٩٠. - المصنف. **الإشارات والتنبيهات**، نشرة دنيا، القسم الثالث، ص٢٦٧.

(٣) وسياق كلام الطوسي ولفظه هو الآتي: «لـمَّا فرغ [ابن سينا] من إثبات وجوب بقاء النفس الناطقة، مع معقولاتها المكتسبة بذاتها، التي هي كمالاتها الذاتي، أراد أن يبين كيفيةَ اتصافها بتلك الكمالات، فبدأ بإبطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهورًا بعد المعلم الأول، عند المشائين من أصحابه.» **الإشارات والتنبيهات**، نشرة دنيا، القسم الثالث، ص٢٦٧.

وقال الشيخ في موضع آخر من الإشارات[1]: «وكان لهم رجلٌ يعرف بفرفوريوس،[2] عمل في العقل والمعقولات كتابًا بنى المشّاؤون عليه. وهو حَشَف كله، وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه، ولا فرفوريوس نفسه.»[3]

ثم ارتقى الشيخُ فاقتبس من حكمة الإشراق أهمَّ مسائل الإلهيات، ورجّحها في ذلك على حكمة المشائين، ولقّب حكمةَ الإشراق بالحكمة المتعالية.[4] وضمّ إليها ما هو من فيوضات عقله ومنتجات أقيسته وآثار حَدْسه وكشفه، فاجتمعت له من مدرسة الحكمتين طريقةٌ جديدة في الحكمة خاصة به، وشارف بذلك أن تكون له حكمة جديدة.

وقد نحا في صنعه هذا منحى حكماء الإسلام في الطب والكيمياء والفلك والجغرافيا، وهي الطريقةُ التي تُدعى طريقةَ التصحيح والتفريع، وأحسب أن الشيخ أولُ من نَحَا هذا المنحى في الفلسفة. بيد أن الطريقة التي توخّاها إنما يظهر مفعولُها نافعًا في خصوص علم ما وراء الطبيعة، وهو الكلي والإلهي؛ إذ قد يُجدي الذوقُ والإشراقُ في هذا العلم، ولا يظهر لها نفعٌ في العلوم التي أدلتها البراهين. ومَنْ شاء أن يظهر له هذا جليًّا فليطلبه من مباحث الأجرام السماوية وحركاتها من «كتاب الإشارات».[5]

---

(١) صفحة ٣٢٤. - المصنف.

(٢) فورفوريس [Porphyry] فيلسوف من مدينة صور من بلاد سوريا [في لبنان الآن]، ولد سنة ٢٣٢م وتوُفِّيَ في ٣٠٤ بمدينة رومية. وكان من أتباع الحكيم أفلوطين أحد أساتذة الفلسفة الإسكندرانية التي نشأت عن فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسططاليس. ألف كتاب «إيساغوجي» [في المنطق]، وله مقالاتٌ في الرد على النصارى. - المصنف.

(٣) **الإشارات والتنبيهات**، نشرة دنيا، القسم الثالث، ص٢٧١.

(٤) صفحة ٣٩٥ و صفحة ٣٩ من الإشارات بشرح الطوسي، طبع الآستانة. - المصنف. **الإشارات والتنبيهات**، نشرة دنيا، القسم الرابع، ص١٢٢. هذا وقد اتخذ مصطلح «الحكمة المتعالية» أبعادًا جديدة مع صدر الدين الشيرازي، وخاصة في كتابه «الأسفار العقلية الأربعة»، حيث حاول من خلالها التأليف بين الفلسفة المشائية الاستدلالية والمدرسة الاشراقية الذوقية ومقررات الوحي فى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

(٥) المرجع نفسه، ص١٨٥-٢١٥ و٢٣١-٢٣٦.

الحكمة المشرقية:

تحيّر الباحثون في ماذا يُراد بالحكمة المشرقية، فإن الشيخ يذكر في كتبه طائفة «المشرقيين»، حتى ظنت ظنونٌ أن الحكمة المشرقية هي عينُ حكمة الإشراق. وقد تعرض الذين ترجموا حياة الشيخ في جريدة أسماء كتبه أنه ألّف كتابًا سماه «الحكمة المشرقية»، وألّف «نقض الحكمة المشرقية»[(١)]، وكتابًا سماه «الإنصاف» بين المشرقيين والمغربيين،[(٢)] كلُّ هذه من الكتب الثابتة النسبة إلى الشيخ، ذكرها تلميذه أبو عبيد الجوزجاني[(٣)] الذي كان أشدَّ الناس ملازمةً للشيخ، ونقلها عنه مترجموه.

فأما كتاب «الحكمة المشرقية» فقالوا إنه لم يتمّه، وأما «نقض الحكمة المشرقية» فلا يُعرف، وأما كتاب «الإنصاف» فانتهبه عساكرُ السلطان مسعود[(٤)] في اليوم التالي الذي وصل فيه السلطان إلى أصفهان في جملة ما انتهبوه من رحل الشيخ ابن سينا، فلم يوقف له على أثر بعد.[(٥)]

---

(١) كذا في الأصل، وفي الأمر غرابة؛ إذ كيف يصنف ابن سينا كتابين: واحدًا في الحكمة المشرقية يدعو إليها والآخر في نقضها؟ ولعلَّه جرى تصحيف من ناشر المقال أو سهو من المصنف نفسه، فربما يكون النقض للحكمة المشائية التي يبدو أن الشيخ الرئيس بدأ يميل عنها في كتاب «الإشارات والتنبيهات»، وعليه يكون الصواب في هذا الكتاب المنسوب جنبًا مع كتاب «الحكمة المشرقية» هو «نقض الحكمة المشائية».

(٢) انظر تحقيقًا جيدًا حول هوية هذا الكتاب ومضمونه ومصيره في قنواتي، جورج شحاتة: **مؤلفات ابن سينا** (القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٥٠)، ص١٦-١٧.

(٣) هو أبو عبيد عبدالواحد بن محمد الجوزجاني، صحب ابن سينا، وتلمذ له، وخدمه خمسًا وعشرين سنة. كان فقيهًا حكيمًا، كتب فهرساً بمصنفات أستاذه، كما كتب له سيرة صار عليها المعوَّل في معرفة أطوار حياة هذا الفيلسوف. وكذلك صنف كتاب تفسير مشكلات القانون، وكتاب شرح رسالة حيّ بن يقظان، وكلاهما من مؤلفات أستاذه. تُوُفِّيَ بهمدان سنة ٤٣٨هـ.

(٤) هو السلطان مسعود بن سبكتكين الغزنوي، ملك خراسان وما وراء النهر. ولد سنة ٣٦١هـ وتوفِّيَ سنة ٤٣٢هـ. وكان دخولُه أصفهان سنة ٤٣١هـ بسبب ثورة أهلها عليه حين كان بخراسان، فعمد إليها وفتحها عنوة. - المصنف.

(٥) قاله القفطي. - المصنف. وفضلاً عن الكتب المذكورة، فإن لابن سينا مصنفاتٍ أخرى ضاعت مع ما ضاع من تراثه الفكري والعلمي، منها «الحاصل والمحصول» في الفقه والتفسير والزهد، =

ونحن هيأنا لك فيما قدّمناه مفتحًا تتعرف منه كيف تولّدت الحكمةُ المشرقية للشيخ ابن سينا. فالحكمة المشرقية طريقةٌ من الحكمة تغايرها الحكمةُ المغربية، فليست هي حكمة الإشراق؛ لأن تلك تقابلها الحكمةُ المشائية. والحكمة المشرقية لا تعتزي إلى اليونان؛ لأن الشيخ قال في مقدمة الكتاب -الذي هو موضوع بحثنا والذي ستتحدث عنه أخيرًا- ما نصُّه: «ثم قابلنا جميع ذلك بالنَّمَط الذي يسميه اليونان المنطق، ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره»،[1] ولأن الشيخ قد ألف كتابًا سَمّاه «الإنصاف بين المشرقيين والمغربيين».[2]

فعلمنا من جميع ذلك أنه يعني بالمغربيين اليونان، وأنه يعني بالمشرقيين غيرَهم، وعلمنا أيضاً أن المشرقيين قومٌ يسكنون شرقَ بلاد اليونان، فعلمنا إذن أنه لا يريد بالحكمة المشرقية الحكمة المصريّة القديمة التي هي من أمهات الحكمة اليونانية، إذ تعلّم فيها سائرُ الحكماء من طاليس إلى أفلاطون؛ لأن الحكمة المصرية القديمة تلاشت.

ولا يعني الحكمة المصرية الحديثة، وهي الإسكندرانية المنسوبة إلى البطالسة؛ لأنها شعبةٌ من الحكمة اليونانية. ولا يريد حكمةَ أهل سيرينيك -أي بَرْقَة القديمة[3]-

---

= و«البر والإثم» في الأخلاق، «ولسان العرب» في اللغة. انظر في ذلك: البيهقي، ظهيرالدين: **تاريخ حكماء الإسلام**، تحقيق محمد كرد علي (دمشق: مكتبة الترقي، ١٣٦٥/ ١٩٤٦)، ص٥٧ و٦٥-٦٧؛ القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف: **إخبار العلماء بأخبار الحكماء**، نشرة بعناية إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥)، ص٣٠٧-٣١١.

(١) صفحة ٣ من الكتاب المعنون منطق المشرقيين. - المصنف. ابن سينا: **منطق المشرقين**، ص٢٠.

(٢) ذكر ابن أبي أصيبعة كتاب الإنصاف وقال إنه «عشرون مجلدة شرح فيه جميع كتب أرسطاطاليس وأنصف فيه بين المشرقيين والمغربيين.» ابن أبي أصيبعة: **عيون الأنباء في طبقات الأطباء** (بيروت: دار الثقافة، ١٣٩٨-١٣٩٩/ ١٩٧٨-١٩٧٩)، ج٣، ص٢٧.

(٣) سميت سيرينييك نسبة إلى قاعدة البلاد المسماة سيرين [Cyrene] التي سميت بعد حين قرينة، وهي مدينة أسست في القرن السابع قبل المسيح، أسسها جماعة من أهل جزائر «طيرا» من جزائر =

التي تعلّم فيها أفلاطون وأرستيبوس،[(١)] ولا حكمة بلاد إيطاليا التي تعلم فيها فيثاغورس؛[(٢)] لأن هذه الأقطار غربٌ لبلاد اليونان.

فلم يبقَ إلا أن يكون المشرقيُّون إما الهنود وإما الفرس؛ لأن هاتين الأمتين كانتا أمتي حكمة. فالشيخ لا يريد الهنود؛ لأن حكمة الهند لم يترجم منها إلا قليلٌ في التربية الرّمزية، مثل «كليلة ودمنة»، وجمل منقولة في معنى بلاغة الكلام.[(٣)]

أما الفرس فقد كانت لهم حكمةٌ واسعة، وظهر منهم أساطين فيها من عهد معلِّم الحكمة الأول عندهم وهو كيومرث،[(٤)] ثم انتقلت بتوالي الأزمنة إلى زرادشت وتلميذَيه جاماسب وفرشاوشير وإلى بزرجمهر.[(٥)] غير أن الحكمةَ الفارسية لم تصل إلى عصر الشيخ منتظمةً مدونة، ولم يبق للفرس بعد انقراض ملكهم من آثار حضارتهم العلمية إلا بقيةُ كتب الدين، مثل «كتاب الزند» لزرادشت الذي هو كتاب ديانة المجوس، وهم فئة قليلة حينئذٍ ببلاد الفرس. قال قطب الدين الشيرازي

= الأرخبيل اليوناني، وقد ازدهرت حضارتها وصارت مقر علوم، ونشأ بها الحكيم أريستيب [Aristippus] تلميذ سقراط ومعاشر أفلاطون، وقصدها جماعة من الفلاسفة. - المصنف.

(١) أريستيب Aristippus (٤٣٥-٣٦٦ق.م.)، فيلسوف يوناني، كان معروفاً بكونه من أبرز أتباع سقراط. ينسب إليه أو إلى حفيده وسميِّه تأسيس المذهب القوريني (Cyrenaic School) القائم على فكرتي الذاتية واللذة أو المنفعة.

(٢) فيثاغورس [Pythagoras] الحكيم الجليل، أصله من جزيرة ساموس. درس الحكمة في إيطاليا، فصارت طريقته في الحكمة تُدعى إيطالية. ولد سنة ٥٦٤ق.م، وتوفِّي سنة ٤٨٤. - المصنف.

(٣) كانت علاقة الحكمة الهندية بالحكمة اليونانية ضعيفة، وإن كان بعضُ الفلاسفة اليونان زار الهند مثل بيرهون [Pyrrho, Pyrrhon] إمام الفلسفة السفسطائية. إلا أن ذلك مع قلته قد دخل في الفلسفة اليونانية، ولم يكن طريقة ممتازة. - المصنف. وقد عاش بيرهون الإيلي، الذي يعد من قدامى أئمة الفلسفة الشكية المطلقة في اليونان، بين سنتي ٣٦٠ و٢٧٥ قبل ميلاد المسيح. أسس ما أصبح يعرف بالمدرسة البيرونية القائلة بتكافؤ الأدلة وباستواء الاحتمالات في كل شيء. وقد زار الهند وفارس خلال مرافقته للإسكندر في بعض حملاته عليهما.

(٤) كيومرث أو جيومرث Kiomarth هو أوّل ملوك الفرس حسب الشاهنامة، وهو الإنسان الأوّل حسب كتاب زرادشت الأفستا (Avesta) والذي نسلت منه الأمم الآرية.

(٥) شرح الشيرازي، ورقة ٦. - المصنف. شيرازي: **شرح حكمة الإشراق**، ص١٧.

في «شرح حكمة الإشراق»: «وقد أتلفت حكمتَهم -يعني الفرس- حوادثُ الدهر، وأعظمُها زوال الملك عنهم، وإحراق الإسكندر الأكبر من كتبهم وحكمتهم.»(1)

فليست الحكمةُ المشرقية -فيما أرى- سوى ما فاض به عقلُ الشيخ من المعارف والأذواق التي محّص بها كلتا الحكمتين الإشراقية والمشائية، وأخذ من خلاصتها مصححاتٍ قيّمة كما قدمناه لك، وأضاف إليها ما بلغ إليه من تراث الحكمة الفارسية أصولاً قليلة مما تناقلته الأفاضلُ بطريق التلقين. وإذ كانت لم تصل إليه الحكمةُ الفارسية متناسقةً اضطُر إلى تخيّلها وترسّمها بما أمكنه، ثم مزج ذلك ببعض ما لأهل التصوف الإسلامي من الأذواق والكشوفات، مما شهد بصحته العقلُ السليم. وخوَّلَه ذلك أن فنّ التصوف أثر مشرقي رُكِّب على قواعد الزهد الإسلامية، ثم رصّعها الشيخُ ببراهينه وبلاغة تعبيره. ويشهد لذلك أنه عدَل في كتاب «الإشارات» عن بعض المصطلحات الفلسفية، وعوّضها بالمصطلحات الصوفيّة، مثل التعبير عن الحكيم بالعارف.(2)

ومزج الشيخُ بين حكمة الإشراق والحكمة الفارسية، فركّب منهما الحكمةَ المشرقية؛ إذ كانت حكمةُ الإشراق أقربَ إلى الحكمة الفارسية من الحكمة المشائية. قال الشيرازي في «شرح حكمة الإشراق»: «وكان اعتمادُ الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف، وكذا قدماء اليونان، خلا أرسطو وشيعته، فإن اعتمادهم على

---

(1) شرح الشيرازي، ورقة ٧. - المصنف. **شرح حكمة الإشراق**، ص١٧. وهناك بعض الاختلاف بين ما أورده المصنف وما في النسخة المطبوعة، حيث جاء بلفظ: «وقد أتلفت حكمتَهم حوادثُ الدهر، وأعظمُها زوالُ الملك عنهم، وإحراق الإسكندر الأكبر من كتبهم وحكمتهم.»

(2) صفحة ٣٧٤ من الإشارات بشرح الطوسي طبع الآستانة عام ١٢٩٠. -المصنف. ابن سينا: **الإشارات والتنبيهات**، القسم الرابع، ص٥٨-٧٨ و٩٦-١١٠.

البحث والبرهان.»[١] وقال في ذكر عِلم الفُرس: «وهو بعينه ذوق فضلاء اليونان، وهاتان الأمتان متوافقتان في الأصل.»[٢]

وأحسب أن مسائلَ النمط التاسع والنمط العاشر من كتاب «الإشارات»[٣] هو ما يعنيه الشيخ ابن سينا بالحكمة المشرقية، فإن كتاب «الإشارات» هو آخرُ ما ألّفه الشيخ، كما صرّح به الصَّفَدي في «الوافِي في الوفيات».[٤] وقد وجدتُ من كلام الحكيم أبي بكر ابن الطفيل الأندلسي[٥] موافقًا لي على هذا الحسبان؛ فإنه قال في صدر رسالة «حي بن يقظان»: «سألتَ أيها الأخ... أن أبثّ إليك ما أمكننِي [بثّه] من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ [الرئيس] أبو علي ابن سينا... إلخ».[٦] ثم ذكر كلامًا لأبي بكر بن باجة[٧] في طريق تحصيل العلم،[٨] ثم قال عقِبه:

---

(١) **شرح الشيرازي**، ورقة ٤. -المصنف. **شرح حكمة الإشراق**، ص١١.

(٢) **شرح الشيرازي**، ورقة ٧. -المصنف. **شرح حكمة الإشراق**، ص١١.

(٣) وفيهما تحدث ابن سينا عن «مقامات العارفين» و«أسرار الآيات»، **الإشارات والتنبيهات**، القسم الرابع، ص٤٧-١٦٤.

(٤) الصفدي، صلاح الدين خليل بن ايبك: **الوافي بالوفيات**، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٠/ ٢٠٠٠)، ج١٢، ص٢٥٠.

(٥) هو الحكيم أبو بكر محمد بن عبد الملك المعروف بابن طفيل (بضم الطاء وفتح الفاء) القيسي، الأندلسي. أصله من بلد وادي إش قرب غرناطة. توفي في مراكش سنة ٥٨١. انظر الإحاطة. - المصنف. ابن الخطيب، لسان الدين: **الإحاطة في أخبار غرناطة**، تحقيق محمد عبدالله عنان (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١، ١٣٩٤/ ١٩٧٤)، ج٢، ص٤٧٨-٤٨٢.

(٦) أمين، أحمد (محقق): **حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي** (القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٥٢، سلسلة ذخائر العرب)، ص٥٧؛ **حي بن يقظان: النصوص الأربعة ومبدعوها**، دراسة وتحقيق يوسف زيدان (القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٨)، ص١٢٥-١٢٦. والرابع هو ابن النفيس، وما بين الحاصرتين ليس في نشرة أحمد أمين.

(٧) هو الحكيم أبو بكر محمد بن يحيى، المعروف بابن باجة (بتشديد الجيم، كلمة من عجمية الأندلس بمعنى الفضة)، ويُعرف أيضًا بابن الصايغ (بصاد مهملة وغين معجمة)، السَّرقُسطي، الأندلسي، الفيلسوف الكبير، والشاعر المفلق. توُفِّيَ في مراكش ٥٣٣ وقيل سنة ٥٣٢. ترجمه ابن خلكان، وهو مذكور في قلائد العقيان. - المصنف.

(٨) وكلام ابن باجة الذي أشار إليه المصنف هو قوله: «إذا فهم المعنى المقصود من كتابه ذلك، ظهر عند ذلك أنه يفهم ذلك المعنى في رتبة يرى نفسه فيها مباينًا لجميع ما تقدم، مع اعتقادات أخر =

«وهذه الرتبة التي أشار إليها أبو بكر يُنْتَهَى إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري، ولا شك أنه بلغها ولم يتخطَّها. وأما الرتبة التي أشرنا إليها نحن أولاً فهي غيرُها، وإن كانت إياها، بمعنى[١] أنه لا ينكشف فيها أمرٌ على خلاف ما انكشف في هذه، وإنما تغايرها بزيادة الوضوح ومشاهدتها بأمر لا نسميه قوةً إلا على المجاز، إذ لا نجد في الألفاظ الجمهورية ولا في الاصطلاحات الخاصة أسماءً تدل على الشيء الذي يُشاهَدُ به ذلك النوعُ من المشاهدة.»[٢]

ثم ذكر كلام الشيخ في «الإشارات» في أحوال العارفين،[٣] ثم قال: «فهذه الأحوال التي وصفها إنما أراد بها أن تكون له ذوقًا لا على سبيل الإدراك النظري المستخرَج بالمقاييس وتقديم المقدمات [وإنتاج النتائج].»[٤]

وقال الشيرازي في ديباجة «شرح حكمة الإشراق»: «ليس كلُّ العلوم تحصل بالقيل والقال، بل منها ما لا يحصل إلا بتلطيف السِّر والحدس من الأحوال، وعلى هذا نبه الشيخ الرئيس [بلغه الله منتهى مقامات الأبرار بحق الْمصطفَيْن الأخيار] في مواضع من «الإشارات» [وكذا في الشفاء والنجاة] بقوله: «تلطّف من نفسك» وبقوله: «فاحدس من هذا» وأمثالها.»[٥] فهذان الحكيمان يوجهان في بيان حكمة ابن سينا إلى كتاب «الإشارات».

خفتت الحكمةُ المشرقية بخمود تلك النفس المشعة - نفس الشيخ أبي علي رحمه الله. حتى جاء الشهابُ السهروردي، فترسَّم طُولَهَا،[٦] وبنى على أسسها، ودل

= ليست هيولانية، وهي أجل من أن تُنسَبَ إلى الحياة الطبيعية، بل هي أحوالٌ من أحوال السعداء منزهةٌ عن تركيب الحياة الطبيعية، خليقةٌ لأن يقال لها أحوال إلهية يهبها الله سبحانه وتعالى لمن يشاء من عباده.» المصدر نفسه، ص٥٨ (نشرة أمين) وص١٢٧ (نشرة زيدان).

(١) تفسير لكونها عينها وكونها غيرها؛ أي في أنَّها يحصل بها من العلم ما يحصل بالأخرى. وأما المغايرة بينهما، ففي طريق تحصيله وشدة وضوحه. - المصنف.

(٢) **حي بن يقظان**، ص٥٩ (نشرة أمين) وص١٢٧ (نشرة زيدان).

(٣) ابن سينا: **الإشارات والتنبيهات**، القسم الرابع، ص٧٦-٨٥.

(٤) **حي بن يقظان**، ص٦٠ (نشرة أمين) وص١٢٨ (نشرة زيدان).

(٥) **شرح حكمة الإشراق**، ص٢. وما بين حاصرتين لم يورده المصنف، واستكملناه من النسخة المطبوعة.

(٦) كذا في الأصل، ولعل مراده أنه تابعها وسار عليها.

على امتزاجها بحكمة الإشراق في مواضع من كتابه المسمى «حكمة الإشراق» فقال: «وعلى هذا (أي على سلوك طريقة الرّمز) تبتنِي قاعدةُ الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقةَ حكماء الفرس، وهي ليست قاعدةَ كَفَرة المجوس وإلحاد مانِي،[١] وما يفضي إلى الشرك بالله تعالى.»[٢]

وسَمَّى حكماءَ الفرس بحكماء الشرق، فقال في مقالة التناسخ: «وهي (أي الصيصية)[٣] أولُ منزل للنور الأسفهبذ[٤] على رأي حكماء الشرق».[٥] وعنى بحكماء الشرق حكماءَ الفرس، لقوله في موضع آخر: «وبهما تتم الخلافتان الصغرى والكبرى؛[٦] فلذلك أُمِر الفرسُ بالتوجه إليها فيما مضى من الزمان.»[٧] وقال أيضًا: «والأضواء المينوية (أي الروحانية) ينابيع الخُرَّة والرأي التي أخبر عنها زرادُشت، ووقع خِلْسة للملك الصِّدِّيق كيخسرو المبارك فشاهدها، وحكماء الفرس متفقون على هذا، وهي الأنوار التي أشار إليها أنبادقليس[٨] وغيره.»[٩]

---

(١) مانِي متفلسف أصله من الصين، ولد سنة ٢١٥م، وجاء إلى فارس في سلطنة سابور بن أردشير (٢٤٢-٢٧٣) فنفاه سابور إلى بلاد الهند. ثم عاد إلى فارس في ولاية بهرام بن سابور فقتله بهرام، وفي ذلك خلاف. قال ماني بإلهين: النور والظلمة. - المصنف.

(٢) **شرح حكمة الإشراق**، ص١٧.

(٣) الصيصية في اصطلاحه هي الجسد. - المصنف.

(٤) هو بالفارسية الرئيس المدبر. - المصنف.

(٥) ورقة ١٧٢ من شرح حكمة الإشراق. - المصنف. **شرح حكمة الإشراق**، ص٤٥٩.

(٦) الخلافة الصغرى خلافة النار عن الشمس، والكبرى خلافة الإنسان عن الخالق المشار إليها بقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة:٣٠]. - المصنف.

(٧) **شرح حكمة الإشراق**، ص٤١٨. والضمير «هما» في عبارة «وبهما» يعود على النار والنفس.

(٨) أنبادقليس حكيم يوناني من تلامذة فيثاغورس، والشيرازي يذكر أنه أستاذ فيثاغورس. كان يتردد بين صقلية وأثينا. توفي في أثينا. ويقال: إنه ألقى بنفسه في بركان قرب أثينا. - المصنف.

(٩) شيرازي: **شرح حكمة الإشراق**، ص٣٥٧-٣٥٨. وما بين القوسين من شرح الشيرازي. ومعنى الخُرة كما نقل الشيرازي عن كتاب الألواح للسهروردي إشارة إلى ما «يُسمَّى كيان خرة، وهو ألَقٌ في النفس قاهرٌ تخضع له الأعناق.»

ولمَّا ذكر السهرورديُّ الشمسَ وفضلَها على الكواكب، قال الشيرازي في شرحه: «ولهذه الفضائل والكمالات ذهب أربابُ المكاشفات العقلية وأصحابُ المباحثات الشرقية من حكماء الشرق إلى وجوب تعظيمه».[١] وهو يعني حكماء الفرس؛ لأنهم عبدوا الشمسَ بعنوان كونها ربَّ النور، وتُسمَّى بهذا الاعتبار رخش.

وقال الشيرازي في موضع آخر: «إن المصنِّف (يعني السهروردي) قد أحيا كَلِمَهم ومذاهبَهم (أي الفُرس) في هذا الكتاب، وقد أتلفَت حكمتَهم حوادثُ الدهر وأعظمُها زوالُ الملك عنهم. والمصنِّف لما ظفر بأطراف منها ورآها موافقة للأمور الكشفية الشهودية، استحسنها وكملها.»[٢] وقد يعني السهروردي بالمشرقيين جميعَ حكماء الشرق من فرس وبابليِّين وهنود، وقد وقفتُ له على هذا الإطلاق في قوله: «فكذا الغاسق مشتاق إلى النور، قال يوذاسف[٣] ومن قبله من المشرقيين: إن باب الأبواب لحياة جميع الصياصي العنصرية الصيصية الإنسية.»[٤]

فبان لنا أن السهروردي اقتبس طريقةَ الحكمة المشرقية من الشيخ ابن سينا، وأن طريقته تمتاز عن طريقة الشيخ بالتصريح ببعض قواعد رياضة النفس عند المشارقة، وبإيداع الكلمات الفهلوية[٥] في قواعد الحكمة، كما سَمَّى النور الفعّال في

---

(١) ورقة ٧ من شرح حكمة الإشراق. - المصنف. **شرح حكمة الإشراق**، ص٣٤٥. في المطبوع «الكلمات» بدل «الكمالات»، وواضح أنه خطأ لم يتنبه إليه المحققان. والمقصود بالفضائل والكمالات فضائل الشمس وكمالاتها بالنسبة إلى سائر الكواكب.

(٢) ورقة ٧ من شرح حكمة الإشراق. - المصنف. المصدر نفسه، ص١٧.

(٣) يوذاسف فيلسوف أصله من الهند، وتنقل حتى استقر بالعراق وأرض بابل. وهو مؤسس دين الصابئة، ويقول بالتناسخ. - المصنف. وقال عنه الشيرازي في شرحه (ص٤٥٩): «فيلسوف تناسخي من الهند، وقيل إنه من هل بابل العتيقة، عالم بالأدوار والأكوار. وقد استخرج سني العالَم، وهي ثلاثمأة [كذا، وهو قطعًا خطأ] ألف وستون ألف سنة، وحكم بأن الطوفان يقع في أرضها، وحذر قومه بذلك. وقيل: هو الذي شرع دين الصابئة لطهمورث الملك.»

(٤) أي الجسم الإنساني. - المصنف.

(٥) أي كلمات من اللغة البهلوية (Pahlavi) أو الفارسية القديمة.

الأرض والمعادن باسم إسفندارمذ، وسَمَّى النفس الناطقة إسفَهبد، وسَمَّى جبريل روانبخش، وسَمَّى الشمس خُرَّة، وسَمَّى الشمس في بعض المواضع رخش.[١]

ولنصير الدين الطوسي في «شرح الإشارات» وللقطب الشيرازي في «شرح حكمة الإشراق» تكملاتٌ لحقائق من الحكمة المشرقية، ولعلّنا نتعرض في مقال آخر إلى ما أودعه المشايخ الأربعة من الحكمة المشرقية البحتة في مطاوي حكمة الإشراق.[٢]

فها أنذا قد أريتك نموذجًا من الحكمة المشرقية، وأشهدتك مبناها ومرادَ مَنْ توخّاها من بين رامزٍ وصريح. وعساك تتفطّن للسبب الذي لأجله لم يستقر منها ما كتبه الشيخ ولا عرف له طريقٌ خاص تمتاز به، وأنها نشأت ملفّقة مخلوطة، ثم انقرضت غير مدروسة ولا مخطوطة. ولقد حُقِّق لديك أن الشيخ الرئيس هو الذي أدخل على الحكمة طريقةً مُحْدَثة لم تكن معهودة، فصار عملُه مبدأ طورٍ جديد في تاريخ الحكمة الإسلامية كانت تكون أوسعَ لولا أن عاجلته المنية، فكنا نراها طريقةً ثالثة مخطوطة مسلوكة، ولا يقتصر مقدارُ ما وصلَنا منها على مقدار ألوكة.[٣]

الكتاب المعنون «منطق المشرقيين»:

إنني لأعجب من تسمية الكتاب الذي حَدّثتك عنه في أول المقال باسم «منطق المشرقيين»، على حين لا أُلفي هذا الاسم من بين ما يُنسب إلى الشيخ من التصانيف. ثم يرتقي بِيَ العجبُ من إضافة منطق إلى المشرقيين، على حين نجد الشيخ ومتابعيه مصرِّحين بأن الحكمة المشرقية وليدةُ الكشف والذوق، وليس

---

(١) انظر الشيرازي: **شرح حكمة الإشراق**، ص٣٤٢، ٣٤٥، ٣٥٧، ٤١٧، ٤٢٣، ٤٣٩، ٤٤١-٤٤٢، ٤٤٤-٤٤٦، ٤٤٩، ٤٥٣-٤٥٤، ٤٥٨، ٤٦٠-٤٦١، ٤٦٣-٤٦٤.

(٢) لم يتهيأ لي حتى الآن العثور على أي مقال للمصنف في هذا المعنى، ولست أدري إن كان فعلاً وفّى بما وعد به، ولعل خبيرًا بتراث الشيخ من ذريته وتلاميذه أن يأتينا بخبر يقين في ذلك.

(٣) الألوكة -بفتح الهمزة- الرسالة، وأصلها الرسالة التي تبلغ شفاهًا، وتُطلق على الرسالة المكتوبة وهو المراد هنا. - المصنف. وهنا ينتهي القسم الأول من المقال.

المنطق إلا أساس الحكمة البحثية، وهو من وضْع إمام تلك الحكمة أرسططاليس. فمن أجل ذلك أيقنتُ أن هذه التسميةَ تسميةٌ مُلصَقة وباطلة.(١)

أما الذي أراه في شأن هذا الكتاب، فهو أنه قطعةٌ من كتاب «ما يوصل إلى علم الحق» - أحد تصانيف الشيخ المعدود في جريدة تآليفه؛(٢) لأنا نجد في ديباجة هذا الكتاب أنه ألّفه «فيما اختلف فيه أهلُ البحث»، وأنه لم يلتفت فيه «لِفْت عصبيةٍ، أو هوى، أو عادة، أو إِلف.»(٣) وقدّمه بمقدمات من المنطق رعيًا لعادتهم في افتتاح كتب الحكمة، ولأنه قصد أيضًا تحريرَ مسائل المنطق.

قال في ديباجته: «نريد أن نوردَ فيه العلمَ الآليَّ، والعلم الكلِّي، والعلم الإلهي، والعلمَ الطبيعي الأصلي»، وذكر أنه ألّفه بعد كتاب «الشفاء» وفي مدة اشتغاله بتأليف كتاب «لواحق الشفاء»، إذ قال في ديباجته: «وأما العامةُ مِنْ مزاولِي هذا

---

(١) نشر المستشرق الإيطالي كارلو ألفونسو نلينو C. A. Nallino سنة ١٩٢٥ بحثًا مستفيضًا باللغة الإيطالية حول مفهوم الحكمة أو الفلسفة المشرقية وأصولها ومجاريها ومكانة ابن سينا منها بعنوان: «حكمة ابن سينا الشرقية أو الإشراقية؟ *(Filosofia "orientale" od "illuminative" d'Avicenna)*» وقد ترجمه الدكتور عبدالرحمن إلى اللغة العربية بعنوان «محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية». انظر **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية عبدالرحمن بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات/ بيروت: دار القلم، ط٤، ١٩٨٠)، ص٢٤٥-٢٩٦.

(٢) كذا ذكر محبّ الدين الخطيب وعبدالفتاح الفتلان في تعريفهما بابن سينا في مقدمة نشرتهما لكتاب «منطق المشرقيين» الصادرة سنة ١٣٢٨/ ١٩١٠ عن المكتبة السلفية بالقاهرة، دون أن يبينا عن معتمدهما في ذلك. إلا أني لم أعثر على ذكرٍ لهذا المصنف في أي من المصادر التي ترجمت للشيخ الرئيس التي أمكنني مراجعتها، بما في ذلك قائمة مؤلفاته التي أوردها تلميذه أبو عبيد الجوزجاني، ولا هو مذكور في قائمة مصنفات ابن سينا المخطوطة والمطبوعة وما كُتب عنه باللغة العربية واللغات الأخرى التي أعدها الأب قنواتي ونشرتها الإدارةُ الثقافية جامعة لجامعة الدول العربية في كتاب بمناسبة مهرجان ابن سينا. قنواتي، الأب جورج شحاته: **مؤلفات ابن سينا** (القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٥٠).

(٣) ابن سينا: **منطق المشرقيين**، ص١٩.

الشأن، فقد أعطيناهم في كتاب الشفاء ما هو كثيرٌ لهم وفوقَ حاجتهم، وسنعطيهم في اللواحق ما يصلح لهم زيادةً على ما أخذوه.»[١]

والمقدارُ المنشور بالطبع من هذا الكتاب هو قطعةٌ من علم المنطق، فيها مباحثُ الدّلالات، والمفرد والمركب، والتعريفات، والقضايا، والتناقض، وانتهت في أواخر مباحث التناقض انتهاءً يدل على أنه غير متعمَّد.[٢]

فالظاهر أن الكتاب أُصيب بخرم أو تفريق فتلِف آخرُه. وما احتوى عليه هذا المقدار من مسائل المنطق لا يختلف عما تتضمنه متوسطاتُ كتب المنطق، ويُلاحظ أن طريقته تختلف اختلافًا ما عن طريقة المنطقيين بتميّز هذا الكتاب:

أولاً: بمحاولة نقض بعض المصطلحات المشائية في المنطق بما هو أوضح، وإن كان لا يخالف المعنى.

وثانيًا: بمخالفة ترتيبه الترتيب المعتاد، ومثال ذلك أن ما يسميه المناطقة «شروطاً» يجعله الشيخ في هذا الكتاب امتحاناً للقواعد على نحو طريقةِ علم الحساب في امتحان العمليات.

وثالثًا: بأنه خالف في تعقّل الحقائق المنطقية طريقة المنطقيين فيما ظهر له أنهم قصّروا فيه، مثال ذلك أن المنطقيين إذا تكلّموا عن الكليات الخمسة التي لا يخلو

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٢.

(٢) يشهد لكلام المصنف قول ابن سينا في نهاية النسخة المطبوعة أثناء كلام عن نقيض الموجبة المطلقة الجزئية: «وأما إن كانت بحيث تعم اللازمة المشروطة والطارئة»، وبَيِّنٌ أن الكلام غير مكتمل. وقد جاء في خاتمة مخطوطة المكتبة الخديوية التي اعتمد عليها في نشر الكتاب قول ناسخها عبدالرازق ابن عبدالعزيز بن إسماعيل الفارابي الصفناجي: «هذا مقدارُ ما يوجد من الكتاب.» **منطق المشرقيين**، ص١٤١. ولعل ابن أبي أصيبعة يعني الكتاب نفسه بقوله: «كتاب في الحكمة المشرقية لا يوجد تامًّا». ابن أبي أصيبعة: **عيون الأنباء**، ج٣، ص٢٨. وعسى أن ينكشف قادم الأيام عن نسخ أخرى من الكتاب يُجبَر بها هذا النقص.

عن تعقّل بعضها كلُّ تعقُّلٍ لحقيقة شيء من الأشياء (وهي الجنس، والفصل، والنوع، والخاصة، والعَرَض) فإنهم يتكلمون عليها بما يفيد تعقُّلُها من حيث هي صالحِةٌ للوقوع في الأقوال الشارحة للحقائق (أي المعرِّفات)؛ لأن معرفة الحقائق هي أساس الفلسفة. فلذلك كانوا يقسِّمون الكليَّ باعتبار صلاحيةِ وقوعه في جواب سؤال سائل (أي متطلّب لشرح حقيقةٍ ما)، فيقولون مثلاً: «الجنس هو المقول في جواب ما هو على كثيرين مختلفين الحقيقة.»[١]

ونجد الشيخَ سلك في هذا الكتاب إلى تقرير مبحث الكلّيّات من نهج آخر، وهو نهج تعقلها بأوصافها الثابتة لها من حيث هي هي، بقطع النظر عن صلوحيتها للوقوع في الأقوال الشارحة؛ أعني بوصف كونها مواهيَ وحقائقَ متعَقَّلةً في نفسها، سواء وقعت في القول الشارح أم لم تقع. فلذلك قسّمها في هذا الكتاب باعتبار كونها مقوِّمةً لحقيقة ما وغير مقومة، أو باعتبار كونها ملازمةً لحقيقةٍ ما وغير ملازمة.[٢]

والطريقتان متآيِلتان،[٣] والشيخُ لم يعلل وجهَ مخالفته الطريقةَ المشهورة. وأنا أظن أنه قصد من ذلك أن العلمَ بالكليات الخمسة هو في ذاته علمٌ بحقائق كثيرة الجدوى على الحكيم؛ فإن منها المقولات، وهي الأجناس العالية للموجودات.

ووجهُ العلم بالكليات في الطريقتين إنما هو بالرسم؛ أعني تعريفَ الماهية بلوازمها، فإن كونَ الكليِّ واقعًا في الجواب أو كونه مقوّمًا وغيرَ مقوم، أو لازمًا

---

(١) انظر مثلَ هذا التعريف للجنس في كتاب «النجاة» لابن سينا نفسه حث يقول: «الجنس هو المقولُ على كثيرين مختلفين بالأنواع في جواب ما هو.» ثم شرح هذا التعريف بقوله: «وقولنا مختلفين بالأنواع، أي بالصور والحقائق الذاتية، وإن لم تعرف بعد النوع الذي هو مضاف إلى الجنس. وقولنا في جواب ما هو، أي قولاً بحال الشركة، لا بحال الانفراد.» ابن سينا، الشيخ الرئيس الحسين أبو علي: **كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، تحقيق ماجد فخري (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٥/ ١٩٨٥)، ص٤٧.

(٢) ابن سينا: **منطق المشرقيين**، ص٣٢-٥٩.

(٣) متآيلتان، أي تؤولان المآل ذاته أو إلى النتيجة ذاتها.

وغير لازم، كل ذلك من التعريف باللازم. إلا أن تعقل الكلِّي من حيث إنه مقوم وغيره، أو لازم وغيره، أقرب إلى ذاتية الكلي من تعقله من حيث إنه واقع في جواب.

فهذا نموذجٌ من تدقيقات الشيخ في تمحيص أساليب الحكمة. ولا شك أنه ما تفرغ إلى محاولة تهذيب الأساليب إلاّ بعد أن مَرِس بالحكمة مِراسًا، وحُقّ له أن يلقّب فيها شيخًا ورأساً.

الإنسان على الأرض[١]

جرى بين التلاميذ في خلال زمان قريب كلامٌ في تقدير عمر نوح عليه السلام فحدا بقلم بعض العلماء المحققين[٢] إلى تبيان الحق، ذلك البحث الذي نشرته مجلة «السعادة العظمى» في عددها الرابع، ولقد أجاد في دفعه وأقنع.

ولكن أرى بقيةَ تبيانٍ لهذه المسألة وتعضيدًا للكاتب الأول[٣] بالتحقيق النظري، والسنة الطبيعية، عادلاً عن توجيه إمكانه بفلتات الطبيعة؛ فإن الطبيعة إذا

---

(١) **السعادة العظمى**، المجلد ١، العدد ٦، ١٦ ربيع الأنور ١٣٢٢هـ (ص٨٧-٩١)، وقد كتبها ولما يتجاوز عمره الخامسة والعشرين.

(٢) هو الشيخ محمد النخلي القيرواني أستاذ المصنف وصديقه، أحد علماء الزيتونة الذين حملوا راية الإصلاح ومشعل النهضة الفكرية والثقافية في تونس. ولد سنة ١٢٨٦/ ١٨٦٩ بمدينة القيروان حيث تلقى تعليمه الأولي وحفظ القرآن الكريم وأتى على أهم متون العلوم من لغة ومنطق وعروض وبيان، وتفتقت قريحته فبدأ يقول الشعر في سن مبكرة. وفي عام ١٣٠٤/ ١٨٨٦ انتقل إلى حاضرة تونس والتحق بجامع الزيتونة الذي تخرج فيه بعد أربع سنوات. كان من أبرز أساتذته الشيوخ سالم بوحاجب وعمر بن الشيخ وصالح الشريف وأحمد بن مراد ومحمد بن يوسف الذين أخذ عنهم علوم التفسير والحديث والفقه والأصول والبلاغة والمنطق. بدأ التدريس بجامع الزيتونة فدرس لمدة تزيد عن الثلاثين سنة، فأقرأ وأفاد في علوم شتى، وكان واسع النشاط ذا حضور كبير في كل المنابر الثقافية والإعلامية التي كانت متاحة في تونس. وتخرج عليه أجيال من الدارسين ممن أصبحوا ذوي إسهام مقدر في حركة الإصلاح والنهضة، ومنهم الشيوخ محمد الطاهر ابن عاشور وعبدالحميد بن باديس ومحمد البشير النيفر ومحمد الصادق النيفر ومعاوية التميمي. توفي الشيخ النخلي سنة ١٣٤٢/ ١٩٢٤.

(٣) يعني أستاذه الشيخ النخلي. ومن الغريب أن يصدر كتاب بعنوان «آثار الشيخ محمد النخلي» (دار الغرب الإسلامي ببيروت ١٩٩٥) من إعداد نجله الأستاذ عبدالمنعم النخلي والأستاذ حمادي الساحلي ولا يتضمن المقال المشار إليه هنا!

فلتت في عام أو عامين أو قرن أو قرنين، لا تذهب في فلتتها إلى حدّ ألف[1] سنة، ثم إن الآية تقتضي أنه لبث في قومه تلك المدة، والقوم هم هم بحسب ما يعرف من بقاء قوم الرجل معه، وأنهم الذين استأصلهم الله بالطوفان، كما داموا على كفرهم والسخرية بشرعة ربهم. ومن المحال أن تكون هاته كلُّها فلتاتٍ من الطبيعة، ونشر هاته المسائل بعد طيِّها هو الذي قضى علينا أن لا نتركها تلوح وما تلوح، وتناجي بسرها وما تبوح. ستكون خطة بحثنا هنا في التحقيق:

١- هل منح الإنسان بمائة وعشرين سنة من العمر موهبة طبيعية أم جعلية؟
٢- وهل هي هبة قديمة تقارن نشأته أم طارئة على ذلك بحدثان؟

يُثبِتُ علمُ الجيولوجيا -وإن اختلفت آراء أصحابه في طرق الإثبات- أن الأرض التي نحن عليها قد مرَّت عليها تقلباتٌ مهولة معجبة في أحقاب طويلة جرًّأ طولها العلامة هتون[2] الجيولجي البركاني الشهير أن يقول: «إني لم أجد في بنية العالم أثرًا للبداية ولا أملاً بالنهاية.»[3] وأثبت أن الأرض ما كانت في ابتداء نشأتها

(١) في الأصل آلاف، والراجح أنه تصحيف.

(٢) جيمس هتون James Hutton عالم جيولوجيا اسكتلندي ولد سنة ١٧٢٦ وتوفي سنة ١٧٩٧. درس القانون والطب في جامعة إدنبره، لكنه انجذب بصورة خاصة إلى علم طبقات الأرض الذي كان ما يزال علمًا ناشئًا في وقته، واهتم بصورة خاصة بدراسة تكَوُّن الصخور التي حوله حينما كان يعمل فلاحًا في يورفيكشاير. يعتبره الكثيرون رائدًا لعلم طبقات الأرض الحديث. يعد هتون من رموز مدرسة التنوير في إسكتلندا، وكان من أبرز أصدقائه الفيلسوف دايفيد هيوم والاقتصادي آدم سميث. نشر أفكارَه بخصوص التطورات الجيولوجية للأرض سنة ١٧٩٥ في كتاب من جزءين بعنوان «نظرية الأرض» (*Theory of the Earth*). ولا ندري على وجه التحقيق ما إذا كان المصنف قد اعتمد في نقل هذا الاستشهاد من كلام هتون على ترجمة عربية أم فرنسية لكتابه المذكور.

(٣) فيما يلي نصُّ عبارة هتون التي استشهد بها المصنف (وقد أبرزناه بخط مائل غليظ) مع ما سبقها من كلام:

"But if the succession of worlds is established in the system of nature, it is in vain to look for any thing higher in the origin of the earth. The result, therefore, of our present enquiry is that ***we find no vestige of a beginning, no prospect of an end***." James Hutton, *Theory of the Earth* or *An Investigation of the Laws Observable in the Composition, Dissolution, and Restoration of Land upon the Globe* (First =

في الزمن الأول من الأزمان الكبرى التي تبدلت فيها أطوارها كما هي اليوم، ولا كانت في الزمن الثالث الذي خلقت فيه الحيوانات والإنسان كما كانت أولاً،(١) ولا تكون غدًا كما تكون اليوم، بل هي كأبنائها يَعْتَوِرُها طفولةٌ وشباب، وفتوةٌ وهرم.

والذي أنبأهم بذلك ما وجدوا في البحث عن أعضاء الحيوان من جثث كائنات عضوية لا تعرف في كائنات العصر الذي دون فيه تاريخ العلوم، والذي ابتدأ البشر فيه كتابة مشاهداتهم، لا نقول قبل أن يكتب أرسطو كتاب نعت الحيوان، بل قبل أن ينقش سكان وادي النيل على مسلاتهم ونواويسهم صورَ حيواناتهم المعروفة، وقبل أن يرسمها مصورو قرطاجنة على الفسيفساء.(٢)

ما أشبه الليلة بالبارحة! لم يزل التاريخ يعضد بعضه بعضًا، قد أثبت العلماء اليوم أن الكركدن(٣) قد أخذ ينقطع تناسلُه منذ مدة، ولا يلبث معنا على الأرض

= published in Volume I of the *Transactions of the Royal Society of Edinburgh*, 1788, and posted on the web in 1998), p. 71.

(١) هذا شيء اصطلحوا عليه أنتجته الفلسفةُ الجيولوجية والنظرُ في تكوين الأرض بآثارها وطبقاتها، قسموا أزمان الأرض باعتبار أطوار عظيمة مرَّت على خلقتها إلى أربعة أقسام: الأول زمن تكوين الأرضين الأصلية، وهي الصخور العرية عن الحفريات؛ أي المسام التي يمكن أن تبرز نباتا. الثاني زمن رسوب الأرضين الثانوية المركبة من طفل وفحم وحجارة جيرية ورملية. الثالث الذي خلق فيه الحيوان والكائنات العضوية. الرابع ما نشأ بعد الاختلاط الطوفاني من نقل الماء أتربة المواضع بعضها إلى بعض وتسمى الأرضين الطوفانية. - المصنف.

(٢) هي المسماة اليوم «موزاييك» [mosaic, mosaïque]، وهي قطعٌ صغيرة من الحجارة المنحوتة يحصل من التئامها صورٌ وأشكال من تلوين أجزائها اللطيفة. - المصنف.

(٣) وربما قيل الكركند حيوان يسميه العرب الحريش أخذًا من الأحرش، لخشن الظاهر من الحيوان وغيره؛ لأن جلده شديد، وحسبه أنه لا تعمل فيه طعنة ناب الفيل إذا احتدم الخصام. ذكره صاحب القاموس وشدَّد داله، ونسب تشديدَ نونه إلى العامة، وذكره في (ح ر ش) من الصحاح. ويُسمَّى الحمار الهندي، وهو عدو الفيل، له قرن على رأسه يفتك به فتكًا شديدًا، وله شبه بالفيل في جلده وبعض خرطومه، ولكن له شبه بالحمار. من أجل ذلك، قيل في الخرافات إنه متولد بين الفيل والفرس، قضى ثقل قرنه عليه أن يكون مطأطئ الرأس لا عن حياء بل عن مكر ودهاء، ويقول البعض إن الحرش غيره، وهو غلط. ويقول البعض إنه ضرب منه. - المصنف. الفيروزآبادي، =

غيرَ زمن قليل حتى يبارحنا ملتحقًا بإخوانه من أصناف الحيوان التي أخنَى عليها مرُّ الزمان. فإذا كان [هناك] اليوم مَنْ يتنافس في قرنه يضع الإناء المنحوت منه في مواضع التباهي والفخر، فما نحن ببعيد أن نصير نتنافس في اقتناء عظامه من طبقات الأرض ومصارع الهلاك؛ لنضعها بالمشاهد العمومية والمكاتب الزوولوجية،(١) تعليمًا لِخَلفنا، وتصديقًا لسلفنا.

هذه الأطوارُ التي لحقت كرتنا، فصرعت أصنافًا من الحيوان شديدة القوى، ورمتها رميَ الملتقف أيدي الزيال والنوى،(٢) ما نالت من الإنسان ما نالت من غيره، كأن حيلة البشر قد أنجته من حيث لا يجد حيلة، وكأن هذا الضعف الذي كان قرينه -وإن أضرَّ به عند ملاقاة الضواري- فقد نفعه يوم تركه يتعظ بمصارعها، ويربع في مراتعها، كما ينفع اللينُ الصوفةَ حين تدقها المطارق، وأضرَّها حين ترمي بها الرياح فجاج المخارق، لكنها نالت منه شيئًا واحدًا، هو عدم نسبي، وهو الأخذ من العدم؛ فقد كان البشر في أول العالم يبلغ بعيشه إلى ألف من السنين، دام على ذلك يبسط لها يدًا ثم ينْفَضُّ عنها، وما يبعد أحدًا، حتى رمى الله هذا العالَمَ بالطوفان الكبير في آخر حياة نوح عليه السلام.

فذلك كان الطورَ الرابع للأرض: أنهك من قواها ما أنهك، وأبرد من حرارتها ما أبرد، يومئذٍ كتب الله على البشر -كما تقول التوراة- أن لا يعيش أكثر من مائة وعشرين سنة، ولكن التوراة أثبتت أن إبراهيم وإسحاق ويعقوب ومَنْ عاصرهما من ذوي الأسماء التاريخية قد جاوزوا بآجالهم هذا العمر المكتوب على

= مجد الدين محمد بن يعقوب: **القاموس المحيط**، قدم له ووضع حواشيه الشيخ أبو الوفا نصر الهوريني المصري الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧). ج٢، ص٣٦٨.

(١) نسبة إلى علم الزوولوجيا [zoologie, zoology]، وهو علم أعضاء الحيوان. - المصنف. في الأصل كتبت لفظتا «الزوولوجية» و«الزوولوجيا» بواو واحدة بعد الزاي، وقد فضلنا حسب نطقها في اللغتين الفرنسية والإنجليزية.

(٢) الزِّيال: التحول وعدم الاستقرار، وكذلك النوى، ومنه قولهم: أنوى الرجل، إذا كثرت أسفاره.

البشر، ودام ذلك إلى زمن موسى.[1]

وفي الحقيقة ما كان الطوفان إلا حائلاً للبشر دون العيش المديد، ولكنه ترك بقية تزيد على المائة والعشرين، وإن كانت هي الغاية المقصودة غبًّا[2] على ما تذكر التوراة. ولكن الوصول إلى الغايات في ناموس الكون الذي سَنَّه الله تعالى، لا يكون إلاَّ على درج التدلي هبوطًا والارتقاء صعودًا: ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴿٦٢﴾﴾ [الأحزاب:٦٢].

ولقد أفضى ضعفُ الأرض بالإنسان إلى أن صيَّر عيشَه إلى الأجل الموهوب له بعد النجاة من أهوال الطوفان شيئًا نادرًا هو المعدود من فلتات الطبيعة، وما عيش مائة وعشرين سنة اليوم ومائة وثلاثين إلاَّ شيءٌ واحدٌ في الوقوع من الندرة والتعجب الموقع المتطرف.[3] وقد يعد كثيرٌ من العلماء العمر الطبيعي اليوم مائة سنة فقط، وهو المعضود بالتجربة التي هي آخر ملجأ نريد أن نثوب إليه في تحقيق العمر الطبيعي في كل عصر. قد رأيت أن المائة والعشرين من السنين ما كانت إلا موهبة طبيعية باعتبار زمن معلوم ومبتدأ طور أخير من أطوار الأرض، هو خاتمة الأطوار المزعجة، والانتقالات المهولة.

وأما انتقالها بعد ذلك في مراتب الضعف ومتابعة كل من عليها لها في هذا الانتقال فشيء تدريجي خفي، كما ينتقل الرجل كل يوم إلى وهدة من وهدات السقوط بعد اكتهال، أو انتقال اليافع إلى ربوة من النهوض قبل الفتوة. واستقراء أحوال عيش الأمم في كل عصر هو معدل العمر الطبيعي فيه.

---

(١) انظر في ذلك الكتب المقدسة: **كتب العهد العتيق**، سفر التكوين، الفصل (الإصحاح) السادس، ص٨ والفصلان: ١١و١٢، ص١١-١٦ والفصل:٣٥، ص٥٢، وسفر الخروج، الفصل:٦، ص٨٤.

(٢) كذا في الأصل، ولم يتبين وجه الدلالة في هذه الكلمة، ويبدو أنها زائدة.

(٣) كذا في الأصل، ولم يتبين لي الوجه في تتالي هذه الكلمات الثلاث (والتعجب الموقع المتطرف).

لاشك أن وراءنا من أخبار العالم أعجب مما رأينا، وقد قال تعالى: ﴿وَقُرُونَا بَيْنَ ذَٰلِكَ كَثِيرًا ﴿٣٨﴾﴾ [الفرقان:٣٨]. وكتابٌ آنسنا صدقه في غير موضع، وآمنّا به في كل عظيم، وبعد أن رأيناه والزمان ينصره في كل آونة، ويصدِّق وعد الله تعالى الذي وعد بقوله: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾ [فصلت:٥٣]، ما كان ينبغي لنا أن نسرع إلى منابذته لنعق ناعق، أو نخنع فيه إلى سوق سائق، بل نجعله الشهيد وإن تمالأت على غيره الخلائق، وسنجد من معونة الله تعالى وَعِدتِه ما يصوّب أعمالنا إن كنا شبح اليوم أو هامة غد، والله يفتح بصائر المؤمنين إلى مقدرة قدر أمور أدركها منكروها، وعُذِر فيها بعد الخبرة واشوها.

عمر الإنسان: ماذا أردت؟[1]

كتبتُ في مجلة «السعادة [العظمى]» في عددها السادس شذرةً في عمر الإنسان تحت عنوان «الإنسان على الأرض»،[2] جعلتها تعضيدًا لِمَنْ كتب في عددها الرابع كلمة «عمر الإنسان الطبيعي».[3]

ولكن اتحدت الوجهة واختلف الطريق، فإني عدلت عن اعتبار الفلتات الطبيعية في عمر الإنسان؛ لأني رأيته جوابًا على تسليم الأصل الذي بنى عليه الشاكون شكهم، وإنما أردت البحث في مستند الأصل الذي أصَّلوه أن عمر الإنسان لا يتجاوز المائة والعشرين سنة. من أجل ذلك بحثت في المسألة بحثًا فلسفيًّا ترديديًّا، ليرى المبصرون أنْ لا دليلَ من العقل يجعل هذا الحد طبيعيًّا للبشر، وأنْ ليس المرجع في هاته التحديدات إلاَّ لاستقراء غالب عيش الأمم في كل عصر.

وإذا كان ما حددوه عمرًا للإنسان منذ كتب البشر التاريخ -ونشهد أنه قد انحطَّ في عصرنا هذا عن ذلك الحد- فلا بِدْعَ أن يكون قبل ذلك أطول، لاسيما وقد أثبت العلم يقينًا باختلاف أطوارٍ مرت على الأرض، وأنها كأبنائها يعتورها طفولةٌ وشبابٌ وهرم، ذلك كله بَيَّنَّاه فيما كتبنا أولاً مع بسط وترديد.

ومما زاد بي عدولاً عن اعتبار الفلتة أنَّ الأطباء الذين إليهم المرجعُ في هذا التحديد يَرَوْن أنه لا يمكن أن يتعدى الإنسانُ ما حُدَّ له من العمر، بل يتحلل إن بلغه تحللاً، وما بالطبع لا يتخلف ولا يختلف.

---

(١) **السعادة العظمى**، المجلد ١، العدد ٨، ١٦ ربيع الثاني ١٣٢٢هـ (ص١١٩-١٢٢).

(٢) وهي المقالة السابقة في هذا المجموع.

(٣) وهو المقال الذي كتبه الشيخ محمد النخلي أستاذ المصنف.

ولا ينقص من شجاعتنا على هدم هذا الأصل، أن يصادقَ عليه الشيخُ ابن خلدون والفخرُ ابن الخطيب رحمهما الله،[1] فإنا لا نعلم الأول إلا فيلسوفًا تاريخيًّا، ولا الثاني إلاَّ رجلاً عالِمًا له سعةُ اطلاع على كلام الحكماء لم يخوِّله مرتبةَ الحكم اليقيني أو يكسبه صوتًا معهم. وما كان واحدٌ منهما بالفيلسوف الطبيعي، وإنما ذكرا ذلك الكلام في كتابيهما كما تُذكر الأصولُ الموضوعة في كتب العلوم.[2]

ثم أضفتُ إلى ذلك أدلةً ما تصل إلى إيثار اليقين، ولكنها لا تقصر بعد اجتماعها عن أن تُكْسِبَ الحقَّ قوة.

١- منها أن الأصل في الفلتات القلة. والفلتة وإن لم يضعوا لها حدًّا تقف عنده، إلاَّ أنَّ اسمها وحده كافٍ في اعتبار قدرتها كمًّا وكيفًا، ولو كثرت لانقلبت عادة؛ إذ ليس أصلها من الأحكام العقلية التي لا يخرج الشاذُّ منها عن شذوذه ما بلغت به الكثرة. وظاهر القرآن والتاريخ يقتضي أن نوحًا عليه السلام عاش هذا الزمن وقومُه هم هم، وأنهم الذين عاقبهم الله تعالى بالطوفان. ومن الآيات التي تقتضي طبيعةُ سوقها ذلك قولُه تعالى في سورة الشعراء: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ (١٠٥) إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ (١٠٦) إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ (١٠٧) فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ (١٠٨) وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ

---

(١) لعل المصنف يشير هنا إلى كلام الرازي خلال تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت:١٣]، حيث قال: «المسألة الثالثة: قال بعض الأطباء العمر الإنساني لا يزيد مائة وعشرين سنة، والآية تدل على خلاف قولهم، والعقل يوافقها؛ فإن البقاء على التركيب الذي في الإنسان ممكن لذاته، وإلا لما بقي. ودوام تأثير المؤثر فيه ممكن، إن كان واجب الوجود فظاهر، وإن كان غيره فله مؤثر، وينتهي إلى الواجب وهو دائم. فتأثيره يجوز أن يكون دائمًا، فإذن البقاءُ ممكن في ذاته، فإن لم يكن فلعارض، لكن العارض ممكن العدم وإلا لما بقي هذا المقدار لوجوب وجود العارض المانع، فظهر أن كلامَهم على خلاف العقل والنقل.» الرازي: **التفسير الكبير**، ج١٣/ ٢٥، ص٣٨. وسنجلب كلامَ ابن خلدون بعد قليل عند إشارة المصنف إلى تعليله طول عمر نوح عليه السلام.

(٢) الأصول الموضوعة هي الأصول المسلمة أو المقبولة التي يتلقاها المرء أو يسلم بها ويبني عليها دون البرهنة عليها.

﴿إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٩﴾ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴿١١٠﴾ ۞ قَالُوٓاْ أَنُؤْمِنُ لَكَ وَٱتَّبَعَكَ ٱلْأَرْذَلُونَ
﴿١١١﴾ قَالَ وَمَا عِلْمِي بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿١١٢﴾ إِنْ حِسَابُهُمْ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّي لَوْ تَشْعُرُونَ ﴿١١٣﴾ وَمَآ أَنَا۠ بِطَارِدِ
ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١١٤﴾ إِنْ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿١١٥﴾ قَالُواْ لَئِن لَّمْ تَنتَهِ يَٰنُوحُ لَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمَرْجُومِينَ ﴿١١٦﴾ قَالَ رَبِّ إِنَّ
قَوْمِي كَذَّبُونِ ﴿١١٧﴾ فَٱفْتَحْ بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ فَتْحًا وَنَجِّنِي وَمَن مَّعِيَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١١٨﴾ فَأَنجَيْنَٰهُ وَمَن مَّعَهُۥ فِي
ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ ﴿١١٩﴾ ثُمَّ أَغْرَقْنَا بَعْدُ ٱلْبَاقِينَ ﴿١٢٠﴾﴾ [الشعراء:١٠٥-١٢٠].

وأما احتمالُ أن المعاقبين خلفُهم، فشيءٌ بعيد عن سنة الله في الخلق. وإذا كان طول عمر نوح معجزة، فمن الضروري أن يقارِنَها القومُ المُتحدَّوْن بها ليشهدوا بآيات ربهم. ومن الأمثال التعجبية: «الآباء يأكلون الحِْصْرَم، والأبناء يضرسون».(١)

٢- ومنها أن الطوفان قد أبرد حرارة الأرض وأنهك قواها، وذلك لنجعل مناسبة لاقترانه بقِصر عمر البشر؛ تصحيحًا للتاريخ العتيق بالإمكان، كما تقتضي مداراتُ هذا الزمان. ولا شكَّ أنه إن أفقد شيئًا عظيمًا من حرارة الأرض - وحُقَّ له أن يفعل ذلك؛ فإنه ما كان واديًا فائضًا أو مطرًا وابلاً، ولكنه غمر ماء يعم الأرضَ كلَّها إلى قمم أشهق جبالها، فماذا ترى مثل هذا الفعل؟ - فقد أعدمها شيئًا ما كان ليرجع إليها من بَعْد.

وإذا كان الطوفانُ قد أتى على جانب عظيم من الأرض، فلا بِدْعَ إنْ هو أنهك بعضَ قواها، وأبردَ من حرارتها جزءًا عظيمًا تسري أدواؤه إلى كلها، كما يُصاب الجسمُ الواحد في بعض مواضعه فيألَم كلُّه، إذا صح عدمُ عموم الطوفان. وربما وجدنا الأممَ التي لم يصلها على هذا التقدير أطولَ أعمارًا من الأمم التي يسمونها طوفانية.(٢)

(١) الحِصْرَم: الثمر قبل النضج، و الحِصْرَم كذلك حشف كلِّ شيء. وضَرِسَتْ أسنانه تَضْرَسُ ضَرَسًا: كلَّتْ من أكل الحامض. ويقال: ضَرِسَ الرجل. ومعنى المثل واضح. ومراد المصنف من هذه الفقرة أن الله تعالَى قد قضت حكمته واقتضت سنته أن لا يُعاقَب خلفٌ بسبب جريرة سلف، فكل نفس بما كسبت رهينة، وذلك هو مقتضى العدل الذي قامت به السموات والأرض.

(٢) وهي الأمم التي بلغها الطوفان.

ومن العجائب التي تنافي ما ينتحله الشيخُ ابن خلدون من الفلسفة،[١] أن تسمعه يسند طولَ عمر نوح إلى قِرانات كوكبية غريبة،[٢] ناسيًا أن الكواكبَ التي اقترنت ما طلعت على نوح وحده، بل على العالم كله، فمن الواجب أن يعيش كلُّ البشر الموجود يومئذ كما عاش نوح حذوَ النعل بالنعل؛ فلا معجزةَ ولا خصيصة. وتأثيرُ الكواكب في بعض الأشخاص دون بعض من تدجيلاتِ الكهان، التي ما كان ينبغي أن تأخذ مكاناً من عقل الشيخ ابن خلدون حتى يشوه بها كتابه، ويموه صوابه.

ثم ماذا يصنع في أعمار غير نوح من الأنبياء وغيرهم الذين ذكرتهم التوراة (العهد القديم) وهي الملجأ في التاريخ العتيق (المقدس)؟ أنا لا أرى هذا التحديد المنسوب للحكماء إلاَّ شيئًا سرى لهم من قولها في سفر التكوين (ص٣٦): «فقال الرب لا يدين روحي لي الإنسان إلى الأبد لزيغانه هو بشر وتكون أيامه مائة وعشرين سنة.»[٣]

---

(١) يبدو أن المصنف هنا يشير إلى منهجية ابن خلدون في علم العمران والاجتماع البشري الداعية إلى تفسير الظواهر والوقائع تفسيرًا علميًّا بربطها بأسبابها الموضوعية وعللها الحقيقية من حيث هي خاضعة لسنن لا تتخلف.

(٢) جاء ذلك في الفصل الرابع عشر من المقدمة عند كلام ابن خلدون على الأعمار الطبيعية للدول، حيث قال: «اعلم أن العمرَ الطبيعي للأشخاص على ما زعم الأطباء والمنجمون مائة وعشرون سنة، وهي سِنُوُ القمر الكبرى عند المنجِّمين. ويختلف العمر في كل جيل بحسب القرانات، فيزيد عن هذا وينقص منه. فتكون أعمارُ بعض أهل القرانات مائةً تامة وبعضهم خمسين أو ثمانين أو سبعين، على ما تقتضيه أدلةُ القرانات عند الناظرين فيها. وأعمار هذه الملة ما بين الستين إلى السبعين كما في الحديث، ولا يزيد على العمر الطبيعي الذي هو مائةٌ وعشرون إلا في الصور النادرة وعلى الأوضاع الغريبة من الفلك، كما وقع في شأن نوح عليه السلام وقليلٍ من قوم عاد وثمود.» ابن خلدون: **المقدمة**، ص١٥٨-١٥٩. و«سنو القمر»: مستواه وارتفاعه.

(٣) في الطبعة التي اعتمدناها جاءت ترجمة هذه الفقرة على النحو الآتي: «فقال الله لن يجادل روحي الإنسانَ أبدًا، إذ هو لحم ويكون أجله مائة وعشرين سنة.» **كتب العهد العتيق**: سفر التكوين، الفصل:٦، ص٨.

وربما لوَّحْنا فيما كتبنا أولاً إلى الانزواء عن الحكم فيه، بعد ما رأينا من ذكرها أعمارًا أخرى من الطوفان أطولَ من الأجل المكتوب. نعم، قد كان نوحٌ أطولَ ذوي الأسماء التاريخية عمرًا حسب ما يُؤخذ من الأعمار المسرودة في التوراة.[1] ولكن ذلك لا يوجب له خاصية، ولا يقتضي قرانًا أو طالعًا أو جوًّا خاصًّا، إنما هي اتفاقية لازمة في كل ما يقال عليه بالتشكيك، فكل أفراد تشككت في شيء مهما بلغت كثرتها فإن نسبة أقصر أفرادها إلى الذي يليه كنسبة أدناها إلى الذي فوقه، وتجد نسبة أطول رجل في العالم للذي يليه كنسبة آخر قصير لأقصر رجل. وما ذلك لقرانات أو معجزات، وإلاَّ لكان لكل صنف قران خاص، وجو خاص -إن شئت- وطبع خاص، ولعل هذا يشوش الطبيعة ويكثر حركة الكون.

هذا هو المراد من المنع، ووجهُ العدول عن التسليم لأصلهم، حتى نخنع إلى الاعتراف بالفلتة، والله أعلم بصحة ما نقول.[2]

---

(١) **كتب العهد العتيق**: سفر التكوين، الفصل:٦، ص٨.

(٢) راجع في موضوع هذا المقال: الطباطبائي: **الجواهر النورانية**، ص٢٤١-٢٤٣ و٧٢٣-٧٤٥.

أصول التقدم والمدنية في الإسلام[1]

[مقدمة]

بسم الله الرحمن الرحيم، وإياه نستعين،
والصلاة والسلام على رسوله الصادق الأمين،
أيها السمراء الكرام،

إن الغرضَ من مسامرتنا هاته الليلةَ إجابةُ مقترَحِ صديقنا السيد رئيس هاته الجمعية[2] من البحث عن أصول التقدم والمدنية في الإسلام وما ينتزع المسلم منها دليلاً ليهتدي به إلى مناحي الخير والسعادة، وهو -كما تعلمون- مرام متعاصٍ عن الارتياض للمتهجِّم عليه، من حيث إن الباحثَ عن علاقة دينٍ بالمدنية لا محيصَ له عن النظر في أطوار الأمة المنتحلة إياه، وتاريخ نهوضها وسقوطها، وميزان الحال التي تكون فيها زمانَ ظهور ذلك الدين.

(١) محاضرة ألقاها المصنف في نادي جمعية قدماء الصادقية في ٥ ربيع الثاني ١٣٢٤/ مايو ١٩٠٦، ونشرت تباعًا في عدد ٢٤ مايو ١٩٠٦ وما بعده من أعداد جريدة «حبيب الأمة»، وقد قدم لها محرر الجريدة بما يأتي: «يوم ٥ من الشهر الجاري قام بمسامرة في موضوع أصول التقدم والمدنية في الإسلام صديقنا العلامة الشهير والدراكة الخبير فريد عصره المفضال سيدي الطاهر ابن عاشور المدرس من الطبقة الأولى بالجامع الأعظم وبالمدرسة الصادقية. ولما في تلك المسامرة من الفوائد التي لا تحصى أحببنا إدراجها على صفحات هذه الجريدة تعميمًا للفائدة وخدمة للأمة. وهذا نصها بلفظها الرائق ومعناها الفائق.» وإذ لم نتمكن من الاطلاع على الجريدة المذكورة، فقد اعتمدنا في ضبط نص المحاضرة على نسخة مرقونة ومشفوعة بسيرة مختصرة لابن عاشور وذكر لمؤلفاته من إعداد الأستاذ سامي بن بشر.

(٢) هو خير الله بن مصطفى (١٨٦٧-١٩٦٥) الذي تولى رئاسة جمعية قدماء الصادقية إثر تأسيسها سنة ١٩٠٥.

وهذا الطريق مهما كان وعرًا فإنه في تاريخ الإسلام أوعر وأجهد للباحث؛ إذ قد سبق لمؤرِّخينا من إهمال العناية باستنتاج الغايات من أسبابها وإهمال التعليل -لا سيما في نشأة الدين- ما ينوء بهمة المريد للفلسفة العمرانية، خصوصًا في مثل هذا الموضوع العلي. اللهم إلا متى كان ذا قريحة وقادة ترمي بسهمها الأفلج شارد الحقيقة فتصيب شاكلتها، وتضيء بنورها الأبلج مهامه الأوهام فتنيرها.

ولا أكتمكم أني لست عند هاته الأوصاف، وإن حسنت ظنونكم فِيَّ حين الاقتراح. بيد أني لا أعدم عزيمةً ومصابرة يلين أمامهما بعضُ ما قد كان شديدًا، فلذا رأيت أن أجعل عمدتَنا في هذا الموضوع روحَ الإسلام وحقيقتَه من الكتاب والسنة، مع الاستعانة في ذلك بآراء المحققين من أهل عصرنا وقواعد الأئمة من سلفنا، وأسمح منكم أن تصفحوا عما عساكم أن تروه من تقصير.

أرى أولَ شيء يفتح لنا بابَ الحديث هو النظر فيما هو المقصد الذي يسعى إليه الإسلام؛ لأن الباحث عن حقيقة شيء مضطرٌّ للبحث عن مقاصده وآثاره ليرى هل كانت الآثارُ جاريةً على خطة المقصد، ولأنه لا يمكننا استقصاءُ البحث في جميع ما نشأ عن الإسلام من فروع المدنية وتشخيص مبلغ المسلمين فيها الذي أهلهم إليه دينُهم. بل نكل ذلك إلى تاريخ الحضارة الإسلامية لنراهم كيف كانوا لا يخطون إلى شيء إلا بعد الإذن فيه من دينهم، وكيف خطوا خطًى واسعة من التقدم والمدنية قد أصبح الكثيرُ من الناس يعد معشارها اليوم زندقة ومروقًا من الدين. فعقدة بحثنا الليلة في أسس الارتقاء البشري أين أقامها دين الإسلام، وثمرتنا من هذا شيئان: أولهما فلسفة عمرانية لهذا الدين المبين، وثانيتهما تشخيص حقائقه لمن قد يذهل عنها.

ما هو الإسلام؟

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم: ٣٠]. تتنزل هذه الآيةُ المباركة منزلةَ التعريف لهذا الدين، فمن الواجب أن نلم بخلاصة معناها،

ونعلم كيف كان هذا الدين دين الفطرة. سمى الله هذا الدين بالفطرة، والفطرة هي ما فطر -أي خلق- عليه المرء طبيعة غير ناشئة عن معاشرة قوم أو مخالطة عادة، بذلك عرفها الشيخ ابن سينا [إذ قال]: «[ومعنى الفطرة] أن يتوهم الإنسانُ نفسَه حصل في الدنيا دفعة وهو عاقل، لم يسمع رأيًا، ولم يعتقد مذهبًا، ولم يعاشر أمة، [ولم يعرف سياسة]. لكنه شاهد المحسوسات، [وأخذ منها الخيالات،] ثم يعرض على ذهنه شيئًا [ويتشكك فيه]، فإن أمكنه الشكُّ فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه [الشكُّ] فهو ما توجبه الفطرة. وليس كلُّ ما توجبه فطرةُ الإنسان بصادق، إنما الصادق فطرةُ القوة التي تسمى عقلاً قبل أن يعترضه الوهم.»(١) أي الفطرة هي الإدراك الطبيعي الذي لم يكن ذوقًا ناشئًا عن ممارسة عقائد أو عوائد.

وصف الله هذا الدينَ بالفطرة بعد أن تعاشر الناسُ واقتبسوا طبائعَ بعضهم، فماذا أراد بذلك؟ أراد -وهو أعلم- الفطرةَ العقلية التي قد يدركها الشخص وهو مأسورٌ للعوائد وغيرها متى أراد الحقَّ والاهتداءَ ونبذ العصبية العمياء. فالإسلام دينُ الفطرة يأمر بما توجبه الفطرة العقلية الصحيحة: يأمر بمكارم الأخلاق والرحمة والعدل والبر والأدب، ويقيم الحجةَ المناسبة للعقل، فهو وسطٌ بين الفلسفة(٢)، وكل ذلك مما تألفه الفطرة وتهش له، ولا ترضى بصدور ضده من غيرها. فاعتبرَ من الفطرة المتقادمة ما أثَّر آدابًا جميلة في البشر، وألغى المنازعَ الفلسفية المحضة؛ لأنها لا تناسب أن تكون مبدءًا للذين لم ترتض أنفسهم للانتفاع بحقائق الأشياء.

---

(١) ابن سينا: **النجاة في المنطق والإلهيات**، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ج١، ص٧٩-٨٠؛ **كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، تحقيق ماجد فخري، ص٩٩-١٠٠؛ وكذلك: **الإشارات والتنبيهات**، القسم الأول، ص٣٥٠-٣٥٦.

(٢) يبدو أن في هذا الموضع سقطًا بمقدار كلمة على الأقل، حسب ما يقتضيه استعمال لفظة «بين» التي تفيد كون الإسلام يحتل مكانة وسطًا بين الفلسفة وسواها من العقائد. وإن لم يكن ذلك، يمكن أن نقدر ورود لفظ «الفلسفة» بالجمع. والله أعلم.

بعد أن وصف الله الإسلام بأنه الفطرة التي فطر الناس عليها والتي أعدهم لها لولا أن حالت الموبقات، أخبر أن لا تبديل لخلق الله، فجعلها كرمز للإسلام، وهو أن لا يغير أحدٌ خلق الله، ولا يعدل عن سننه إلى تمحلات وهمية ونزعات من أوضاع الجاهلية، ليقطع تدجيلات قوم استرهبوا الناس بدعوى الخصيصات اللدنية. ثم وصف هذا الدين بأنه الدين القيم الذي لا أَمْتَ فيه ولا اعوجاج ولا انحراف عن الحق، وأن أكثر الناس لا يعلمون صلاحَهم فيصدون عنه مجذوبين بزخارف اعتادوها ورهبانية ابتدعوها وسلطة ألفوها وخافوها[١].

الاعتدال هو متوسط الصفات الفطرية مهما كانت كثرتها، والنزوع إلى طرفي الغلو والتقصير تكلف يحثه الذهابُ في مسارح الخيال اختراعًا أو تقليدًا؛ لأن مخترع الغلوِّ إنما أراد الإغراب في شيء يعتبره الناس حسنًا ليزيدهم من حسنه، وحب الزيادة من طباع النفوس المترفعة. أما التقصير فمن آثار النفوس الضئيلة التي لا تقدر أن توفي حق شيء لشغف بحب شهوتها أو جهل بحقيقة الخير. على هاتين القاعدتين أقيمت صروحُ الفساد في العقائد والأعمال المدنية، وجاء التشكيك بالضرورة في الأخلاق، ثم الانحطاط والمغالطة، لعجز النفس عن مداومة التكلف، كما قال أبو الطيب:

وَأَسْرَعُ مَفْعُـــولٍ فَعَلْـــتَ تَغَـــيُّرًا تَكَلُّــفُ شَيْءٍ فِي طِبَاعِــكَ ضِـــدُّهُ[٢]

وقد كان في العرب العصبة وحِمى الجار والكرم والشجاعة والبلاغة، ولكنها كلها كانت تستخدم في غير النافع من مواضعها. فجاء الإسلام يعدلها ويرجع بها

---

(١) راجع للمصنف تفاصيلَ أوفى في موضوع الفطرة في مقال «فطرة الله» في هذا القسم، وكذلك في: **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، ص٣٢-٤٥؛ **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٢٥٩-٢٦٧؛ **تفسير التحرير والتنوير**، ج١٠/ ٢١، ص٨٩-٩٤.

(٢) البيت هو الرابع من قصيدة قالها يمدح كافور الإخشيدي سنة ٣٤٠هـ. البرقوقي: **شرح ديوان المتنبي**، ج٢، ص١١٩.

إلى أصولها، فأرجع العصبة للاتحاد، والحق للمظلوم، والكرم للمحتاج، والشجاعة في حماية الحق، والبلاغة في التعليم والدعاء للخير. ماذا أَعُدُّ من غلو العرب ومن تعديل الإسلام؟ ولو استُقصي ذلك لكان كتابًا في أخلاقهم وإصلاحها، فما ظنك بها عند غيرهم من معاصريهم؟ ومن يُلم بالتاريخ إلمامة يعلم المراد مما أجملناه.

فجاء الإسلام يجهر بذم هاته المساوئ والغلو فيها، قال: ﴿قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ ۝٨٦﴾ [ص:٨٦]، ﴿يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ﴾ [النساء:٧١]. وجاءت في أصول الإسلام كلمةٌ جامعة، وهي عون كبير على تحقيق ما بيناه من قبل وما سنقوله من بعد، ألا وإنها آية: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ [وَٱلْإِحْسَـٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ]﴾ [النحل:٩٠]، استقصت هاته الآية ما يتصل بالتكليف فرضًا ونفلاً، وما يشهد للأخلاق والآداب عمومًا وخصوصًا، وهي التي قامت وقعدت لها حكماء العرب [عندما] نزلت بمكة في صدر الإسلام حين قال مفروق بن عمرو للنبي ﷺ: «إلى ما تدعونا أخا قريش؟ فتلا عليه الآية، فقال: دعوتَ والله إلى مكارم الأخلاق ومحاسن الأعمال، ولقد أفك قوم كذبوك وظاهروا عليك.»(١)

---

(١) ذكر البيهقي بعد أن حكى قدوم وفد شيبان بن ثعلبة وما دار بينهم وبين الرسول ﷺ أن مفروقًا قال: «وإلام تدعونا يا أخا قريش... فتلا رسول الله ﷺ: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ۝٩٠﴾ [النحل:٩٠]، فقال مفروق بن عمرو: دعوت والله يا أخا قريش إلى مكارم الأخلاق ومحاسن الأعمال، ولقد أفك قومٌ كذبوك وظاهروا عليك». البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: **دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة**، تحقيق عبدالمعطي قلعجي (بيروت: دار الكتب العلمية/ القاهرة: دار الريان للتراث، ط١، ١٤٠٨/ ١٩٨٨)، ج٢، ص٤٢٥. ومفروق هو مفروق بن عمرو (الأصم) بن قيس بن مسعود الشيباني، فارس شاعر جاهلي، من سادات بني شيبان. كان هو وأبوه شاعرين، ومفروق أشعر. وهو القائل من أبيات:

فَلَأَطْلُبَنَّ الْمَجْدَ غَيْرَ مُقَصِّرٍ ... إِنْ مُتُّ مُتُّ وَإِنْ حَيِيتُ حَيِيتُ =

أمر الله فيها بالعدل، والعدل في لسان العرب جاء من المعادلة وهي المساواة والمماثلة، وهو هنا التوسط بين طرفي الإفراط والتفريط، من معادلة الميزان (وهي توسط لسانه) إذا استوت كفتاه. فأمر بأنواع العدل كلها في الاعتقاد والأعمال والمعاملات. فالعدل في الاعتقاد هو التوسط بين الوثنية والمادية(١)، وفي الأعمال عدل الحكام، والتيسير في الدين التوسط بين التساهل والتشدد، وفي المعاملات معاملة المرء نفسه بمنعها مما يضر بها من شهواتها وتخويلها ما ينفعها من مرغوباتها، وبينه وبين الخلق ببذل النصيحة بلطف وترك الخيانة والإنصاف من نفسه لهم، وأن يمسك عن أذاهم ولا يدع من يجترئ عليه منهم.

أما الإحسان فهو من أحسن إذا فعل حسنًا، فاحترام الكبار والشفقة على الأطفال والضعفاء والصدقة والعفو كلها من الإحسان، وكذا الشفقة على الحيوان، وفي الحديث: «إن الله كتب الإحسان على كل شيء.»(٢) عطف الله على الإحسان إيتاء ذي القربى وهو إعطاء من له بك قرابة، لينبه على أن أكبر الإحسان وأولاه بالتنصيص إعطاء الأقربين كي لا يظن أحد أن ليس من الإحسان ما يعطي لأقاربه، فيذهب ينفق مالَه على الأبعدين فقط، وربما كان في أقاربه مَنْ هو أحوجُ منهم، وفي إعطاء أقاربه صلةٌ لأرحامهم ومجلبةٌ لحبهم. وذلك من مبادئ الاتحاد، وهو إحسانٌ

= اشتهر في أيام النعمان بن المنذر الذى قتله كسرى، قبيل الاسلام. ولما أغارت قبائل العرب على سواد العراق، بعد مقتل النعمان، كان مفروق ممن أغار، وله في ذلك شعر. واسم مفروق: النعمان، وهو بمفروق أشهر. أدرك الإسلام، ووفد على النبي ﷺ مع جماعة من بني شيبان، فكان أطلقهم لسانًا وأجملهم طلعة. قال أبو نعيم: ولا أعرف له إسلاماً. ويقال، كما في النقائض: قتله قعنب بن عصمة يوم «الإياد»، ودفن في ثنية بين الكوفة وفيد سميت بعده «ثنية مفروق». توفي نحو سنة ٨ للهجرة.

(١) لعله يقصد بالمادية النزعات الإلحادية التي تنكر وجود الإله الخالق.

(٢) جزء من حديث تمام لفظه: «إن الله كتب الإحسانَ على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القِتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليُحِدَّ أحدُكم شفرتَه، ولْيُرِحْ ذبيحته.» **صحيح مسلم**، «كتاب الصيد»، الحديث١٩٥٥، ص٧٧٧-٧٧٨؛ **سنن الترمذي**، «كتاب الديات»، الحديث١٤٠٩، ص٣٦١. واللفظ للترمذي.

عظيم لهم ولنفسه؛ لأن من راحة المرء في حياته استقامةَ وراحة مَنْ تربطه بهم أسبابُ الحياة.

نهى بعد ذلك عن الفحشاء، وهي ما يتجاوز حدَّ الكرامة ويبالغ في السوء؛ لأن الفاحش يوصف به المجاوز للحد في الأمور الذميمة. وأكثر الفحشاء تنشأ عن القوة الشاهية وعن المنكر، وهو ما ينكره المرءُ إن وقع عليه، [وهو] من آثار القوة الغضبية. و[نهى] عن البغي، وهو تجاوزُ الحد في الشيء، من آثار القوة الواهمة، نحو الغلو في العزة والكرم.

لا شك أن المتأمل في هذه الآية ومقتضياتها يوقن أنها جاءت تأمر بالفطرة التي يعترف بها كل أحد ويحبها لنفسه. ويجمع ذلك أحكام التكاليف والمعاملة[1]، ولم يحد عن طريق الفطرة الفاضلة.

ولِّ وجهك إن نسيت إلى آية: ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف:١٥٧]، كيف تجد الفطرة السليمة تبسم عند سماعها إن لم يله سمعها نزغات المكابرين ووسواس الشياطين وإلف عادة الآباء الأولين.

[التأسيسات الأصلية]

أما وقد تقصينا ما عرض من فلسفة تاريخ ظهور هذا الدين ومقاصده الأولية نحو العالم الإنساني وتوابعهن وهي عارضة لا تعج إلا بعضًا من مرامي الإسلام، فلنرجع إلى البحث في مناسبة تأسيساته الأصلية لمقاصده لنعرف ما مهد الإسلام من عقبات كانت حائلاً دون الرقي النهائي في المدنية العقلية.

---

(١) انظر للمصنف مزيد بيان لمعاني الآية وتفصيل لبعض مقتضياتها في: **تفسير التحرير والتنوير**، ج٧/ ١٤، ص٢٥٤-٢٦٠.

[وحدة النوع الإنساني:]

من أعلى مقاصد الإسلام سوق الناس إلى مبدأ واحد يكون جامعة مقدسة تصغر أمامها كلُّ الجوامع بأن يصير الناس أمة واحدة بجامع الوحدة النظرية، وهو أعلى مقصد فطري يسعى إليه الآن دعاةُ الإسلام وإخوان الإنسانية، فتصد الناسَ عنه أكبالُ العادات وأسر الحضارات. ذلك أن الإسلام جاء داعيًا للفطرة، مبطلاً لكل خلاف. ومن شأن الفطرة والعقل أن لا تختلف في جوهرها، قال: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى:١٣]، ودعا الناس كلَّهم لدينه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وذكَّر الأممَ بأصل وحدتهم فقال: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [البقرة:٢١٣].

وهذا المقصد ابتدأ يظهر في أوروبا في القرن الحادي عشر والثاني عشر، على أن السعي فيه لم يأت بنتيجة مطلوبة، وأقوى ما ظهر منه سعي الإكليروس لتوحيد الجمعيات الأوروباوية تحت اسم الدين وسن لذلك النظام التيوكراتي - أي حكم الكنيسة السياسي - فكان أبهى مظهر له في عهد البابا قريقوار السابع سنة ١٠٧٣ يوم كان امبراطور جرمانيا هنري الرابع واقفًا على باب قلعة كنوسا مع ديوانه ثلاثة أيام ينتظرون التوبة ويحاربون بصبرهم البرد والجوع والسهاد على حالة عبر عن مثلها الشاعرُ العربي بقوله:

وَشُعْثٍ يَنْظُرُونَ إِلَى بِلَالٍ   كَمَا نَظَرَ الْعِطَاشُ حَيَا الْغَمَامِ(١)

---

(١) هذا البيت ذكره المصنف في التفسير ناسبًا إياه إلى ذي الرمة (**تفسير التحرير والتنوير**، ج١١/ ٢٢، ص٣٣٧، الآية ٤٣ من سورة فاطر)، ولم أجده في ديوانه بنشرات مختلفة بما فيها النشرة المحققة للدكتور عبد القدوس أبي صالح (شرح أبي نصر الباهلي برواية أبي العباس ثعلب)، ولا ذكره أبو الفرج الأصفهاني في أخبار ذي الرمة.

لكن حال دون إتمام هذا النظام تنازعُ السلطة وقهر فيليب لوبيل ملك فرنسا وإهانته شخصَ البابا بونيفاس الثامن[١] في أوائل القرن الرابع عشر (١٣٠٢م).

أما الإسلام فمع قبول دعوته هاته في العرب الذين سلموا من دخائل الحكومات بالتفريق والفساد وحب الأثرة ألقاها إليهم غيرُهم من الأمم بوجه لا يشعرون بغبه إلا بعد نواله؛ لأنه كان إبداءهم بدعوة الدين فيظونه قصارى المطلوب، فما يشعرون إلا وقد صار الدينُ فكرة تآخ واتحاد، ثم أمة، ثم سلطانًا عظيمًا. ثم عزز الإسلامُ دعوتَه هاته بأن الاعتبار بالدين لا بالوطنية، وهذا نظر فلسفي شريف؛ لأنه إذا كان لرابطة المسكن والمولد وآصرة القرابة تأثيرٌ في النفوس وما كانت بتلك الروابط شيئًا، فلأن يكون للدين -وهو اتحاد المبادئ الفكرية- أكبر رابط وأوثق سبب؛ لأنه الجهة التي كان بها الإنسان إنسانا. خطب النبي ﷺ في حجة الوداع: «إن الله أذهب عنكم عبية الجاهلية وفخرها بالآباء... أنتم بنو آدم وآدم من تراب.»[٢]

التوحيد الاعتقادي: هذا أصل الإسلام الأول، وهو الاعتراف بخالق واحد لا يخضع المرء إلا إليه. هدم هذا الأصل هياكل الوثنية التي كانت قتلت النفوس؛ إذ

(١) بونيفاس الثامن Boniface VIII ولد سنة ١٢٣٥ في مدينة أناغني Anagni الواقعة في الجنوب الشرقي لمدينة روما على بعد خمسين كيلومتر، وتوفي سنة ١٣٠٣. تولى كرسي البابوية من عام ١٢٩٤ حتى وفاته. عرف بونيفاس بمحاولته توطيد سلطة الكنيسة وتوسيع دائرة نفوذها، وقد أصدر مرسومًا يقرر أن لا خلاصَ لأي إنسان إلا بالخضوع لسلطان الكنيسة. وقد تزامن ذلك مع طورٍ شهد صعود سلطان الدولة الوطنية على أيدي ملوك يسعون لترسيخ سلطتهم فيها، الأمر الذي جر إلى اصطدام الإرادتين: إرادة البابا وإرادة الملوك، فكانت المعارضة لما سعى بونيفاس إلى تأسيسه قويًّا، وخاصة من قبل ملك فرنسا فيليب الرابع.

(٢) عَنْ أبي هريرة أَنّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «إِنَّ اللهَّ عز وجل قَدْ أَذْهَبَ عَنْكُمْ عُبِّيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ وَفَخْرَهَا بِالآبَاءِ، مُؤْمِنٌ تَقِي، وَفَاجِرٌ شَقِي. أنتم بَنُو آدَم، وَآدَمُ مِنْ تُرَاب، لَيَدَعَنَّ رِجَالٌ فَخْرَهُمْ بِأَقْوَام إِنَّمَا هُمْ فَحم مِنْ جَهَنَّم، أَوْ لَيَكُونَنَّ أَهْوَنَ عَلَى اللهَّ مِنَ الْجِعْلَانِ الَّتِي تَدْفَعُ بِأَنْفِهَا النَّتْنَ.» السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث: **سنن أبي داود**، نشرة بعناية محمد عبد العزيز الخالدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٠)، «كتاب الأدب»، الحديث٥١١٦، ص٧٩٩.

تخيل للجاهل نفسه محفوفًا بأعداد لا تحصى من الأرواح الخفية كلها أقمر منه وأشرف، وكلها متحفزة لأن تذيقه أليم العذاب إن حاد عن مشيئة سدنتها. وبالضرورة يكون التعدد مانعًا من الإحاطة بقوانين مرغوباتها، إلا ما تمليه في كل آن أفواهُ الكهنة. فبُنيت على ذلك أسسُ الامتياز، وصار المجدُ وراثةً والفضيلة التزامًا تنقل من الأب لابنه. ومن جهة أخرى كانت الوثنية تُجري النفوسَ على المناكر والفساد في الأرض إن نالت على نسبة لروح مقدسة وغنمت محبتها. ومن المعلوم أن ذلك يستدعي بذل الأصفر الرنان واهتضام حقوق الإنسان.

فلما جاء الإسلام يجتث جذورَ الوثنية وأثبت الخالق الواحد، شعر الناسُ بتساويهم، واستخذى الرؤساءُ إذ كُسرت آلاتهم وعُطلت دواليب تدجيلهم. وأصلُ الشعور بالوثنية المحبةُ الغالية التي تستلزم احترامَ المحبوب وتقديسَه، حتى أدخل بلوتارك المؤرخ احترامَ المحبوب في حقيقة الحب[1]، وحتى قال شاعرُ العرب:

أَهَابُكَ إِجْلاَلاً وَمَا بِكَ قُدْرَةٌ ... عَلَيَّ وَلَكِنْ مِلْءُ عَيْنٍ حَبِيبُهَا[2]

وقال أبو الطيب:

وَلَمَّا رَأَيْنَا رَسْمَ مَنْ لَمْ يَدَعْ لَنَا ... فُؤَادًا لِإِدْرَاكِ الرُّسُومِ وَلاَ لُبَّا

---

(١) هو مستريوس فلوتارخيوس Mestrius Plutarchus، مؤرخ وناقد يوناني، أشهر من عرف بكتابة التراجم، عاش بين سنتي ٤٥ و١٢٥ للميلاد. كان بلوتارك أو بلوتارخ ثانيَ كاهنين من سدنة معبد دلف (Delphic Oracle). وما نسبه إليه المصنف لم أتمكن من توثيقه في المصادر العربية.

(٢) هذا البيت هو الشاهد الرابع والخمسون في شرح ابن عقيل، وذكر محققه أن قومًا - منهم أبو عبيد البكري في شرحه على أمالي أبي علي القالي - نسبوه لنصيب بن رياح الأكبر، ونسبه آخرون - ومنهم ابن نباتة المصري في كتابه «سرح العيون» - إلى مجنون بني عامر من أبيات أولها قوله:

وَنَادَيْتُ يَا رَبَّاهُ أَوَّلُ سُؤْلَتِي ... لِنَفْسِيَ لَيْلَى، ثُمَّ أَنْتَ حَسِيبُهَا

دَعَا الْمُحْرِمُونَ اللهَ يَسْتَغْفِرُونَهُ ... بِمَكَّةَ يَوْمًا أَنْ تُمَحَّى ذُنُوبُهَا

عبد الحميد، محمد محيي الدين: **شرح ابن عقيل ومعه كتاب منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل** (القاهرة: دار التراث، ط٢٠، ١٤٠٠/ ١٩٨٠)، ج١، ص٢٤١.

نَزَلْنَا عَنِ الأَكْوَارِ نَمْشِي كَرَامَةً لِمَنْ بَانَ عَنْهُ أَنْ نُلِمَّ بِهِ رَكْبَا(١)

فلذا جاء الإسلام بالنهي عن تعظيم غير الله، ونهى النبي ﷺ الناسَ عن القيام إليه، وكان يجهر بكلمة «وأن محمدًا عبده ورسوله». فنشأ عن هاته الأصول التوحيدية عزة النفس وقوة الإرادة وجودة الفكر للشعور بالمساواة.

أما الإسلام -وهو الشريعة الخاتمة- فقد جاء والإنسان على مراهقته لعلياء درج الترقي، ولكن ببطء الصعود يتعثَّر في أوحال بقايا الجهالة وظلمات الشرك، فلم يزل به حتى نشله إلى حيث أعد الله له، وكانت تعاليمُه تنطبق على سائر الأمم. ولذا كانت دعوتُه تخالف ما لقومه مخالفةً واضحة من جهتين: جهة عمومه، وجهة تهيؤ البشر إلى التعاليم العليا، وأوَّلُهما مفَرَّعٌ عن الثاني كما لا يخفى، مع تماثل المبادئ ووحدة الغاية. ولهذا جاء في القرآن: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾ [آل عمران:١٩]، أي أن المعتبر عند الله لرقي الإنسان هو تعاليم الإسلام، ولكن ما سبقه كان تمهيدًا بين يديه ليهيئ له أفهامًا ثقفتها الحوادثُ وأرضتها مراوضةُ الشرائع.

ظهور الإسلام

وُجد الإسلام في عصر أحوج ما يكون من العصور إلى دين عام يزجر العقول الآفنة والنفوس الصغيرة عن عبثها بنظام الكون، ويرأب في الأمم من تفريقها في الأخلاق، وليس يسمح الوقتُ أن نحيط بمجمل تاريخ العالم أيام ظهور دعوة الإسلام حتى نريَ السامعين حاجةَ الناس كافة إلى نبأة تصيخ لها آذانهم وتزلزل بها عروش الظلم والجبروت، فتسقط عنها تماثيل الضغط والاستبداد لتزجهم إلى موقف المحاسبة والمساواة.

---

(١) البرقوقي: **شرح ديوان المتنبي**، ج١، ص١٨٢. والبيتان هما الثاني والثالث من قصيدة قالها المتنبي يمدح سيف الدولة ويذكر بناء مرعش سنة ٣٤٠هـ وقد جاء البيت مختلفًا الأول في بعض ألفاظه عما ساقه المصنف هنا، ففيه «وكَيْفَ عَرَفْنَا» بدل «وَلَمَّا رَأَيْنَا»، و«لِعِرْفَانِ» عوض «لإدراك». والأكوار جمع كور وهو رحل البعير.

دولتا العالم يومئذ -فارس في الشرق والرومان في الغرب- كانتا في حروب متسعِّرة ودماء مهراقة مستبحرة، ناهيك من استعباد الرؤساء واستكانة البؤساء، وتضاؤل المعارف العالية وفقدان الحرية الغالية. فالرومان قد فتَّ في ساعدها الانقسامُ بعد انتقالها من عصر السلطنة الزاهي -عصر أوقوست سنة ٣٠ قبل المسيح- إلى عصر الانحطاط، عصر كومود سنة ١٨٠م[١] حين سادت الأبهة والفخفخة ثم الانقسام لسلطتي بيزنتا وروما سنة ٣٣٠م أيام قسطنطين، ثم العجز عن ضبط المملكة حين استبد القواد والعمال بجهاتها، كما كان الانقسام في الدولة العباسية زمان المطيع بن المقتدر آخر القرن الرابع [الهجري]، فتأصلت جذورُ الاستبداد، ونُسيت الحرية والشهامة. وأصبحت السلطنة الغربية مسرحًا يمثل عليه السكسون والبرابرة والفنادلة الناسلون إليها أشنعَ مظاهر الهمجية والفتنة، هجيراهم نهب القصور وهتك الخدور، حيث لا مروءة تمنع ولا دين يزع. وأصبحت السلطنة الشرقية ذلولاً يقتادها قواد الجيش، يتسلمها أقواهم من يد أدناهم، إلى أن أفضت النوبة إلى هراكلوس أو هرقل[٢] والي إفريقيا باختيار الأمة سنة ٦١٠م.

---

(١) هو كومودوس Commodus ابن الإمبراطور ماركوس أوريليوس Marcus Aurelius، ولد سنة ١٦١م، وجعله أبوه مشاركًا له في حكم الإمبراطورية سنة ١٦٦م، ثم صار إمبراطورًا إثر وفاة أبيه سنة ١٨٠م وامتد حكمه حتى وفاته عام ١٩٢م. وقد شهد عهده العديد من المؤامرات للإطاحة به. ومما يذكر عنه شغفه بإضفاء الألقاب والأسماء على نفسه، حتى أنها تجاوزت العشرة.

(٢) هو الإمبراطور البيزنطي هرقل (باللاتينية Heraclius Augustus) المولود سنة ٥٧٥ والمتوفى سنة ٦٤١م. تربع على عرش الإمبراطورية البيزنطية من سنة ٦١٠م حتى وفاته، وهو الذي جعل اليونانية اللغة الرسمية للإمبراطورية الشرقية. كانت جيوش الإمبراطورية حين تسلمه أمرها تخوض منذ عام ٦٠٢م حروبًا ضارية مع إمبراطورية فارس الساسانية التي وصلت جيوشها إلى البوسفور وكادت تفتح مدينة القسطنطينية، ولكنه أفلح في هزيمتها سنة ٦٢٧م. وفي سنة ٦٣٤م هزم جيشه الذي كان يقوده أخوه تيودور في الشام أمام جيوش الفتح الإسلامي، وقد كانت موقعة مؤتة سنة ٦٢٩ هي المعركة بين المسلمين والبيزنطيين في سلسلة من المعارك انتهت سنة ٦٣٦م بموقعة اليرموك التي كان النصر فيها حاسمًا للمسلمين والهزيمة شاملة للجيوش البيزنطية.

كذلك كان شأن فارس، تنوزعت فيها السلطة، وخف الناس إلى المجد الباطل، واستهواهم حب الرياسة فالكسل، واستبد العمال بالأطراف وتوثبوا على عروش الأكاسرة بعد كسرى إبرويز أواسط القرن السادس ميلادي، حتى جاء الإسلام والخُلف مشتطٌّ بين بوران والفيروزان على الملك(١).

لو كان قدر أن يظهر دينٌ يومئذ بين هاتين الأمتين لطارت به عواصفُ أهواء المسيطرين وداسته أقدامُ أولئك الجبارين، فكان من الحكمة أن يظهر هذا الدينُ القويم وسط أمة تمسكت بهدب من الفضائل واستبقت صبابة من ماء المروءة ترقرق في إناء شريف من طينة الحرية الطاهرة. تلك هي الأمة العربية، أمة أحاط بها من طبيعة إقليمها واق حفظ عليها سلامة الفطرة، وصان عقول أهلها عن الذهول عن كل سمات المدنية والفضيلة، وإن كانت يد التفرق قد مُدَّت إليهم فمزقت ممالكهم.

فمملكة اليمن أوهتها حروب الحبشة ثم استيلاء فارس عليها، ومملكة العراق العربي (الحيرة) أصبحت مستعمرة فارسية قتلوا ملكها النعمان تحت أرجل الفيلة واستاقوا بنته وحريمه بعد حرب ذي قار، ومملكة الشام -مستقر الغسانيين- أصبحت مستعمرة رومانية. سلمت أواسط جزيرة العرب -وهي الحجاز وما جاورها- من سلطان الملوك، وعزز أهلَها طبيعةُ إقليمهم بناصر ذادَ عنهم الطامعين من فاتحي الأمم مثل الإسكندر وكيروش(٢) الفارسي، ولم يأمن بأسَهم كمبيرا ابن

---

(١) بوران هي ابنة الملك خسرو الثاني، وهي تحتل الرقم السادس والعشرين في سلسلة ملوك الإمبراطورية الساسانية في إيران، تولت العرش إثر وفاة والدها بين سنتي ٦٣٠ و٦٣١م، وكانت أُولى امرأتين ارتقتا إلى هذا المقام الذي خلفتها فيه أختها أزارميدخت.

(٢) هو الملك كيروش أو قورش الكبير أو الثاني، ويعرف في اللاتينية باسم سيورس الكبير Cyrus the Great وفي اليونانية باسم كوروس Kouros، وهو مؤسس حكم الأسرة الأخمينية أو الأخميدية في فارس حيث امتد حكمه من سنة ٥٨٠ إلى سنة ٥٢٩ قبل ميلاد المسيح. وقد استولت هذه الإمبراطورية على إيران وليديا في غربي الأناضول وبابل وفلسطين ومصر، وامتد نفوذ سلطانها من وادي السند إلى ليبيا ومقدونيا. ومن أشهر ملوكها بعد كيروش الملك دارا أو داريوس الذي =

كيروش حينما سار لمنازلة مصر، حتى عقد معاهدة مع عرب الحجاز ليأمن بطشهم. وكان أشرفهم أرومة وأعلاهم محتدًا قريش سكان مكة، فكان العرب يعترفون لهم بالمجد والفضيلة، قال شاعر بني تميم:

فَأَمَّا النَّاسُ مَا حَاشَا قُرَيْشًا ... فَإِنَّا نَحْنُ أَفْضَلُهُمْ فِعَالًا[1]

فهم أكثر العرب محمدة، وأقلهم ذامًّا، وكان الدين لا بد له من دعاة. فاختار الله إظهاره وسط أمة لم تقعد بها أخلاقها وعاداتها عن الصلوحية لنهوض عظيم، وكان لظهوره فيهم حكمة من وجوه:

أولها: أن اعتزالها عن التزاحم المدني سلمهم من الحفائظ التي تكون بين الأمم المتجاورة فتهز أنوف بعضهم عن تلقي الإصلاح من يد بعض.

ثانيها: أن صورة حكومتهم الشورية المنوطة بشيوخ القبيلة تعدهم لقبول دين عمراني لا تصدهم عنه مشيئة الرؤساء وإباية الملوك.

ثالثها: أنهم لم يكونوا على دين فيه شيء من المعقولية تموه لهم بقيته فتتعاون ظواهره مع إلفه على استبقاء أهله فيه؛ إذ هم لم يعتمدوا على وحي سماوي وإنما كانوا وثنيين. والوثنية دين يفتضح صاحبه بأول حجة، كما افتضح بنو حنيفة حين اتخذوا صنمًا من حلواء، فلما أصابهم عام مجاعة أكلوه، فقال شاعر بني تميم يهجوهم:

أَكَلَتْ حَنِيفَةُ رَبَّهَا ... زَمَنَ التَّقَحُّمِ وَالمَجَاعَهْ

= حاول غزو أثينا ولكنه هزم. وقد كانت سقوط الإمبراطورية الأخمينية على يدي الإسكندر الأكبر سنة ٣٣١ قبل الميلاد.

(١) هذا البيت ذكره المصنف أثناء تفسيره الآية ٦٤ من سورة المؤمنون، ونسبه للأخطل (**تفسير التحرير والتنوير**، ج٩/ ١٨، ص٨٣)، ولم أجده فيما أمكنني الاطلاع عليه من نشرات ديوان هذا الشاعر.

لَمْ يَحْــــذَرُوا مِــــنْ رَبِّهِــــمْ سُــــوءَ الْعَوَاقِــــبِ وَالتَّبَاعَــــهْ[١]

رابعها: ليكون ظهور الدين العلمي من نبي أمي بين الأميين أبهرَ دليل على أنه هدى الله، ولذا كانت الأمية[٢] أول معجزات النبوة: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ [وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ] ﴿٤٨﴾﴾ [العنكبوت:٤٨].

(١) لم أعثر لهذين البيتين على نسبة لشاعر معين فيما رجعت إليه من مصادر الأدب والتاريخ. وقد قال المقدسي في أول «ذكر شرائع أهل الجاهلية»: «كان فيهم من كل ملة ودين، وكانت الزندقة والتعطيل في قريش، والمزدكية والمجوسية في تميم، واليهودية والنصرانية في غسان، والشرك وعبادة الأوثان في سائرهم، واتخذ بنو حنيفة إلهًا من حيس وعبدوه دهرًا ثم أصابتهم مجاعة فأكلوه، فقال بعضهم»، ثم ساق البيتين ولم ينسبهما. المقدسي، المطهر بن طاهر: **كتاب البدء والتاريخ**، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، دون تاريخ، مصور عن نشرة المستشرق الفرنسي كليمان هوار)، ج٤، ص٣١-٣٢.

(٢) انظر تفصيل المصنف القول في معجزة الأمية بالقسم الثاني في مقال بهذا العنوان.

واجب المسلمين أن يقتنعوا بهداية الإسلام(١)

إن نعمة الاستقلال التي حظيت بها الأمم الإسلامية جميعًا فخرجت بها من تحكم الأجانب عنها قد زحزحت عنها ستار الانعزال الذي كان مضروبًا بينها، فأصبحت بحاجة إلى تعرف الانتساب والمقارنة بين أحوالها في دعائم الحضارة ونظام الاجتماع الإسلامي، وسبر البون بين بعضها وبعض في تفاريع ذلك، مما لا تخلو عن التفاوت فيه الأشياءُ المتماثلة والمتآخية، فمثل حالهم في ذلك مثل قول أبي الأسود الدؤلي:

فَـإِنْ لاَ يَكُنْهَـا أَوْ تَكُنْـهُ فَإِنَّـهُ ... أَخُوهَـا غَذَتْـهُ أُمُّـهُ بِلبَانِهَـا(٢)

لِيْستيقِنِ الذين تجمعهم هذه الأخوةُ أن وشائجَ الاتصال بينهم وشائجُ عريقةٌ عميقة، لا يُخشى عليها الذبول، ولا يقتلعها الدخل، وأنَّ حَقًّا على الجميع تغذيتُها لتزدهر، وحظوُها لتزهر، فينتشر شعاعُها، ولا يُخشى انقطاعُها. وليست هذه الجوامعُ بمجرد كلمات تقال، أو عناوين يزين بها الكلام، ولكنها دعائمُ متينة، وطُنُبٌ وثيقة، أُقيمت عليها قبةُ المجد التي أشادتْها يدُ الإسلام، فجعلت من المنضوين تحت لوائه جامعةً متماثلةً أصولُ أحوالها في الفكرة والأخلاق والعوائد والانتهاج.

---

(١) جوهر الإسلام، العدد ٦، شعبان-رمضان ١٣٨٨/ نوفمبر ١٩٦٨ (ص٦-١٠).

(٢) ديوان أبي الأسود الدؤلي، صنعة أبي سعيد الحسن السكري، تحقيق محمد حسن آل ياسين (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ط٢، ١٤١٨/١٩٩٨)، ص١٦٢، و٣٠٦. وقد جاء عجز البيت في الديوان مختلفًا عما أورده، ففي الرواية الأولى: «أَخٌ أَرْضَعَتْهُ أُمُّهَا بِلبَانِهَا»، وفي الثانية: «أَخٌ أَرْضَعَتْهُ أُمُّهُ بِلبَانِهَا».

وإن إلقاء نظرة واسعة على هيئة مجتمع الأمة الإسلامية يبين للناظر تشابهًا واضحًا بين أهلها في الأخلاق وما يتبعها من العادات والتقاليد العائلية والنظم الاجتماعية. فيتوسم من هذا التشابه أنه من آثار أصل عظيم هو الذي وحَّد بين مختلف الأمم والقبائل في مقومات الحضارة، ويعلم أن عماد ذلك الأصل هو الإسلام الذي جمع متبعيه بتعاليم فكرية وخلقية وقانونية، حتى أصبحت مع تباين أنسابها ومواطنها ولغاتها تسير سيرةً واحدة، ويكاد اتِّحادُها في الأخلاق والنظام ينطق بينها بالمفاهمة، فتكون الأمة الإسلامية في هذه الحالة مثلاً لقوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا﴾ [آل عمران:١٠٣].

غير أن الناظر إذا قايس بين الخصال التي تحلت بها الأمةُ الإسلامية في قرونها الأولَى وبين ما دب من ذبول وتفكك في قرون بعد تلك القرون الزاهرة كادا أن يأتيَا بالاضمحلال على معظم محاسنها، تَحيَّر لبُّه، وخفق قلبه خشية أن يغيروا من قوامها وجوهرها. فحق على المتأمل البصير أن يفحص أسبابَ تكوين الكمالات ليستعيدها ويستزيدها، وأن يسبر الأدواء فيذودها.(١)

فالواجبُ يدعو إلى أن نبدأ بالنظر في أزهر عصور تخلق المسلمين بأصول الإسلام من زمن النبوة وعصر الخلافة، إذ صار المسلمون أمة مستوفيةً كمالَ الأخلاق والفضائل، مُقرًّا لهم بِحَقِّ السيادة في العالَم، وأن نقارن بين أحوالهم في تلك العصور السعيدة وبين ما كانوا عليه من قبل. ثم اختلفوا وانحرفوا بما طرأ عليهم من اختلال توازن القوى البشرية الصالحة، وذلك بأسباب عديدة أحدثتها الحوادثُ الملجئة من اختلاف الأنظار، وتباعد الأقطار، وتبلبل الألسن، وضرورة الحاجات. فطوحت بالناس في مناح متنائية، وحادت بهم عن الطريق القويم يومًا

(١) أي يدفعها ويزيلها.

فيومًا، حتى ارتَمَوْا في مهاوٍ وزلوا في مزالق. كما [يدعو إلى أن] (١) نفارق بين حالهم في أوجهم وبين الأحوال التي صار عليها من تدهور التأخر آنًا فآنًا من أوائل القرن العاشر الهجري.

إن الأمم الذين دخلوا في الإسلام تقبلوه بإخلاص، وخالطت بشاشتُه قلوبَهم، وتعلقوا به أيما اعتلاق، فأدركوا ما في أصوله من منافع، وانخلعوا عما كانوا عليه من أفن الاعتقاد ومساوي الأخلاق وسيئ الأعمال، وأقبلوا على مزاولة تعاليم الإسلام بشراشرهم، فلم يلبثوا أن أحسوا بتغير أحوالهم من نقص إلى كمال. وكان ذلك سببًا في اتحاد اتجاههم في نظم المجتمع إلى صوب واحد، وإقامتهم منها نظمًا متناسقة. فبنا أن نحلل تلك الأصول ونفصلها إلى فصول، لنكون على بصيرة بكنهها، ونوحد الجهود نحو حياطتها لنقوم أود مجتمعنا ونقيم صرحه.

مرادُ الله من شريعة الإسلام حفظُ نظام العالم، وضبطُ تصرف الناس فيه بما يصلح أحوالَهم. فالصلاحُ هو مراد الإسلام، كما أومأ إليه قولُه تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾﴾ [البقرة:٢٠٥]، وقوله ذاكرًا به شريعةَ بعض رسله: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ﴾ [هود:٨٨]، وقوله: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾﴾ [النحل:٩٧].

ولَمَّا كان المجتمعُ الإنساني كلاًّ مركَّبًا من آحاد الناس ومملوءًا بتصرفاتهم ومساعيهم، كان صلاحُه غيرَ حاصلٍ إلا بإصلاح أجزائه، وذلك بإصلاح النفوس التي تنبعث عنها الأعمالُ والتصرفات. ويتعين أن يكون نظامُ إصلاحها متماثلاً في أصوله وغاياته، ليمكن التعاشرُ والتآلفُ بين الأفراد، كي لا يهدم هذا ما بناه الآخر. فإنَّ تشعُّبَ البشر ما حصل إلا من اختلاف العقائد والأهواء، حتى حسب كلُّ فريق منهم أن صلاحَه لا يحصل إلا بإلحاق الضر بالآخر، مع ما يؤكد ذلك فيهم من

(١) زيادة اقتضاها السياق.

تغرير المضلِّلين من زعمائهم لاكتساب طاعتهم ومحبتهم، كلُّ ذلك قد فرَّق جماعاتهم وشقَّهم شُعَبًا، ودبَّ بينهم اللجاجُ والتهارجُ فحال دون الوحدة والتمازج.

كانت معالجةُ الإسلام لإصلاح المجتمع البشري بإرجاعه إلى التقويم الذي فطر الله عليه الناس الداخل في عموم أحسن التقويم المشار إليه بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝٤﴾ [التين:٤]. فدعاه بالإسلام إلى ما تقتضيه فطرةُ الإنسان، وهي الخاصية التي تميزه عن بقية الحيوان، وتضعه في الموضع المعيَّن له من خالقه فيما فطره عليه من الكمال النفسي، وباعد بينه وبين الانزلاق عن مقامه إلى حضيض العجماوات.

فلذلك وصف الله الإسلامَ بأنه الفطرة، إذ قال مُخاطبًا رسوله بقوله: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝٣٠﴾ [الروم:٣٠]. فقوله: «حنيفًا» حالٌ من الدين، و«فطرة الله» بدلٌ من «حنيفًا»، فصار مفادُ هذا التركيب أن الدين الحنيف الفطرة الإنسانية. فكان دين الإسلام حقيقًا بأن يستظل البشرُ كلهم بسمائه، وأن ينْضمُّوا جميعًا تحت(١) لوائه، إذ هو دينُ الفطرة الإنسانية يليق بجميع البشر لولا تعصباتٌ دينية وأحقاد وراثية. فلنقتنع بجعل الإسلام هاديًا لنا ولبقية الأمم المتقلدة لدينه، حتى يرى جميع البشر آياته في الآفاق وفي أنفسهم، مبينين لهم أنه الحق كما وعد الله سبحانه.

ولَـمَّا كان في الفطرة الإنسانية ما يدفع الإنسانَ إلى تطلب ضرورياته وحاجاته، وما يُرغِّبه في تطلب التحسينيات مما لا يخلو الطبعُ الإنساني عن تطلبه، كانت تعاليمُ الإسلام ترمى إلى غاية جلب الضروريات والحاجيات والمقبول من التحسينيات للأمة على وجهٍ لا يخرج عن نطاق الفطرة. وذلك في جميع ما جاء به

(١) في الأصل «وراء»، وما أثبتناه أليق وأرشق.

الإسلام: من الاعتقادات والعبادات والمعاملات والآداب؛ لأن معنى الدين يشمل كلَّ ما جاء به الرسول. فلذلك اختص الدينُ في قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ﴾ بخصوص العقائد الإسلامية.(١) فعلى المسلمين أن يتدبروا في شأنهم، ويضعوا خططًا وعلامات تبين لهم الطريقَ القويم، وَلاَ يَكُونُوا ﴿كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٥﴾﴾ [آل عمران:١٠٥].

(١) لا يذهبن الخاطر إلى أن عبارة «العقائد الإسلامية» هنا يراد منها المعنى الضيق لمفهوم العقيدة، وإنما المقصود مجمل نظام الإسلام وأصوله في مسائل الإيمان والاعتقاد وفي قضايا التشريع وقيم الأخلاق. لمزيد تفصيل للمصنف في بحث موضوع الفطرة وأهميتها في فهم تعاليم الشريعة ومقاصدها وعلاقة ذلك بالمجتمع والإصلاح الاجتماعي، انظر: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٢٥١-٣٤٤؛ **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، ص٣١-٧٦.

واجب المسلمين: النصيحة(١)

هذا غرضٌ جليل أرانا معشر المسلمين في غفلة عن مراعاته وتقصير في إبلاغه؛ فإن من أعظم واجبات المسلمين في إقامة نظامهم الإسلامي أن يبثوا النصيحة بينهم على اختلاف طبقاتهم ومناحيهم. فالتناصح بين المسلمين دعامة قوية لإقامة صرح المجد الإسلامي، وأصلٌ عظيم لاطراد صلاح أهله وتمتين أخوتهم ومحافظة استقامتهم.

والمسلمون لما تهاونوا بشأن النصيحة وفرطوا في إقامتها اعتراهم من الوهن المتدرج مع الزمان ما يقدر بقدر التفريط والإهمال فيها. وتنزوي إليه أحوالٌ كثيرة من أحوال التقهقر في تطور العصور والأقطار الإسلامية. فعلى المسلم أن يجيد النظر في مراقبة ذلك ومحاسبة وجدانه على الموازنة بين ما فات المسلمين من إقامة واجب التناصح وبين ما جره ذلك الفوت من ويلات.

وقد اعتنتِ الشريعةُ الشريعة الإسلامية بأمر النصيحة عنايةً أولية من عهود أوائل بثِّ الخصال الإسلامية، ولم تزل تُحرِّض عليه وتنبه إلى أنه عمادُ الإسلام بنص القرآن وصحيح السنة من صدر الإسلام وهلم جرا. قال تعالى في أوائل السور نزولاً: ﴿وَٱلْعَصْرِ ۝١ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ ۝٣﴾ [العصر:١-٣]، وهي السورة الثالثة عشرة من ترتيب نزول السور على أشهر الأقوال.

---

(١) جوهر الإسلام، العدد ١١، صفر ١٣٨٩/ أفريل [أبريل] ١٩٦٩ (ص٣-٧).

فدخلت النصيحةُ في معنى التواصي بالحق؛ قال الفخر: «إن الله حكم بالخسار على جميع الناس إلا مَنْ كان آتيًا بهذه الأشياء الأربعة، وهي الإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر. [فدل ذلك على أن النجاة معلقة بمجموع هذه الأمور، وإنه كما يلزم] المكلف تحصيلُ ما يخص نفسه، فكذلك يلزمه في غيره أمورٌ منها الدعاء إلى الدين والنصيحة»،(١) فأشار إلى النصيحة مما يشمله التواصي بالحق.

وفي الصحيح عن جابر بن عبدالله الأنصاري قال: «بايعتُ رسول الله ﷺ على السمع والطاعة، فشرط عليَّ -وفي رواية: فلقَّنني- «والنصح لكل مسلم».»(٢) ومساق كلامه يدل على أن هذا العطف هو لفظ النبي ﷺ. والتعبير «فلقنني» يدل على أنه جعل الكلام النبوي الشريف إكمالاً لكلام جابر ﷺ، فصار ذلك تكملة لمعنى البيعة على الإسلام.(٣) وجابر بايع في حين إسلامه، وهو معدودٌ من أهل العقبة الأولى عند بزوغ فجر الإسلام.

---

(١) الرازي: **التفسير الكبير**، ج١٦/ ٣٢، ص٨٥.

(٢) الصحيح أن هذا الحديث رواه جرير بن عبدالله البجلي، أسلم هو وقومه في رمضان من السنة العاشرة للهجرة. توفي جرير سنة أربع وخمسين بالكوفة، وقيل سنة إحدى وخمسين بالسَّراة. ولم يرد اسم جابر بن عبدالله في أي من طرق الحديث المذكور، ولفظ الرواية الأولى: عن زياد بن علاقة قال: سمعت جرير بن عبدالله يقول يوم مات المغيرة بن شعبة، قام فحمد الله وأثنى عليه، وقال: عليكم باتقاء الله وحده لا شريك له، والوقار، والسكينة، حتى يأتيكم أمير، فإنما يأتيكم الآن. ثم قال: استعفوا لأميركم، فإنه كان يحب العفو. ثم قال: أما بعد فإني أتيت النبي ﷺ قلت: أبايعك على الإسلام، فشرط علي: «والنصح لكل مسلم». فبايعته على هذا، ورب هذا المسجد إني لناصح لكم.» وأما الثانية فلفظها: «بايعت النبي ﷺ على السمع والطاعة، فلقَّنني: «فيما استطعت، والنصح لكلِّ مسلم».» **صحيح البخاري**، «كتاب الإيمان»، الحديث٥٨، ص١٣. وأما الثانية فلفظها: «بايعت النبي ﷺ على السمع والطاعة، فلقَّنني: «فيما استطعت»، والنصح لكلِّ مسلم.» **صحيح البخاري**، «كتاب الأحكام»، الحديث٧٢٠٤، ص١٢٤١؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان»، الحديث٥٥/ ٩٩، ص٤٥؛ **سنن النسائي**، «كتاب البيعة»، الحديث٤١٩٥، ص٦٨٣.

(٣) لأن التلقين أن يجعل المتكلم كلامًا له معطوفًا على كلام مخاطبه. ومثاله قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي﴾ [البقرة:١٢٤]. - المصنف.

وفي صحيح مسلم عن تميم الداري أن النبي ﷺ قال: «الدين النصيحة»، قال تميم: «قلنا: لمن يا رسول الله؟ قال: «لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم».»[١] وفي رواية أنه ﷺ كرر قوله «الدين النصيحة» ثلاثاً.[٢] فمراد تميم بقوله: «قلنا» أنه والحاضرين معه ذلك المجلس سألوا لما شعروا من اهتمام النبي ﷺ بهذا الخبر بالتكرير أو بقرائن العناية به، فبين لهم ما أجمله ليتمكن من نفوسهم. وذلك من أغراض أسلوب الإجمال ثم التفصيل. قال أبو داود: إن حديث تميم هذا هو أحد الأحاديث التي يدور عليها الفقه.[٣] وقال أبو نعيم: إن محمد بن أسلم الطوسي قال: «هذا الحديث أحد أرباع الدين.»[٤]

---

(١) **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان»، الحديث٥٥/ ٩٥، ص٤٤؛ **سنن النسائي**، «كتاب البيعة»، الأحاديث ٤٢٠٣-٤٢٠٦، ص٦٨٤-٦٨٥. وانظر تخريجه بجميع طرقه وألفاظه في: الأصفهاني، أبو نعيم أحمد بن عبدالله بن أحمد بن إسحاق: **المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم**، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، ج١، الأحاديث١٩٢-١٩٨، ص١٤٢-١٤٤؛ المروزي، محمد بن نصر: **كتاب تعظيم قدر الصلاة**، تحقيق عبدالرحمن بن عبدالجبار الفِرِيْوائي (المدينة المنورة: مكتبة الدار، ط١، ١٤٠٦)، ج٢، ص٦٨١-٦٩١.

(٢) وهي كذلك عند أبي داود عن تميم الداري وعند الترمذي عن أبي هريرة مع اختلاف يسير. **سنن أبي داود**، «كتاب الأدب»، الحديث٤٩٤٤، ص٧٧٤. **سنن الترمذي**، «كتاب البر والصلة»، الحديث١٩٢٥، ص٤٧٢. قال الترمذي معلقًا على هذه الرواية: «هذا حَدِيثٌ حَسَنٌ وفي البَابِ عن ابنِ عمر وتميمِ الدَّاريِّ وجريرٍ وحكيمِ بنِ أبي يزيدَ عن أبيهِ وثوبانَ.»

(٣) ورد ذلك في كتابٍ (الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع) للخطيب البغدادي، ونصه: «...قال: سمعتُ عبدالله بن أبي داود السجستاني يقول: سمعتُ بي سليمان بن الأشعث يقول: الفقه يدور على خمسة أحاديث: «الحلال بيِّن والحرام بيِّن» وأن رسول الله ﷺ قال: «لا ضرر ولا ضرار» وأن رسول الله ﷺ قال: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لامرئ ما نوى» وأن رسول الله ﷺ قال: «إنما الدين النصيحة» وأن رسول الله ﷺ قال: «ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فائتوا منه ما استطعتم». الخطيب البغدادي: **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، تحقيق: د. محمود الطحان (الرياض، مكتبة المعارف، ط١، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ج٢، ص٢٩٠، رقم (١٨٨٧).

(٤) وتمام كلام أبي نعيم: «هذا حديثٌ له شأن، ذكر محمد بن أسلم الطوسي أنه أحدُ أرباع الدين.» ابن الصلاح، أبو عمرو: صيانة صحيح مسلم عن الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسَّقط، =

وأحاديث التناصح كثيرة بلغت مبلغ التواتر المعنوي. فعلينا بادئ ذي بدء أن نبين ماهية النصيحة، ثم نتطرق من ذلك إلى بيان مواقع النصيحة وبيان المنصوح به.

ما هو النصح والنصيحة؟

عرَّف بعضُ علمائنا النصح بأنه «عناية القلب للمنصوح له [من كان]».(١) وعرفه آخر بأنه قيامُ الناصح بوجوه خير المنصوح إرادةً وفعلاً،(٢) أي: بالنية والعمل. والنصيحة تأتي بمعنى الكلام الدال على النصح، فليست نية الخير للغير نصيحة. وإنما ينبغي التنبيه على التفرقة بين النصح وبين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فالنصحُ أعمُّ من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأخصُّ منه من وجه، فهما يتلاقيان في أحوال وصور كثيرة، وينفرد كلاهما في صور كثيرة أيضًا. فحقيقةُ النصح -كما علمتَ- إبلاغُ ما فيه خيرٌ للمنصوح، وإن لم يكن متلبِّسًا بفعلِ منكرٍ ولا بتركِ معروف، وكون الخير المنصوح به نافعًا للمنصوح وإن لم يكن من ضد المنكر.

= تحقيق: موفق بن عبدالله بن عبدالقادر (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص٢٢١. ابن رجب: **جامع العلوم والحكم**، ج١، ص٢١٦. ولم أجده في «حلية الأولياء» لأبي نعيم ولا في «المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم» له أيضا. والطوسي هو أبو الحسن محمد ابن أسلم بن سالم بن يزيد الخراساني، الكندي، مولاهم. ولد سنة ١٨٠هـ تقريبًا، وتوفي سنة ٢٤٢هـ. قال فيه أبو يعقوب المروزي وقد سئل عن رأيه فيه مقارنةً بأحمد بن حنبل وقد صحبهما جميعًا: «إذا ذكرتَ محمد بن أسلم في أربعة أشياء فلا تقرن معه أحدًا: البصر بالدين، واتباع أثر النبي ﷺ في الدنيا، وفصاحة لسانه بالقرآن، والنحو.» الأصفهاني: **حلية الأولياء**، ج٩، ص٢٥١.

(١) ذكره المروزيُّ عن بعض أهل العلم، ولم يسمه. وما بين الحاصرتين لم يورده المصنف. **كتاب تعظيم قدر الصلاة**، ج٢، ص٦٩١.

(٢) كذا قال ابن الصلاح وتمام كلامه بلفظه: «النصيحة كلمة جامعة تتضمن قيام الناصح للمنصوح له بوجوه الخير إرادةً وفعلاً.» الشهرزوري: **صيانة صحيح مسلم**، ص٢٢٣. كما ذكره ابن رجب الحنبلي. **جامع العلوم والحكم**، ج١، ص٢٢٢. وقريبٌ منه ما فسر به الإمام الخطابي حيث قال: «النصيحة كلمة يُعبَّر بها عن جملة هي إرادة الخير للمنصوح له، وليس يمكن أن يُعبَّر عن هذا المعنى بكلمة واحدة تحصرها وتجمع معناها غيرها.» البستي، أبو سليمان أحمد بن محمد الخطابي: **معالم السنن**، نشرة بعناية محمد راغب الطباخ (حلب: مطبعة محمد راغب الطباخ العلمية، ط١، ١٣٥٢/ ١٩٣٤)، ج٤، ص١٢٥-١٢٦.

فالنصح يعم الدلالةَ على جلب ما فيه خيرٌ ونفعٌ راجع [للمنصوح]، [(١)] وإن لم يكن المنصوحُ متلبِّسًا بفعل منكر أو بترك معروف، فقد يكون الناس في ذهول عن اكتساب نفع أو فضل ديني ولم يكن إهماله ارتكابًا لمنكر ولا تركًا لمعروف، كما فعل السلفُ في بذل نفوسهم وأموالهم لتوسيع سلطان الإسلام بالفتوحات في الأرض مما زاد على الدفاع عن الحوزة.

واعلم أن ما في الحديث من قوله: «الدين النصيحة» هو تركيبٌ يفيد معنى الحصر لما فيه من تعريف ركنَيْ الإسناد: المسنَد إليه والمسنَد. فمعنى حصر الدين في النصيحة المبالغةُ في الاهتمام بمكانة النصيحة من الدين، بحيث جُعلت النصيحةُ هي عين الدين حتى كان إهمالُها إهمالَ الدين. على أن معنى النصيحة يتحقق في معظم أمور الدين، فإن حاصل العمل بأمور الدين في المعاملات بين المسلمين وفي خويصة المسلم لا يخلو من أن يكون نصحًا لله ولرسوله وللمسلمين ولنفس المسلم العامل بالدين، فإنه بعمله بأحكامه ينصح بذلك لنفسه.

فأما النصيحة لله ولكتابه ولرسوله التي تضمنها الحديث، فهي خارجة عن موضوعنا، وبيانُها تكفل به علماء الحديث. [(٢)] وإنما ينحصر موضوعُنا في النصيحة التي هي واجبُ المسلمين بعضهم لبعض، وهي المتعلقة بقوله في الحديث: «ولأئمة المسلمين وعامتهم.» وأئمة المسلمين جمع إمام، والإمام من يُقتدى به ويُعمل على شاكلة عمله، فيشمل ولاة أمورهم من الأمراء، ويشمل من يقتدون به من علماء الشريعة. وهذان الصنفان هما المفسر به «أولي الأمر» من قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾ [النساء:٥٩].

(١) هذه اللفظة ليست في النص المنشور في «جوهر الإسلام»، والسياق يقتضيها.

(٢) انظر في ذلك مثلاً: المروزي: **كتاب تعظيم قدر الصلاة**، ج٢، ص٦٩١-٧١٥؛ النووي: **صحيح مسلم بشرح النووي** (القاهرة: المطبعة المصرية بالأزهر، ط١، ١٣٤٧/ ١٩٢٩)، ج٢، ص٣٧-٤١؛ ابن رجب: **جامع العلوم والحكم**، ج١، ص٢١٩-٢٢٥.

فنصح الناصح لأئمة المسلمين أن يبلغ إلى أولي الأمر ما يُخشى منه على الأمة من كيد الكائدين، وينبههم إلى ما عسى أن يحدث من إحن بين ولاة الأمور مما يحجب عن رعي مصلحة الأمة الإسلامية. وما قضى باضمحلال الإسلام من الأندلس إلا تخاذل ملوك الطوائف وكيد بعضهم لبعض، كما قال ابن الخطيب بعد أن ساق ذكرَ ملوك الطوائف: «والقُطرُ في أثناء هذا يُنتهب، والروم تستصفي النفوسَ والذهب؛ إذ صادفت كلمةً متفرِّقة، وأمةً بها دهاها شَرِقة.»[1]

وأما النصح لعلماء الدين فأن يسعى الناصحُ بتذكيرهم والتقريب بينهم إذا اشتطوا في الخلاف، وبالتوفيق بين أتباعهم بأن ينبذوا الحميةَ والعصبية، ويجعلوا الحقَّ نصب أعينهم، ويتتبعوا أخطاء أفهام المتفقهين في الدين،[2] وأن يدعوهم إلى السعي إلى توحيد المسلمين ويدعوهم إلى جمع المؤتمرات المفيدة للتفاهم في شؤون الدين.

واعلم أن الأمر يُعكس، فكذلك يفرض على ولاة الأمور وعلى العلماء أن ينصحوا للعامة لما يرون فيهم من تقصير أو إضاعة لما تجب إقامته من أمور دينهم وكيانهم بمقدار ما لديهم من رغبة ورهبة، ولا ينفروا الأمةَ عن متابعتهم وإقناعهم بحسن الاعتقاد فيهم، وفي نصيحتهم. قال تعالى مخاطبًا لرسوله ﷺ: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَـٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ﴾ [النحل:١٢٥]، وذلك داخل في النصح لعامة المسلمين.

---

(١) لم أعثر على هذه العبارة، ولكن عثرت على ما يشبهها تصويرًا للحال التي آلت إليها أوضاع الأندلس، حيث قال ابن الخطيب في آخر ترجمة نصر بن بن محمد بن محمد يوسف الملقب بأبي الجيوش: «وكانت أيامُه - كما شاء الله - أيامَ نحس مستمر، شملت المسلمين فيها الأزمة، وأحاط بهم الذعر، وكلِب العدو.» **الإحاطة في أخبار غرناطة**، ج٣، ص٣٣٤-٣٣٥.

(٢) وهكذا فلعامة المسلمين الاحتساب على العلماء وتنبيهم إلى ما قد يقعون فيه من أخطاء الفهم والتأويل والفتوى، كما لهم أن يحثوهم على مراعاة وحدة الأمة وأن لا يجعلوا مذاهبَ التفقه والاجتهاد في الشريعة أسبابًا للعصبية والفرقة والتدابر بين المسلمين.

وبما ذكرنا وقدمنا يظهر أن المسلمين مفرطون في حياطة جانب مهم من جوانب واجباتهم فيما بينهم.

وأما قوله: «وعامتهم»، فشاملٌ لنصح المرء نفسه بحملها على العمل بما جاء به الإسلام؛ لأنه بذلك يقيها مما يهلكها في الدنيا والآخرة، فهو نصح لها.

والنصيحة قسمان: واجبة ونافلة. فالواجبة لأئمة المسلمين دلالتهم على صلاحهم ورشدهم وعدلهم وصدقهم الأمة في القول والعمل، وتحذيرهم مما فيه تفريق الجماعة الصالحة من الأمة. وإنما كانت واجبةً لأنها إذا أُهملت تلحق المسلمين مضار من غفلة الأئمة بإهمال بعض المصالح. وهذا النصحُ يقوم له كلُّ مَنْ يأنس من نفسه العلمَ بما يؤدي إلى ذلك. والنافلةُ ترغيبهم في الازدياد من الخير. والنصيحةُ الواجبة لعموم المسلمين انتشالُهم من الضلالة ودعوتُهم إلى الائتلاف والوفاق. وإذا استنصحه المسلم وجب عليه نصحُه، ففي الحديث: «إذا استنصح المسلم أخاه المسلم فلينصحه.»[1] والنافلة الدلالةُ على ما فيه خير للمسلم في دينه ودنياه.

اضطلاع الناصح بحق النصيحة:

أولى الناس بإسداء النصيحة للمنصوح مَن كان من أهل بطانته وطبقته؛ لأنه يكون أبصرَ بأحوال المنصوح ونصحه أجدر لقبوله لديه. وبهذا يتضح ضيقٌ في مقتضى حكم النصيحة من فرض الكفاية؛ إذ يختص تعلق هذا الفرض بالطائفة الذين يرجون قبول النصح. فأولى الناصحين لولاة الأمور نصح ولاة الأمور بعضهم لبعض؛ لأنهم أعرف بمقتضيات السياسة ومجاري أحوال الدول. وكذلك وزراؤهم وأهل المجالس النيابية فيهم، وكذلك رجال الحكومة بعضهم لبعض؛ لأنهم أعلم بأسباب الصلاح فيما لنظرهم وبمسالك تطرق الفساد إلى شؤونهم.

(١) أخرج أحمد والطبراني عن حكيم بن أبي يزيد عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «دعوا الناس يصيب بعضُهم من بعض. فإذا استنصحك أخوك فانصح له.» الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد: **المعجم الكبير**، تحقيق حمدي عبدالمجيد السلفي (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، بدون تاريخ)، الحديث٦٨٦، ج١٩، ص٣٠٢؛ **مسند أحمد بن حنبل**، الحديث١٨٢٨٢، ج٣٠، ص٢١٥.

فاعلم أن هذا الفرضَ الكفائي قد يؤول إلى تعيين، ويتعيَّنُ على مَنْ قصده أحدٌ بالاستنصاح. ففي صحيح مسلم عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: «حقُّ المسلم على المسلم ست»، فذكر منها: «وإذا استنصحك فانصحْ له.»(١) وفي الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: «إن الله يرضى لكم ثلاثًا»، فذكر منها: «وأن تُناصِحوا مَنْ ولاه أمْرَكم.»(٢)

قبول المنصوح للنصيحة:

في صحيح البخاري عن عُبيدالله بن عدي بن الخيار أن المسور بن مخرمة وعبدالرحمن بن الأسود قالا له: «ما يمنعك أن تكلم عثمان (أي ابن عفان الخليفة) في أخيه (الوليد بن عقبة، كان أخا عثمان لأمه)، فقد أكثر الناسُ القولَ فيه؟ قال عبيدالله: فقصدت عثمان حين خرج إلى الصلاة، قلت: إن لي إليك حاجة وهي نصيحة، فقال لي: «يا أيها المرء ... !»، فرجعت فأخبرتهما بما قال، فقالا: قد قضيتَ الذي عليك. فبينا أنا جالس إذ أتاني رسول عثمان، فأتيته فقال: «ما نصيحتك؟...» إلى آخر الخبر(٣). فإذا لم يقبل المنصوحُ النصيحة انتقل النظرُ إلى إجراء أحكام تغيير المنكر.

---

(١) وتمامه عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «حق المسلم على المسلم ست»، قيل: ما هن؟ يا رسول الله! قال: «إذا لقيته فسلم عليه، وإذا دعاك فأجبه، وإذا استنصحك فانصح له، وإذا عطس فحمد الله فشمته، وإذا مرض فعده، وإذا مات فاتبعه.» **صحيح مسلم**، «كتاب السلام»، الحديث ٢١٦٢/ ٥، ص٨٥٧.

(٢) ليست هذه الرواية التي فيها قوله ﷺ: «وأن تُناصِحوا من ولاه أمركم»، في الصحيحين، وإنما هي في الأدب المفرد، للبخاري، وعند أحمد في مسند أبي هريرة أنه قال: «قال رسول الله ﷺ: «إن الله يرضى لكم ثلاثًا، ويسخط لكم ثلاثًا: يرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئًا، وأن تعتصموا بحبل الله جميعًا ولا تفرقوا، وأن تُناصِحوا مَنْ ولاّه الله أمرَكم. ويسخط لكم قيل وقال، وإضاعةَ المال، وكثرةَ السؤال».» الأدب المفرد، الحديث ٤٤٢، **مسند أحمد بن حنبل**، الحديث٨٧٩٩، ج١٤، ص٣٩٩-٤٠٠. ورواية مسلم بلفظ: «إن الله يرضى لكم ثلاثًا ويكره لكم ثلاثًا. فيرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئًا، وأن تعتصموا بحبل الله جميعًا ولا تفرقوا. ويكره لكم قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال.» **صحيح مسلم**، كتاب الأقضية»، الحديث١٧١٥/ ١٠، ص٦٨٠.

(٣) انظر تفاصيل ذلك في: **صحيح البخاري**، «كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ»، الحديث ٣٦٩٦، ص٦٢١؛ «كتاب مناقب الأنصار»، الحديث ٣٨٧٢، ص٦٥٠.

الرفق بالحيوان في الإسلام[1]

هذا فرعٌ من فروع أصل الرحمة في الرسالة المحمدية المتأصل بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾ [الأنبياء:١٠٧]، وقد ابتدأنا الكلامَ فيه في مقال مضى في عدد مجلة «جوهر الإسلام».[2]

الرفق داخل في معنى الإحسان بحسب اللغة، والإحسانُ بمعناه اللغوي أصلٌ من الأصول المرعية في الإسلام اقتضاه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ١٩٥﴾ [البقرة:١٩٥]، فهو عام في كل محسن، فيعم ما اعتبر إحسانًا في شريعة الإسلام. وليس في القرآن نصٌّ في خصوص الرفق والإحسان بالحيوان، ولكنه مشمولٌ لعموم «وأحسنوا». وذلك مُبيَّنٌ في أقوال الرسول ﷺ التي هي بيانٌ للقرآن لقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ﴾ [النحل:٤٤]. فتصرفاتُ الشريعة تُؤخذ استقراءً من السنة، كما تؤخذ من القرآن.

وأصلُ الرفق بالحيوان داخلٌ في عموم قول النبي ﷺ: «إن الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القِتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذِّبحة، ولْيُحِدَّ أحدُكم شفرتَه فلْيُرِحْ ذبيحتَه»؛[3] فإن قول النبي ﷺ: «على كل شيء» عام،

---

(١) **جوهر الإسلام**، العدد ٨، ١ ذو القعدة ١٣٨٨/ جانفي [يناير] ١٩٦٩ (ص٣-٥).

(٢) وهو المقال المعنون «محمد ﷺ رسول الرحمة»، وقد سبق في هذا القسم من الكتاب.

(٣) القِتلة والذِّبْحة، بكسر أوله، هيئة القتل وهيئة الذَّبْح. - المصنف. **صحيح مسلم**، «كتاب الصيد»، الحديث١٩٥٥، ص٧٧٧-٧٧٨؛ **سنن الترمذي**، «كتاب الديات»، الحديث١٤٠٩، ص٣٦١. واللفظ للترمذي.

وحرف «على» فيه ظاهرُه أن يكون لتعدية فعل «كتب»، ليدل على معنى الوجوب. فتعَيَّن تقديرُ مضاف، أي كتب الإحسانَ على عامل كل شيء. ويجوز أن يكون «على» مستعمَلاً في معنى «في» مجازًا، ليدل على تمكن الظرفية المجازية، كما يقال: كان الحدثُ الفلاني على عهد فلان. فمعنى «كتب الإحسان على كل شيء»، كتب الإحسانَ في كل شيء. والمراد بالشيء العمل والفعل؛ لأن الإحسان فعل الحسن. والاقتصار في هذا الحديث على ذكر القتل والذبح؛ لأنهما أشدُّ الأذى للحيوان. فإذا كانا مشروطين بأن يتلبسا بالإحسان دل ذلك على أن ما دونهما من أنواع الأذى أولَى بتسليط الإحسان عليه، فهذا من الإيجاز في الكلام. فمعنى الحديث: كتب الإحسانَ على فاعل كلِّ فعلٍ أن يُحسن للمفعول به ذلك الفعل.

ومن هذا الحديث قال علماء الشريعة إن تعذيبَ الحيوان لغير ما أُذِن للناس من الانتفاع به لا يجوز، ومنه تعذيبُه بأكثر مما تتحمله طاقتُه، كالحمل على الدابة أكثر من طاقتها. فكلما دار عملٌ بين أن يقع بحالة إحسان فيه أو بحالة الإساءة ولم يكن حقٌّ به مقتضٍ شرعي لترك درجة من درجات الإحسان فيه، وجب أن يقع على حالة الإحسان بقدر الإمكان. ولذلك كان الإحسان هو الأصل في الأعمال شرعًا، وكانت الإساءةُ خلافَ الأصل. فللعمل بقاعدة استصحاب الأصل، لا يُصار إلى شيء من الإساءة إلا بدليلٍ شرعيٍّ يدل على المعاملة بذلك المقدار من الإساءة في عمل ما.

فهذا الحديثُ هو الأصلُ الذي تندرج تحته أحكامُ الرفق بالحيوان، وقد جاءت في السنة أخبارٌ أخرى في جزئياتٍ خاصة من الرفق بالحيوان والإحسان إليه. ففي صحيح البخاري أن النبي ﷺ قال: «دخلت امرأة النار في هرة حبستها، لا هي أطعمتها، ولا تركتها تأكل من خشاش الأرض»،[1] قوله «في هرة»: في بمعنى

(١) بقريب من هذا اللفظ رواه مسلم عن أبي هريرة قال، قال رسول الله: «دخلت امرأة النار في هرة ربطتها، فلا هي أطعمتها، ولا هي أرسلتها تأكل من خشاش الأرض، حتى ماتت هَزْلا». **صحيح مسلم**، «كتاب التوبة»، الحديث٢٦١٩، ص١٠٥٧. وقد رواه البخاري وغيره بألفاظ متقاربة في أبواب مختلفة.

اللام؛ أي لأجل هرة، وخشاش الأرض الحشرات. قال القرطبي في شرحه: «إذا حبس أحدٌ الهرة وجب عليه إطعامُها،»[(١)] وكذلك تجب نفقةُ الحيوان على مالكه المنتفع به.

وفي موطأ الإمام مالك أن رسول الله ﷺ قال: «بينما رجلٌ يَمشي بطريق إذِ اشتد عليه العطش، فوجد بئرًا، فنزل فيها، فشرب وخرج، فإذا كلبٌ يلهث يأكل الثَّرى من العطش، فقال الرجل: لقد بلغ هذا الكلبَ من العطش مثلُ الذي بلغ مني، فنزل البئرَ فملأ خُفَّه، ثُم أمسكه بفيه حتى رقِيَ، ثم سقى الكلبَ، فشكر الله له، فغفر له. فقالوا: يا رسول الله، وإن لنا في البهائم لأجرًا؟ فقال: في كل ذي كبدٍ رطبة أجر».[(٢)] قال الباجي في المنتقى: «قوله: «في كل ذي كبد رطبة أجر»، عامٌّ في جميع الحيوان، ما يُملك منه وما لا يُملك، فإن في الإحسان إليها أجراً.»[(٣)] فقوله: «فشكر الله له»، يريد به الجزاء له بالثواب. وفي مسند أحمد بن حنبل وسنن النسائي قال النبي ﷺ: «مَنْ قتل عصفورًا عبثًا عَجَّ[(٤)] إلى الله عز وجل يومَ القيامة يقول: يا رب! إن فلانًا قتلني عبثًا ولم يقتلني لمنفعة».[(٥)]

---

(١) وعبارته: «وفيه ما يدل على أن الواجب على مالك الهر أحد الأمرين: إما أن يطعمه، أو يتركه يأكل مما يجده من الخشاش، وهي حشرات الأرض وأحناشها، ويقال على صغار الطير.» القرطبي، **المفهم**، ج٦، ص٦٠٥-٦٠٦.

(٢) رطبة، أي: حية. - المصنف. **الموطأ بروايانه الثمانية**، «كتاب الجامع»، الحديث١٨٥٤، ج٤، ص٣٥٤؛ **صحيح البخاري**، «كتاب المساقاة»، الحديث٢٣٦٣، ص٣٨٠؛ «كتاب المظالم»، الحديث٢٤٦٦، ص٣٩٧؛ «كتاب الأدب»، الحديث٦٠٠٩، ص١٠٥١؛ **صحيح مسلم**، «كتاب السلام»، الحديث٢٢٤٤، ص٨٨٥؛ **سُنَنُ أبي دَاوُد**، «كتاب الجهاد»، الحديث٢٥٥٠، ص٤٠٨.

(٣) الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد ين أيوب: **المنتقى شرح موطأ مالك**، تحقيق محمد عبدالقادر أحمد عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠/ ١٩٩٩)، ج٩، ص٣٥٠.

(٤) عج: رفع صوته بالشكوى، كحال المستغيث المستعدي. - المصنف.

(٥) **سنن النسائي**، «كتاب الضحايا»، الحديث٤٤٥٣، ص٧٢١. وقد أخرج النسائي كذلك قبل هذا الحديث عن عبدالله بن عمرو يرفعه: «مَنْ قتل عصفورًا فما فوقها بغير حقها سأل اللهُ عز وجل عنها يوم القيامة». المصدر نفسه، الحديث٤٤٥٢، ص٧٢٠-٧٢١.

وفي البخاري عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من مسلمٍ يغرس غرسًا أو يزرع زرعًا، فيأكل منه طيرٌ أو إنسانٌ أو بهيمةٌ -وفي رواية: أو دابة- إلا كان له به صدقة».[1] قال العيني: «وفي معنى ذلك التخفيفُ عن الدواب في أحمالها وتكليفها ما تطيق حمله، فذلك من رحمتها والإحسان إليها. و [من] ذلك تركُ التعدي في ضربها وأذاها وتسخيرها في الليل، يعني إلا إذا أراحها بالنهار أو دعت الحاجةُ إلى ركوبها ليلاً وهو السرى.»[2]

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب المزارعة»، الحديث٢٣٢٠، ص٣٧٢؛ «كتاب الأدب»، الحديث٦٠١٢، ص١٠٥٠؛ **صحيح مسلم**، «كتاب المساقاة»، الحديث١٥٥٢، ص٦٠٤؛ **سنن الترمذي**، «كتابُ الأحكام عن رسُول الله ﷺ»، الحديث١٣٨٣، ص٣٥٦.

(٢) عمدة القَاري شرح صحيح البخاري، للعيني، كتاب الأدب، باب: رحمة الناس والهائم، ج٢٢، ص١٠٧، شرح الحديث (٦٠١٢). وهو في الواقع لابن بطال، فقد قال تعليقًا على أحاديث «باب رحمة الناس والبهائم» من «كتاب الأدب» في صحيح البخاري بما فيها حديث الرجل الذي سقى الكلبَ الذي سبق ذكره قبل قليل: «في هذه الأحاديث الحض على استعمال الرحمة للخلق كلهم، كافرهم ومؤمنهم ولجميع البهائم والرفق بها. وأن ذلك مما يغفر الله به الذنوب ويكفر به الخطايا. فينبغي لكل مؤمن عاقل أن يرغب في الأخذ بحظه من الرحمة، ويستعملها في أبناء جنسه وفى كل حيوان، فلم يخلقه الله عبثًا، وكل أحد مسؤول عما اسْتُرْعِيَه وملكه من إنسان أو بهيمة لا تقدر على النطق وتبيين ما بها من الضر. وكذلك ينبغي أن يرحم كلَّ بهيمة وإن كانت في غير ملكه، ألا ترى أن الذي سقى الكلبَ الذي وجده بالفلاة لم يكن له ملكًا فغفر الله له بتكلفة النزول في البئر وإخراجه الماء في خفه وسقيه إياه، وكذلك كلُّ ما في معنى السقي من الإطعام، ألا ترى قوله ﷺ: «ما من مسلم غرس غرسًا فأكل منه إنسان أو دابة إلا كان له صدقة». ومما يدخل في معنى سقي البهائم وإطعامها التخفيفُ عنها في أحمالها وتكليفها ما تطيق حمله، فذلك من رحمتها والإحسان إليها، ومن ذلك ترك التعدي في ضربها وأذاها وتسخيرها في الليل وفى غير أوقات السخرة»، ثم قال: «والدواب وجميع البهائم داخلون في هذا المعنى.» ابن بطال القرطبي، أبو الحسن علي بن خلف بن عبدالملك بن بطال البكري: **شرح ابن بطال على صحيح البخاري**، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٤/٢٠٠٣)، «كتاب الأدب»، ج٩، ص٢٣٢.

وفي موطإ الإمام مالك أن أبا هريرة قال لحُميد بن مالك:[١] «أحْسِنْ إلى غنمك، وامْسَحْ الرُّعامَ عنها، وأطِبْ مُراحَها.»[٢] وهذا يقتضي أن لها حقًّا في مراعاة منافعها، ويجري ذلك فيما ذكره وما كان مثله. وقال القرافي في الذخيرة: «المسابقة بين الخيل والإبل جائزة، وهي مستثناةٌ من أصل ممنوع، وهو تعذيب الحيوان لغير أكله.»[٣]

وهذا الإحسان للحيوان لأجل إحساسه، حسبما اقتضاه قولُ النبي ﷺ: «في كل ذي كبد رطبة أجر»، مما اختصت به شريعة الإسلام. فليس في الأديان السابقة دعوةٌ إلى الرفق بالحيوان والإحسان إليه لذاته، وما جاء في التوراة من إراحة ثور الإسرائيلي وحماره في السبت فذلك تبعٌ لراحة صاحب الدابة إبقاءً على سلامتها، لا لذات الدابة. فلذلك لم يؤمروا إلا بإراحة دابتى العمل في يوم راحة صاحبها، وكذلك قولها: «وست سنين تزرع أرضك وتجمع غلتها، وأما في السابعة فتريحها وتتركها ليأكل فقراء شعبك، وفضلتهم تأكلها وحوش البرية، كذلك تفعل بكرمك وزيتونك»،[٤] فقوله: «وفضلتهم تأكلها وحوش البرية»، قطع لطمع صاحب الزرع أو الثمرة في جمع ما فضل عن حاجة الفقراء.

---

(١) هو حميد بن مالك بن خثيم، سمع أبا هريرة، وروى عنه بكير بن الأشج ومحمد بن عمرو بن حلحلة.

(٢) الرُّعام - بضم الراء والعين المهملة - مخاطٌ رقيق يسيل من أنوف الغنم، والمراح المكان الذي تروح إليه. - المصنف. **الموطأ برواياته الثمانية**، «كتاب صفة النبي ﷺ»، الحديث١٨٦٦، ج٤، ص٣٦٢-٣٦٣. والحديث في الموطأ برواية سويد بن سعيد، فيه «الرُّغام» بدل «الرُّعام»، واختلف أهل اللغة في تصحيح هذا لفظ الرغام، فأبو العباس ثعلب وأبو منصور الأزهري عداه تصحيفًا، واللحياني خص به الغنم والظباء.

(٣) أورد المصنف كلام القرافي بتصرف، ولفظه: «المسابقة مستثناة من ثلاث قواعد: القمار، وتعذيب الحيوان لغير مأكلة، وحصول العِوض والمعوَّض لشخص واحد... واستُثْنِيتْ من هذه القواعد لمصلحة الجهاد.» القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس: **الذخيرة**، تحقيق محمد حجي وآخرين (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤)، ج٣، ص٤٦٦.

(٤) انظر الإصحاح ٢٣ من سفر الخروج. - المصنف.

تحرير مسألة في علم الهيئة[١]

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه.

إلى الفاضل ابننا السيد (...)[٢] حفظه الله، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته:

أما بعد، فقد بلغني كتابكم، فأشكركم على حسن أمانيكم نحوي، وأسأل الله أن يجازيكم عنا أحسن جزاء البارين، وأحمد الله لكم على تهممكم بتحقيق المسائل الدينية راجيًا لكم مزيدَ التوفيق والسداد.

وقد اطلعتُ على السؤال الوارد عليكم، وما أجبتم به مما هو مسطور في الكتاب المذكور، وطلبكم مني الجواب عن ذلك.

وجوابِي أن من أصول علم الهيئة أن شروقَ الشمس وغروبَها تابعٌ لحركة الأرض حول الشمس. وهذا أصلٌ لا نزاعَ فيه لثبوته بالأدلة المفيدة لليقين، وليس في عقائد الإسلام ولا في فروعه ما ينافيه. وهذا من سير الأرض، فإذا أُسند إلى [الأرض][٣] كان إسنادًا على وجه المجاز، [كما][٤] إذا قيل طلعت الشمس، أو غربت الشمس، أو زالت الشمس عن كبد السماء.

(١) أخذ هذا النص من كتاب «تحقيقات وأنظار» (إعداد عبدالملك ابن عاشور)، ولَم نتمكن من معرفة تاريخ كتابته ولا مكان نشره أول مرة. وعلم الهيئة: علم الفلك.

(٢) لا ندري إن كان عدم ذكر اسم صاحب الكتاب من المصنف أم من معد كتاب «تحقيقات وأنظار».

(٣) فراغ في الأصل، ونحسب أن إضافة لفظة «الأرض» مناسبة للسياق.

(٤) زيادة اقتضاها السياق وانسجام المعنى.

وهنالك أصلٌ آخر، وهو أن للشمس حركةً انتقالية خاصة في فلكها، وهو انتقالُها في دائرة فلكية من مبدأ تلك الدائرة إلى أن تعود فتلوح للناظر في السمت الذي ابتدأ منه تنقلُها. ويحصل تمامُ ذلك الانتقال في مدة السنة الشمسية التي تستمر ثلاثمائة وخمسة وستين يومًا في دائرة فرضية مقَسَّمة إلى اثني عشر جزءًا، معلمة للناس بتجمع لنجوم ذات أشكال لها أسماء تقريبية يعبر عنها بالبروج. وبها ينقسم العام إلى الفصول الأربعة، وهي دائرةٌ مضبوطة بابتداء الوقت الذي اصطلح علماء الهيئة على جعله مبدأ ضبط حلول الشمس في برج الحمل. فهذا هو التنقل الحقيقي للشمس في فلكها، وهو المعبر عنه بالجري أو بالسير، وإسناده إلى الشمس إسناد حقيقي.

فإذا تقرر هذا فلنرجع إلى معنى قوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا﴾ [يس:٣٨]، فإنه أثبت للشمس جريًا، ولا شك في أن إطلاق الجري على تنقل جرم الشمس من حيز إلى حيز في دائرة فلكها المفروضة إطلاقًا مجازيًّا؛ لأن حقيقة الجري هو نوع من مشي الحيوان ذي الأرجل مشيًا سريعًا، وإنما تنقل الشمس تنقلُ دحرجةٍ وتقلقل، وأطلق عليه الجري لعظيم أبعاد المسافات التي تقطعها الشمس.

فللتوفيق بين معاني القرآن وقواعد العلوم يتعين حملُ الجري في هذه الآية على تنقل الشمس في فلكها الذي تتم به دورةُ العام الشمسي؛ لأن إسناده إلى الشمس إسناد حقيقي والأصل في الإسناد الحقيقية. وهذا هو المناسب لقرنه بمنازل القمر في الجملة المعطوفة قوله تعالى: ﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ﴾ [يس:٣٩]، فإن منازل القمر ثمان وعشرون منزلة يتنقل القمر في دائرتها من مبدأ نهاية في مدة شهر قمري وهو نظير تنقل الشمس في دائرة بروجها في مدة عام شمسي.

وعبر بالفعل المضارع في قوله: «تجري» لإفادة تكرر هذا الجري وتجدده. واللام في قوله: ﴿لِمُسْتَقَرٍّ﴾ بمعنى «إلى» مثل اللام في قوله تعالى: ﴿كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى﴾ [فاطر:١٣؛ الزمر:٥]. ألا ترى أن نظيره في سورة لقمان: ﴿كُلٌّ يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾ [لقمان:٢٩] بحرف «إلى». والمستقرُّ مصدر ميمي بمعنى الاستقرار، أي انتهاء

الجري والسير. والاستقرار ملازمة المكان؛ فإن السائر إذا انتهى سيره قيل: إنه استقر، كما قال راشد السلمي:

فَأَلْقَتْ عَصَاهَا وَاسْتَقَرَّ بِهَا النَّوَى ... كَمَا قَرَّ عَيْنًا بِالإِيَابِ المُسَافِرُ[1]

والسلام عليكم ورحمة الله.

---

(١) هو راشد بن عبد ربه السلمي، ويكنَّى أبا أثيلة. وفي إسلامه قصة من المناسب سوقها هنا. فقد حكي أنه ألفَى مع الفجر سُواعًا (الصنم الذي كانت تشترك في عبادته سليم وهذيل) وثعلبان يحسان ما حوله ويأكلان ما يُهدى إليه، ثم يعرجان عليه ببولهما، فأنشد:

أَرَبٌّ يَبُولُ الثَّعْلَبَانِ بِرَأْسِهِ ... لَقَدْ ذَلَّ مَنْ بَالَتْ عَلَيْهِ الثَّعَالِبُ

وكان ذلك عند خروج الرسول ﷺ ومُهاجره إلى المدينة، فخرج راشد حتى أتى رسول الله ﷺ بالمدينة ومعه كلب له وكان اسم راشد يومئذ ظالم، واسم كلبه راشد، فقال له رسول الله ﷺ: «ما اسمك؟» قال: ظالم، قال: «فما اسم كلبك؟ قال: راشد، فقال رسول الله ﷺ: «اسمك راشد، واسم كلبك ظالم»، وضحك النبي ﷺ. فبايع راشد النبي ﷺ وأقام معه، ثم طلب من رسول الله ﷺ قطيعةً برُهاطٍ ووصفها له فأقطعه رسول الله ﷺ بالمَعلاة من رُهاطٍ شأو الفرس، ورميتُه ثلاث مرات بحجر وأعطاه دواة مملوءة من ماء وتفل فيها رسول الله ﷺ وقال له: أفرغها في أعلى القطيعة ولا تمنع الناس فضولها، ففعل فجاء الماء معينًا ينساب إلى اليوم، فغرس عليها النخل، وسماها الناس ماء رسول الله أو عين النبي، ومازالت معروفة بهذا الاسم إلى اليوم. وورد في رواية أخرى ما نصه: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أعطى محمد رسول الله ﷺ لراشد بن عبد ربه السلمي، أعطاه غلوة سهم وغلوة حجر برهاط فمن حاقه فلا حق له وحقه حق.» استعمله الرسول ﷺ أميرًا على القضاء والمظالم. والبيت الذي ذكره المصنف هو الأخير من مقطوعة تشتمل على سبعة أبيات أولها:

صَحَا الْقَلْبُ عَنْ سَلْمَى وَأَقْصَرَ شَأْوُهُ ... وَرَدَّتْ عَلَيْهِ مَا نَفَتْهُ تُمَاضِرُ

ويقال إن البيت المذكور استعاره راشد السلمي من المعقر البارقي لكثرة تمثل الناس به. ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، ج١، ص٣٠٨، و ج٦، ص١٣-١٤ و١٣٦؛ ابن كثير: **البداية والنهاية**، ج٣، ص٦٠٦-٦٠٧؛ ابن عبدالبر، أبو عمر يوسف: **الاستيعاب في أسماء الأصحاب** (بيروت: دار الفكر، ١٤٢٦-١٤٢٧/٢٠٠٦)، ج١، ص٣٠٢.

المِحْوَرُ الثَّانِي

فِي فِقْهِ السُّنَّةِ

الفرع الأول

فقه الحديث

التعريف بكتاب الموطأ للإمام مالك بن أنس رحمه الله ونشأة علم الحديث(١)

[تمهيد]:

علمُ الحديث - ويسمَّى علمَ السنة - هو العلمُ الباحثُ عن أقوال النبي ﷺ وأفعاله. ظهرت العنايةُ بتدوينه في أواخر القرن الأول، لَـمَّا اتسعت أقطارُ الإسلام، وكثر الداخلون فيه، وتنوعت النوازل. فصار الصحابةُ يتقصَّوْن ما يُؤثر عن النبي ﷺ في أمثال تلك النوازل، مثل توريث الجدة،(٢) وجزية المجوس،(٣) ومعنى

(١) حرر بطلب من جمعية شباب النهضة الإسلامية بالرباط (المغرب) بمناسبة مرور ١٣٠٠ سنة على ولادة الإمام مالك. الطلب المؤرخ في ١٩ ربيع الأول ١٣٩٠ والجواب بتاريخ ١٣ جمادى الأولى ١٣٩٠. - المصنف. وقد اعتمدنا في ضبط نصه على كتاب «تحقيقات وأنظار».

(٢) **الموطأ برواياته الثمانية**، «كتاب الفرائض»، الأحاديث ١١٨٢-١١٨٥، ج٢، ص١٦٠-١٦٤.

(٣) أخرج الإمام مالك: «عن جعفر بن محمد بن علي [بن الحسين بن علي] عن أبيه أن عمر بن الخطاب ذكر المجوس فقال: ما أدري كيف أصنع في أمرهم. فقال عبدالرحمن بن عوف: أشهد لسمعت رسول الله ﷺ يقول: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب».» **الموطأ برواياته الثمانية**، «كتاب الزكاة»، الحديث٦٦٩، ج٢، ص٢٨٨-٢٩١ (رواية أبي مصعب الزبيري والقعنبي، ولم يروه يحيى الليثي). وقد رواه جماعة منهم الشافعي وأبو عبيد والبيهقي وعبدالرزاق، وللعلماء في سنده مقال. الشافعي: **الأم**، «كتاب الجهاد والجزية/ من يلحق بأهل الكتاب»، الحديث١٩٢٥، ج٥، ص٤٠٨؛ ابن سلام، أبو عبيد القاسم: **كتاب الأموال**، تحقيق أبي أنس سيد بن رجب (الرياض: دار الفضيلة / المنصورة: دار الهدى، ط١، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧)، الحديث٨١، ج١، ص٧٩-٨٠؛ البيهقي: **السنن الكبرى**، «كتاب الجزية»، الحديث١٨٦٤٥، ج٩، ص٣٢٩؛ الصنعاني، أبو بكر عبدالرزاق بن همام: **المصنف**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٢/ ١٩٧٢)، «كتاب أهل الكتاب»، الحديث١٠٠٢٥، ج٦، ص٦٨-٦٩؛ «كتاب أهل الكتابين»، الحديث١٩٢٥٣، ج١٠، ص٣٢٥. ونكتفي بما قاله بشأنه ابن حجر: «وهذا [الحديث] منقطعٌ =

الربا.(١) فكان الخلفاء الراشدون وأمراؤهم يعتمدون ما علموه من ذلك، ويتلقَّوْن مِمَّنْ له علمٌ من الصحابة ما حفظوه مما لم يكن للخلفاء علم به.

ولم يكنِ الصحابةُ يكتبون من سنة رسول الله ﷺ إلا شيئًا قليلاً كُتِب بأمر رسول الله ﷺ، مثل كتاب الصدقات الذي كتبه أبو بكر ﷺ إلى أنس بن مالك لَـمَّا وجهه إلى البحرين عاملاً عليها، فكتب إليه: «هذه فريضةُ الصدقة التي فرض رسول الله ﷺ على المسلمين»،(٢) ومثل كتاب رسول الله ﷺ إلى عمرو بن حزم الأنصاري في الصدقة.(٣)

وقد كان عمر بن الخطاب استشار الصحابةَ في كتابة السنن، فأشار جميعُهم بالكتابة، فلبث عمر شهرًا يستخير الله، ثم عزم على عدم فعله وقال: «تذكرت فإذا أُناسٌ من أهل الكتاب قبلكم قد كتبوا مع كتاب الله كتبًا، فأكَبُّوا عليها وتركوا كتاب

= مع ثقة رجاله»، ثم قال: «ورواه ابن المنذر في الغرائب من طريق أبي علي الحنفي عن مالك فزاد فيه: عن جده، وهو منقطع أيضًا؛ لأن جده علي بن الحسين لم يلحق عبدالرحمن بن عوف ولا عمر ابن الخطاب. فإن كان الضمير في قوله: عن جده، يعود على محمد بن علي فيكون متصلاً؛ لأن جده الحسين بن علي سمع من عمر بن الخطاب وعبدالرحمن بن عوف.» ثم أضاف ابن حجر: «وله شاهدٌ من حديث مسلم بن علاء الحضرمي، أخرجه الطبراني آخر حديث بلفظ: «سُنُّوا بالمجوس سنةَ أهل الكتاب».» العسقلاني: **فتح الباري**، «كتاب الجزية والموادعة»، ج٢، ص١٤٩٢.

(١) رُوي أن عمر بن الخطاب قال: «إنَّ آخِرَ مَا نَزَلَتْ آيَةُ الرِّبَا، وَإِنَّ رَسُولَ الله ﷺ قُبِضَ وَلَمْ يُفَسِّرْهَا لَنَا. فَدَعُوا الرِّبَا والرِّيبَةَ». **سنن ابن ماجه**، «كتاب التجارات»، الحديث٢٢٧٦، ص٣٢٥؛ **كنز العمال**، «باب في الربا وأحكامه»، الحديث١٠٠٨٢، ج٤، ص١٨٦. وسيأتي للمصنف ذكرٌ له في مقال «المحكم والمتشابه» من القسم الثالث من هذا المجموع، وسنعلق عليه هناك، فانظره والتعليق عليه في محله.

(٢) **صحيح البخاري**، «كتاب الزكاة»، الحديث١٤٥٤، ص٢٣٥. وهو كتاب طويل فيه تفصيلٌ لِمقادير زكاة الإبل والغنم.

(٣) انظر (المسند الجامع) حققه ورتبه وضبط نصه الدكتور بشار عواد معروف وزملاؤه، ج١٤، ص١٢٠-١٢٣ وفيه تمام تخريج كتاب رسول الله ﷺ إلى عمرو بن حزم النصاري في الصدقة. وانظر الحديث بتمامه في (صحيح ابن حبان) ج١٤، ص٥٠١-٥٠٤، (ط٣، ١٤١٨هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت) تحقيق: شعيب الأرنؤوط.

الله (يريد اليهود)، وإنّي والله لا أُلبسُ كتابَ الله بشيء.»[١]

ثم قد كان الخلفاء من بعد الصحابة يسألون مَنْ بقي من الصحابة فيما أشكل من الأحكام: فقد رُوِيَ أن عبدالملك بن مروان وعبدالله بن الزبير كانا يكتبان إلى عبدالله بن عمر بن الخطاب يستشيرانه، وأمر عبدالملك الحجاجَ بن يوسف - وهو أمير للحج - أن يقتدي في مناسك الحج بعبدالله بن عمر.[٢]

فلما انقرض عصرُ الصحابة أو كاد، رأى أولو الأمر من المسلمين اشتدادَ الحاجة إلى تدوين ما أُثِرَ عن رسول الله ﷺ لئلا يفوت ذلك بانقراض حَمَلته، فهرعوا

---

(١) روى ابن عبدالبر والخطيب البغدادي بسنديهما - مع اختلاف يسير في اللفظ - عن الزهري، قال: «أخبرني عروة بن الزبير أن عمر بن الخطاب ﷺ أراد ان يكتب السنن، واستشار فيها أصحاب رسول الله ﷺ فأشار عليه عامتهم بذلك، فلبث عمر شهرًا يستخير الله في ذلك شاكًا فيه، ثم أصبح يومًا وقد عزم الله سبحانه وتعالى له، فقال: «إني كنت قد ذكرت لكم في كتابة السنن ما قد علمتم، ثم تذكرت فإذا أناسٌ من أهل الكتاب قبلكم قد كتبوا مع كتاب الله كتبًا، فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله، وإني -والله- لا ألبس كتاب الله بشيء أبدًا»، فترك كتابة السنن.» القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر: **جامع بيان العلم وفضله**، تحقيق مسعد عبدالحميد محمد السعدني (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧)، ص٩٠؛ الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت: **تقييد العلم**، تحقيق يوسف العش (د.م.: دار إحياء السنة النبوية، ط٢، ١٩٧٤)، ص٤٩-٥١.

(٢) أخرج مالك عن سالم بن عبدالله أنه قال: «كتب عبدالملك بن مروان إلى الحجاج بن يوسف، أن لا تخالف عبدالله بن عمر في شيء من أمر الحج. قال: فلما كان يومُ عرفة، جاءه عبدالله بن عمر حين زالت الشمس، وأنا معه، فصاح به عند سُرادقه: أين هذا؟ فخرج عليه الحجاج، وعليه ملحفة معصفرة، فقال: ما لك يا أبا عبدالرحمن؟ فقال: الرواح إن كنت تريد السنة، فقال: أهذه الساعةَ؟ قال: نعم. قال: فأنظِرني حتى أُفيضَ عليَّ ماء، ثم أخرُج. فنزل عبدُالله حتى خرج الحجاج، فسار بيني وبين أبِي، فقلتُ له: إن كنتَ تريد أن تُصيبَ السنةَ اليوم، فاقصُر الخطبةَ وعجل الصلاة، قال: فجعل الحجاجُ ينظر إلَى عبدالله بن عمر كيما يسمع ذلك منه، فلما رأى ذلك عبدُالله قال: صدق سالم.» **الموطأ بروايته الثمانية**، «كتاب الحج»، الحديث ٩٨٥، ج٢، ص٥٦٧؛ الجوهري، أبو القاسم عبدالرحمن بن عبدالله بن محمد: **مسند موطأ الإمام مالك**، تحقيق لطفي بن محمد الصغير وطه بن علي بوسريح (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٧)، الحديث ١٧٨، ص١٧٦؛ **صحيح البخاري**، «كتاب الحج»، الحديثان ١٦٦٠ و١٦٦٣، ص٢٦٩-٢٧٠.

إلى الذين تلقَّوا العلمَ عن الصحابة وهم المعروفون بالتابعين، فكان ابتداء تدوين علم الحديث في خلافة عمر بن عبدالعزيز رحمه الله، وكان من أهل العلم وممن سكن المدينة مدةً وشاهد علماءها وروى عنهم. فكتب عمر بن عبدالعزيز إلى أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم(١) من فقهاء المدينة أن «اكتب إليَّ ما كان من سنة أو حديث، فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء.»(٢) وكان ذلك أواخر القرن الأول، فكتب إليه أبو بكر الحزمي كتبًا، تُوفِّيَ عمر بن عبدالعزيز قبل أن يبعث بها إليه،(٣) قال مالك: «لولا أن عمر بن عبدالعزيز أخذ هذا العلمَ بالمدينة لشككه كثيرٌ من الناس»،(٤) يريد أنه حين كان أميرَ المدينة وكان أبوه قبله أميرَها، فقد علم

---

(١) أبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم بن زيد بن لوذان، الأنصاري، الخزرجي المدني، أمير المدينة ثم قاضيها، أحد الأئمة الأثبات، وعداده من صغار التابعين. قيل كان أعلم أهل زمانه بالقضاء. روى عن أبيه، وعن عباد بن تميم، وسلمان الأغر، وعبدالله بن قيس بن مخرمة، وعمرو بن سليم الزرقي، وعن خالته عمرة، وغيرهم. وحدث عنه ابناه عبدالله ومحمد، وحدث عنه الأوزاعي وأفلح بن حميد والمسعودي وآخرون، ووثقوه. قال مالك بن أنس: لم يكن على المدينة أمير أنصاري سواه. وقال: ما رأيت مثل ابن حزم أعظم مروءة وأتم حالاً، ولا رأيت من أوتِيَ مثلَ ما أوتِيَ ولاية المدينة والقضاء والموسم (أي موسم الحج). توفِّي سنة ١٢٠هـ، وقيل سنة ١١٧هـ.

(٢) أورد المصنف موضعَ الاستشهاد من كتاب عمر بن عبدالعزيز بتصرف، ونصه: «انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ فاكتبه، فإني خِفتُ دروسَ العلم وذهاب العلماء، ولا تَقْبَلْ إلا حديثَ النبي ﷺ، ولْيُفشوا العلم، وليجلسوا حتى يُعَلَّم مَنْ لا يعلم، فإن العلم لا يهلِك حتى يكون سرا.» **صحيح البخاري**، «كتاب العلم»، ص٢٢.

(٣) قال الفسوي (تـ. سنة ٣٤٧هـ): «حدثني عبد العزيز بن عمران وزيد ين حريش قالا: أخبرنا ابن وهب قال: سمعت مالكًا يقول: إن عمر بن عبدالعزيز كان يكتب إلى الأمصار يعلمهم السننَ والفقه، ويكتب إلى أهل المدينة يسألهم عما مضى ويعملون بِما عندهم، ويكتب إلى أبي بكر بن حزم أن يَجمع له السنن ويكتب إليه. فتوفِّي عمر، وقد كتب ابن حزم كتبًا قبل أن يبعث بها إليه.» الفسوي، أبو يوسف يعقوب بن سفيان: **كتاب المعرفة والتاريخ**، تحقيق أكرم ضياء العمري (المدينة المنورة: مكتبة الدار، ط١، ١٤١٠هـ)، ج١، ص٤٤٣.

(٤) المصدر نفسه. قال الفسوي: «حدثني محمد بن أبي زكير قال: أخبرنا ابن وهب قال: سمعت مالكاً يقول: والله ما استوحش سعيد بن المسيب ولا غيره من أهل المدينة بقول قائل من الناس، ولو أن عمر بن عبدالعزيز أخذ هذا العلم بالمدينة لشككه كثير من الناس.»

مراتبَ العلماء فعرف مَنْ يستحق أن يُؤخذ عنه العلم. ولم تظهر كتبُ أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم.

وقد قيل إن عبدالملك بن جريج[(١)] ألف كتابًا في تفسير آيات وذَكَرَ آثارًا، فقيل إنه أولُ كتاب أُلِّف في الإسلام، ومات سنة ١٤٩هـ. قال ابن حجر: «أولُ مَنْ جمع الحديث الربيع بن صبيح وسعيد بن أبي عروبة وغيرهما،[(٢)] كانوا يصنفون كلَّ بابٍ على حدة»،[(٣)] ولم يظهر شيء مما كتباه.

وتبعت أثر ذلك المذاهبُ والنحل، وحدثت الأحزابُ في مسألة الخلافة وغيرها، ودخل في المسلمين كثيرٌ من المتظاهرين بالدين يكيدون إليه في السر ويُسِرُّون حَسْوًا في ارتغاء،[(٤)] فلم يجدوا سبيلاً لترويج مذاهبهم إلا سلكوها. وأكبرُ ذلك وأهَمُّه عندهم الاحتجاجُ لِمذهبهم بما يُروَى عن رسول الله ﷺ، فكثر الكذبُ على النبي ﷺ، عمدًا، أو جهلاً، أو تحريفًا، أو تقليداً. فلم يتوانَ أهلُ العلم بالحديث

---

(١) هو أبو الوليد، وكذلك أبو خالد، عبد الملك بن عبدالعزيز بن جريج، المكي، مولى أمية بن خالد القرشي. قال يحيى بن معين: هو مولًى لآل خالد بن أسيد، أصله رومي. ولد – كما قال ابن سعد – عام ٨٠هـ، وتوفي سنة ١٥٠هـ، وفي رواية سنة ١٤٧ هـ، وكان قد جاز السبعين. قال عنه الذهبي: الإمام العلامة الحافظ، شيخ الحرم، أبو خالد وأبو الوليد القرشي الأموي المكي، صاحب التصانيف، وأول مَنْ دون العلم بمكة. وقال عنه أحمد بن حنبل: كان من أوعية العلم. وقال عبدالله بن أحمد بن حنبل: قلت لأبي: مَنْ أولُ من صنف الكتب؟ قال: ابن جريج وابن أبي عروبة.

(٢) **الربيع** هو أبو بكر الربيع بن صبيح السعدي البصري، نسبة إلى سعد العشيرة من الأزديين. أول مَنْ صنّف بالبصرة، كان عابدًا ورعًا، روى الحديث مع ضعف حسب ما قيل عنه. وقد خرج غازيًا إلى السند فمات في البحر، ودفن في إحدى الجزر، عليه رحمة الله. **وابن أبي عَرُوبة** هو أبو النضر سعيد بن أبي عروبة (واسم أبى عروبة مِهْران)، اليشكري، مولاهم، أحد الأعلام الثقات، معدود في البصريين. احتج به البخاري ومسلم، ووثقه يحيى بن معين وأبو زرعة والنسائي. حصل له اختلاط، وقيل كانت مدة اختلاطه خمس سنين، وقيل ثلاث عشرة سنة، وقيل عشر سنين. توفِّيَ سنة ١٥٦هـ.

(٣) العسقلاني: **فتح الباري**، ج١ (المقدمة)، ص١٦.

(٤) يقال أُسرَّ بسر حَسْوًا في ارتغاء لِمَنْ يُظهر أمرًا ويريد خلافَه.

في الذبِّ عن السنة بالتزام إخراج ما صح عن النبي ﷺ، وذلك بنقد الرواة وضبط أحوالهم، وعرض مروياتهم على أصول الشريعة ومشهور السنة.

الاهتمام بتدوين ما صحت روايته عن رسول الله ﷺ:

أولُ مَنْ ألف كتابًا عن شرط صحة السند هو الإمام مالك بن أنس رحمه الله، ألف كتاب الموطأ، فالموطأ أولُ تأليفٍ ظهر في الإسلام. وقد قيل إن عبدالملك بن جريج المكي أولُ من ألف، ولعل كتاب ابن جريج لم يتم أو لم يظهر. وليس البحثُ عن تحقيق كون كتاب ابن جريج أولَ كتاب أُلف، أو كون الموطأ أولَ كتاب ألف، بكبيرِ الجدوى.

وقال بعضُ العلماء: ألف مالك الموطأ بالمدينة، وألف ابنُ جريج بمكة، والأوزاعي بالشام، وسفيان الثوري بالكوفة، وحماد بن سلمة بالبصرة، وهُشيم [ابن بشير] بواسط، ومعمر بن راشد باليمن، وعبدالله بن المبارك بخراسان، وجرير ابن عبدالحميد بالري. وكان هؤلاء في عصر واحد، فلا يُدْرَى أيُّهم سبق.

وأيًّا ما كان ذلك، فإن أول كتاب هو الآن موجودٌ ومرويٌّ عند أهل العلم هو كتابُ الموطأ. وقد اختلفت الأمصارُ في طريقة تدوين الأثر قوة وضعفًا، وكان أهلُ المدينة أوثقَ أهل الأمصار طريقة وأعلمهم بسنة رسول الله ﷺ؛ لأنها دارُ الإسلام ومهبط الوحي، وبها كان أعيانُ الصحابة الذين لم يشغلهم عن العلم شاغل. فكانت المدينةُ مرجعَ علماء الأمصار الإسلامية في تلقِّي السنة، وكانت سمعةُ الواحد من أهل الحديث تزيد وعلمُه ينضج بمقدار ما يحصله من الأخذ عن علماء المدينة. ومرجعُ شروط الصحة عند أهل الحديث ثلاثةُ شروط:

الأول: تحقيق أمانة الراوي فيما رواه، وتندرج تحت هذا شروط عدالة الراوي وسلامته من الابتداع.

الثاني: تحقيق عدم الالتباس والاشتباه عليه، وإلى هذا ترجع شروطُ قوة تمييز الرواة ليعلم تباعدهم عن التدليس ويقظتهم من الغفلة.

الثالث: تحقق مطابقة ما يروونه للثابت من أمر النبي ﷺ، وإلى هذا ترجع شروطُ الترجيح عند التعارض.

والشرطان الأولان يتعلقان بصحة السند، والثالث يتعلق بصحة المتن.(١) وقد نظروا في الأسباب الحاملة على وضع الحديث فوجدوا أنها افتراء، أو نسيان، أو غلط، أو ترويج، أو تفاخر، فبنوا أصولَ الضبط على منع هاته الأسباب.

فأما الكذب، فهو شرُّ الأسباب وأسخفها؛ لأنه يُؤْذِنُ بالاستخفاف بالشريعة، ولا سيما العلم بالحديث الصحيح، وهوقولُ النبي ﷺ: «مَنْ كذب علي متعمدًا فليتبوَّأْ مقعدَه من النار».(٢) ودَفْعُ هذا السبب بتوخي أحوال الرواة والفحص عن عدالتهم وديانتهم، ونقد ظواهرهم وبواطنهم، فلا يُقبل مجهولُ العدالة باطنًا وهو المستور على الأصح، ولا يُقبل المجهول باطنًا وظاهرًا بإجماع.

وأما النسيانُ والغلط فهما يعرضان للراوي، وهما متقاربان: فالنسيان كأن يشتبه عليه المعلوم، فينسى أن يكون روى عن غير ثقة فينسبه إلى ثقة. والغلط أن يغير اللفظ، أو نحو ذلك. ويتفاوت الناسُ فيهما بتفاوت قوة الذهن، ودفعهما بتوخي أهل الضبط من الرواة الذين جُربوا المرة بعد المرة، وأعيدت عليهم الأحاديثُ وقُلِبت لهم، فثبتوا فيها وأتوا بها على وجوهها، مع تجربة حفظهم ويقظتهم.

ومن هذا النوع أن يرويَ الراوي الحديثَ بالمعنى، فيغير المعنى بتغير اللفظ. وهذا القسم أشدُّ الأقسام خَطَرًا؛ لأن الناسَ عرضةٌ للنسيان والغلط، ولأنه وقع من

---

(١) انظر في هذا ما ذكره المصنف في كتابه **كشف المغطَّى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ**، تحقيق د. طه علي بوسريح التونسي (تونس/ القاهرة: دار سحنون ودار السلام، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦)، ص٢٢.

(٢) أخرج البخاري عن عامر بن عبد الله بن الزبير، عن أبيه قال: «قلت للزبير: إني لا أسمعك تحدث عن رسول الله ﷺ كما يحدث فلان وفلان؟ قال: أما إني لم أفارقه، ولكن سمعته يقول: «من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار».» **صحيح البخاري**، «كتاب العلم»، الحديث١٠٧، ص٢٤؛ «كتاب الجنائز»، الحديث١٢٩١، ص٢٠٦؛ **صحيح مسلم**، «المقدمة»، الحديث٣، ص١٢؛ **سنن الترمذي**، «أبواب العلم»، الحديث٢٦٥٨، ص٦٢٦؛ **سنن ابن ماجه**، «كتاب السنة - المقدمة»، الأحاديث ٣٠ و٣٢-٣٧، ص٥-٦.

أهل العجالة وتلقته الناسُ عنهم فشاع بينهم. فلذلك كانت العنايةُ بصرف الهمة إلى تمحيص هذا النوع أوكدَ وأولَى، ولذلك قال النبي ﷺ: «نضَّر الله امرَأً سمع مقالتي فأداها كما سمعها، فرُبَّ حاملِ فقهٍ إلى مَنْ هو أفقه منه، ورُبَّ حاملِ فقهٍ ليس بفقيه».(١)

وأما الترويج، فهو متابعة ما يرغب فيه الطالبون مما ليس بمفيدٍ كمالاً في الرواية. فالترويج يكون لترويج المذهب والنحلة، أو لترويج المقصد. وإنما كان الترويجُ سببًا للوضع؛ لأن المروِّجَ قد يقتنع بوقوع الحديث على وَفْق مطلبه، فتصرفه موافقتُه لمراده عن نقده وتمحيصه. فإذا انضم إلى الترويج شيءٌ من التساهل في الرواية ومن ضعف العدالة كان خطراً.

ومن الترويج ما يُسمَّى بالتدليس، مثل تدليس الأسماء بأن يعطي شخصًا اسم آخر تشبيهًا، كأن يقول حدثني مالك بن أنس، ويريد البصري الخارجي.(٢)

---

(١) بقريب من هذا اللفظ أخرج الشافعي بسنده عن عبدالله بن مسعود أن رسول الله ﷺ قال: «نضر اللهّ عبدًا سمع مقالتي فحفظها ووعاها، وأداها، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى مَن هو أفقه منه. ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم: إخلاص العمل لله، ونصيحة المسلمين، ولزوم جماعة المسلمين، فإن دعوتهم تحيط من ورائهم». الشافعي، محمد بن إدريس: **الأم**، تحقيق رفعت فوزي عبدالمطلب (المنصورة/ مصر: دار الوفاء، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤)، ج١: **الرسالة**، ص١٨٢ و٢٢٠. انظر عدة روايات في هذا المعنى جاءت فيها كلمة «مقالتي» كما جاء فيها لفظ «حديث» مع اختلاف يسير في اللفظ وتفاوت من حيث الطول والقصر عند الترمذي في ابن العربي: **عارضة الأحوذي**، «كتاب العلم»، الحديثان ٢٦٦٥-٢٦٦٦، ج٥، ص٣٢٦-٣٢٨ (قال الترمذي: «حسن صحيح»)، وكذا الحديث٢٦٦٧؛ ابن عبدالبر: **جامع بيان العلم وفضله**، الأحاديث ١٦٩-١٨٢، ص٥٨-٦١. وقريب منها حديث عائشة: «نضر الله عبدًا سمع مقالتي هذه فحفظها، ثم وعاها فبلغها عني». الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي: **كتاب المتفق والمفترق**، تحقيق محمد صادق آيدن الحامدي (دمشق: دار القادري، ١٤١٧/ ١٩٩٧)، الحديث٧٥٨، ج٢، ص١٢١٤. وانظر كذلك روايتين باختلاف يسير في الحاكم النيسابوري: **المستدرك**، «كتاب العلم»، الحديثان٢٩٥-٢٩٦، ج١، ص١٥٢-١٥٣.

(٢) قول المصنف: «البصري الخارجي»، خطأ. والصواب: مالك بن أنس النخعي الكوفي. قال الخطيب: «يروى عنه حديث واحد عن هانئ بن حِرام، وقيل: حَرام، رواه سفيان الثوري عن مغيرة بن النعمان النخعي، عن مالك. وقد وهم بعضُ أهل العلم فأدخل حديثه في حديث =

وسمع سحنون رجلاً يحدث عن ابن نافع فقال له: أنتَ أدركت ابن نافع؟ فقال: أردتُ الزبيري ولم أرد الصائغ، فوبَّخه سحنون وقال: «ماذا يظهر بعدي من العقارب!»[1]

ومنه ما قاله الحافظ أبو عمر في «التمهيد»: أن يحدث الرجل عن الرجل قد لقيه وأخذ عنه بما لم يسمعه منه، وإنما سمعه بالواسطة مِمَّنْ تُرضى حالُه أو لا ترضى.[2] فهذا مؤذِنٌ بأنه ما حَذَف الواسطةَ إلا لنقص تَخَيُّله فيه، غير أنه إذا كان من أهل الضبط اغتُفِرَ له ذلك. فدَفْعُ هذا هو ضبطُ تاريخ الرواة ومَنْ لقيَ منهم غيرُه ومَنْ لم يلقه، ومقابلة ذلك بروايات أقرانه، مع التوخِّي في ألفاظ التحديث مثل الفرق بين سمعت فلانًا وبين عن فلان.

وأما التفاخر، فهو اعتناء الراوي بإشهار مروياته، حبًّا للمحمدة. ويكون بأمور: منها الإكثارُ من الرواية، ومنها الاعتناءُ بتخريج الغريب، أي الذي لا يُعرَف، ومنها الولعُ بمحسِّنات الحديث. وكلُّ ذلك وإن كان لا يقتضي كذبًا، إلا أنه قد يَجُرُّ إلى التساهل

= مالك ابن أنس الفقيه». الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت: كتاب **المتفق والمفترق**، تحقيق ودراسة محمد صادق آيدن الحامدي (دمشق: دار القادري، ط١، ١٤١٧/١٩٩٧)، ج٣، ص١٩٩٢. وانظر كذلك: ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي: **تهذيب التهذيب** (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ط١، ١٣٢٥-١٣٢٧)، ج١٠، ص٩-١٠.

(١) قال عياض عند التنبيه على غلط الكتاب في ضبط الأسماء والتحذير من التصحيف فيها: «فأما تمييز المشتبه منها فمما لا يقف عليه إلا النحرير، ولا يعرفه إلا الفطن بهذا الباب البصير. ولقد بُعث لسحنون في محمد بن رزين، وقد بلغه أنه يروي عن عبدالله بن نافع، فقال له: أنت سمعت ابن نافع؟ فقال: أصلحك الله، إنما هو الزبيري، وليس بالصائغ. فقال له: ولم دلست؟ ثم قال سحنون: ما يخرج بعدي من العقارب. فقد رأى سحنون وجوب بيانها.» اليحصبي: **ترتيب المدارك**، ج١، ص٤٧.

(٢) أورد المصنف كلام ابن عبدالبر بتصرف غير يسير، وأصله: «وأما التدليس، فمعناه عند جماعة أهل العلم بالحديث أن يكون الرجلُ قد لقي شيخًا من شيوخه فسمع منه أحاديثَ لم يسمع غيرَها منه، ثم أخبره بعضُ أصحابه مِمَّن يثق به بأحاديثَ غيرِ تلك التي سمع منه، فيحدث بها عن الشيخ دون أن يذكر صاحبه الذي حدثه بها، فيقول: عن فلان، يعني ذلك الشيخ.» **موسوعة شروح الموطأ**، ج١، ٣١٨-٣١٩.

في الرواية لتكميل ما به المفاخرة؛ لأن الولَعَ بذلك يصير هوًى ومحبة. فكان مالك رحمه الله شديدَ النقد في هذه الأنواع كلها، ونافذَ البصر بسد مواقع الخلل والتهمة فيها.

فأما نحو السبب الأول -وهو الكذب- فقد بالغ في نقد الرجال من ثلاث جهات: جهة العدالة، وجهة أصالة الرأي وتمييز المرويات، وجهة اتباع السنة. قال سفيان بن عيينة: «رحم الله مالكًا، ما كان أشدَّ انتقادُه للرجال والعلماء.» (١) وقال ابن المديني: «لا أعلم أحدًا يقوم مقامَ مالك في ذلك.» (٢) وقال أحمد بن صالح: «ما أعلم مالكًا رَوَى عن أحد فيه شيء.» (٣)

والمحدثون وإن قبلوا روايةَ أهل البدع في الاعتقادات إذ كانوا يحرمون الكذب، إلا أن مالكًا اشترط في ذلك أن لا يكون ذلك الراوي داعيةً لمذهبه؛ لأن ذلك يوجب له تهمة. (٤)

---

(١) اليحصبي: **ترتيب المدارك**، ج١، ص١٢٤؛ الرازي، ابن أبي حاتم: **الجرح والتعديل** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٩٥٢)، ج١ (بعنوان: تقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل)، ص٢٣. وهو بلفظ: «ما كان أشدَّ انتقاد مالك للرجال وأعلمه بشأنهم.» وعند ابن عدي بلفظ «انتقاء» بدل «انتقاد». المقريزي: **مختصر الكامل**، ص٧٢.

(٢) اليحصبي: **ترتيب المدارك**، ج١، ص١٢٣.

(٣) وتمامه: «ما أعلم أحدًا أشدَّ تنقيبًا للرجال والعلماء من مالك، ما أعلمه روى عن أحد فيه شيء.» اليحصبي: **ترتيب المدارك**، ج١، ص١٢٤. ومثله ما أورده ابن عدي أن علي بن المديني قال: «لا أعلم مالكًا ترك إنسانًا إلا إنسانًا في حديثه شيء.» المقريزي: **مختصر الكامل**، ص٧٣. وروى مسلم في «باب بيان أن الإسناد من الدين وأن الرواية لا تكون إلا عن الثقات...» من مقدمة صحيحه قال: «وحدثنا أبو جعفر الدارمي. حدثنا بشر بن عمر. قال: سألت مالك بن أنس، عن محمد بن عبدالرحمن الذي يروي عن سعيد بن المسيب؟ فقال: ليس بثقة. وسألته عن صالح مولى التوأمة؟ فقال: ليس بثقة. وسألته عن أبي الحويرث؟ فقال: ليس بثقة. وسألته عن شعبة الذي روي عنه ابن أبي ذئب؟ فقال: ليس بثقة. وسألته عن حرام بن عثمان؟ فقال: ليس بثقة. وسألت مالكاً عن هؤلاء الخمسة؟ فقال: ليسوا بثقة في حديثهم. وسألته عن رجل آخر نسيت اسمه؟ فقال: هل رأيته في كتبي؟ قلت: لا. قال: لو كان ثقة لرأيته في كتبي.» **صحيح مسلم**، ص٢٠.

(٤) انظر استقصاءَ الأقوال في هذا الشأن في: الخطيب البغدادي: **الكفاية في علم الرواية**، ص١١٢-١٢٢. وقال مالك: «لا تأخذ العلم من أربعة وخذ ممن سوى ذلك: لا تَأْخُذْ من سفيهٍ معلن =

أما نحو السببين الثاني والثالث - وهما النسيان والغلط - فقد اشترط مالك رحمه الله في الرواية أن يكون الراوي من أهل العلم والمعرفة. قال ابن وهب: «ما كنا نأخذ الحديث إلا من فقهاء.»[(١)] وشدد في نقل الحديث بالمعنى، فقال: «لا ينبغي للمرء أن ينقل لفظ النبي ﷺ إلا كما جاء، وأما لفظ غيره فلا بأس بنقله بالمعنى»،[(٢)] نعم رخص في زيادة مثل الواو والألف في الحديث والمعنى واحد.

وأما نحوُ السببين الرابع والخامس -وهما الترويج والتفاخر- فإن مالكًا رحمه الله أخذ الحيطة لذلك بأمرين: بتزييف ما كانوا يصنعون، والحذر مما يدعون. ففي المقام الأول لم يهتم بشيء من التصنع والتحسن في طرق الرواية، فكان يكرر ما يقوله لهم أبو عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر: «إذا أخذتُم في الساذج تكلمنا معكم، وإذا أخذتم في المنقوش قمنا عنكم.»[(٣)] وقيل له: «إن فلانًا يحدثنا بغرائب، فقال (مالك): من الغريب نَفِرّ.»[(٤)] وقال له بعضُهم: «ليس في كتابك حديثٌ غريب. فقال: سررتني.»[(٥)]

= بالسفه وإن كان أروى الناس، ولا تأخذ من كذاب يكذب في أحاديث الناس إذا جرب ذلك عليه وإن كان لا يُتهم أن يكذب على رسول الله ﷺ، ولا من صاحب هوى يدعو الناس إلى هواه، ولا من شيخ له فضلٌ وعبادة إذا كان لا يعرف ما يحدث.» المرجع نفسه، ص١٠٨ و١٤٧. وانظر كذلك ابن رشد: **البيان والتحصيل**، «كتاب الجامع السابع»، ج١٨، ص٢٤١.

(١) اليحصبي: **ترتيب المدارك**، ج١، ص١٢٥.

(٢) ذكر القاضي عياض أن مالكًا سئل «عن الأحاديث يُقدَّم فيها ويؤخر والمعنى واحد، فقال: أما ما كان من لفظ النبي ﷺ، فلا ينبغي أن يقوله إلا كما جاء. وأما لفظ غيره فإذا كان المعنى واحدًا، فلا بأس به. قيل: فحديث النبي ﷺ مزادٌ فيه الواو والألف والمعنى واحد، قال: أرجو أن يكون خفيفاً.» **ترتيب المدارك**، ج١، ص١٤٨. وقد سبق الخطيب البغدادي عياضًا في رواية ذلك بسنده عن أشهب قال: «سألت مالكًا عن الأحاديث يقدم فيها ويؤخر والمعنى واحد، فقال: أما ما كان منها من قول رسول الله ﷺ فإني أكره ذلك، وأكره أن يُزادَ فيها وينقص، وما كان من قول غير رسول الله ﷺ فلا أرى بأسًا إذا كان المعنى واحدًا.» **الكفاية في علم الرواية**، ص١٧١. وقارن بما جاء عن غير مالك في رواية الحديث بالمعنى: المرجع نفسه، ص١٥٦-١٥٨، وص١٨٤-١٩٠.

(٣) اليحصبي: **ترتيب المدارك**، ج١، ص١٢٣.

(٤) المرجع نفسه، ص١٥٠.

(٥) المرجع نفسه، ص١٩٦.

الغرض من تأليف الموطأ

عمد مالك إلى تأليف الموطأ ليجمع فيه ما صحَّ عنده عن رسول الله ﷺ وأقوال الصحابة والتابعين، وما عليه عمل أهل المدينة، ويودع ما أخذه من مروياته من أحكام شرعية. وقد اشتهر بين أكثر أهل العلماء أنه ألفه بطلب من الخليفة أبي جعفر المنصور. روى أبو مصعب[(١)] أن أبا جعفر المنصور الخليفة قال لمالك: «ضُمَّ هذا العلم يا أبا عبدالله ودَوِّنْ كتبًا، وجَنِّبْ فيها شدائدَ ابن عمر، ورخصَ ابن عباس، وشواذَّ ابن مسعود. واقصد أوسطَ الأمور، وما اجتمع عليه الأئمة والصحابة.»[(٢)] وقال الكِيَا الهَرَّاسي: «موطأ مالك كان تسعة آلاف حديث، ثم لم يزل ينتقي حتى رجع إلى سبعمائة حديث.»[(٣)]

---

(١) هو أحمد بن القاسم الزهري، من أعقاب عبدالرحمن بن عوف ﷺ. وهو من أصحاب مالك من أهل المدينة. تُوُفِّيَ سنة اثنتين وأربعين ومائتين وعمره تسعون سنة. أحد رواة الموطأ. - المصنف.

(٢) روى ابن قتيبة أن مالك قال فيما حكى عن لقياه أبا جعفر المنصور بمنى في حج سنة ١٦٣هـ: «ثم قال (يعني المنصور) لي: يا أبا عبد الله ضُمَّ هذا العلم ودونه، ودون منه كتبًا، وتَجَنَّبْ شدائدَ عبدالله ابن عمر، ورخص عبدالله بن عباس، وشواذَّ ابن مسعود. واقصد أوسطَ الأمور، وما اجتمع عليه الأئمة والصحابة ﷺ، لنحمل الناسَ - إن شاء الله - على علمك وكتبك، ونبثها في الأمصار، ونعهد إليهم ألا يخالفوها ولا يقضوا بسواها. فقلت له: أصلح الله الأمير، إن أهل العراق لا يرضون علمنا ولا يرون في علمهم رأينا.» الدينوري: **الإمامة والسياسة**، ج٢، ص٣٢٣. والرواية التي ذكرها عياض أقرب إلى اللفظ الذي أورده المصنف. اليحصبي: **ترتيب المدارك**، ج١، ص١٩٣. وفيه (ص١٩٣) أن المهدي قال لمالك: «ضع كتابًا أحمل الأمةَ عليه، فقال له مالك: أما هذا الصقع -يعني المغرب- فقد كُفيته، وأما الشام ففيه الأوزاعي، وأما أهلُ العراق فهم أهل العراق.» وفيه أيضًا (ص١٩٢) أن مالكًا قال للمنصور: «يا أمير المؤمنين إن أصحاب رسول الله ﷺ تفرقوا في البلاد، فأفتى كلٌّ في مصره بما رآه.»

(٣) الزرقاني: **شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك**، ج١، ص١٤. وروى القاضي عياض عن سليمان ابن بلال أنه قال: «لقد وضع مالك الموطأ وفيه أربعة آلاف حديث أو قال أكثر، فمات وهي ألف حديث ونيف، يلخصها عامًا عامًا بقدر ما يرى أنه أصلحُ للمسلمين وأمثل في الدين.» **ترتيب المدارك**، ج١، ص١٩٣.

وفي المدارك لعياض قال سلمان بن بلال: «لقد وضع مالك الموطأ وفيه أربعةُ آلاف حديث [أو قال أكثر]، فمات وهي ألفُ حديث ونيِّف، يلخصها عامًا عامًا بقدر ما يرى أنه أصلحُ للمسلمين وأمثلُ في الدين.»[١] وبوبه وصنفه على أبواب الفقه، وجعل فيه كتابَ الجامع، وهو أولُ مَنْ ترجم بهذه الترجمة. وفسر ما وقع فيه من غريب الألفاظ العربية، وروى فيه من الآثار ما سلم في معيار النقد وجُرِّب من جهات الصحة. فلذلك كانت أحاديثُ الموطأ أصحَّ الأحاديث. وقد اتفقوا على أن أصحَّ الأسانيد: مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ.»[٢]

ومن أجل ذلك كله اتفق أئمةُ الدين والحديث على أن الموطأ ما جمع إلا الحديثَ الصحيح، وأنه أصحُّ الكتب بعد كتاب الله تعالى. وفي هذا المعنى عباراتٌ مأثورة، قال ابن مهدي: «ما كتابٌ بعد كتاب الله أنفعُ للناس من الموطأ»، وقال: «لا أعلم من علم الإسلام بعد القرآن أصحَّ من موطأ مالك.»[٣] وقال الشافعي: «ما في الأرض كتابٌ في العلم أكثر صوابًا من كتاب مالك»،[٤] وقال أيضًا: «ما كتب

(١) ترتيب المدارك، ج١، ص١٩٣.

(٢) أخرج أبو نعيم بسنده، قال البخاري: «أصح الأسانيد مالك عن نافع عن ابن عمر». الأصفهاني، أبو نعيم: **الضعفاء**، تحقيق فاروق حمادة (الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٤٠٥/ ١٩٨٤)، ص٥٤؛ وهو عند ابن عساكر بلفظ: «أصح الأسانيد كلِّها مالك عن نافع عن ابن عمر، وأصح أسانيد أبي هريرة أبو الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة.» ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن: **تاريخ مدينة دمشق**، تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرومة العمري (بيروت: دار الفكر، ١٤١٥/ ١٩٩٥) ج٢٨، ص٥٦؛ المزي، يوسف بن الزكي عبدالرحمن أبو الحجاج: **تهذيب الكمال**، تحقيق بشار عواد معروف (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٠/ ١٩٨٠)، ج١٤، ص٤٨٠. وكذلك اليحصبي: **ترتيب المدارك**، ج١، ص١٣٦.

(٣) اليحصبي: **ترتيب المدارك**، ج١، ص١٩١.

(٤) روى ابن أبي حاتم عن شيخه يونس بن عبد الأعلى قال: قال الشافعي: «ما في الأرض كتابٌ من العلم أكثرُ صوابًا من موطأ مالك». **الجرح والتعديل**، ج١، ص١٢؛ القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن عبد البر النمري: **التمهيد لما في موطأ الإمام مالك من المعاني والأسانيد**، تحقيق أسامة بن إبراهيم (القاهرة: الفارق الحديث للطباعة والنشر، ١٤٢٠/ ١٩٩٩)، المقدمة، ج١، ص٥٩

الناسُ بعد القرآن شيئًا هو أنفع من موطأ مالك.»[١]

فالموطأ أولُ كتاب دُوِّن في الصحيح عند المحققين من الأئمة. قال القاضي أبو بكر بن العربي في مقدمة كتابه «عارضة الأحوذي» على كتاب الترمذي: «اعلموا -أنار الله أفئدتكم- أن كتاب الجعفي (أي البخاري) هو الأصل الثاني في هذا الباب، والموطأ هو الأولُ واللُّباب، وعليهما بناءُ الجميع كالقشيري (أي مسلم) والترمذي.»[٢] وقال السيوطي: «قال بعضُ العلماء إن البخاري إذا وجد حديثًا يُؤْثَرُ عن مالك لا يكاد يَعْدِل به إلى غيره، حتى إنه روى في صحيحه عن عبدالله بن محمد ابن أسماء عن عمه جويرية بن أسماء عن مالك»،[٣] يعني بواسطتين بينه وبين مالك، مع ما للمحدثين من الرغبة في السند الأقرب.

ما المراد بالحديث الصحيح؟

اعلم أن الذي اصطلح عليه البخاري ومَنْ جاء بعده أنَّ لقبَ الحديث الصحيح هو الحديثُ الذي اتصل سندُه، يرويه واحدٌ عن واحد إلى النبي ﷺ، بعدول ضابطين بلا شذوذ، أي بأن لا يخالف أحدُ رواته ما يرويه مَنْ هو أرجحُ منه

= و٦١؛ **ترتيب المدارك**، ج١، ص١٩١. وذكره ابن خلدون وابن عبدالبر بعدة ألفاظ منسوبًا إلى الشافعي وإلى عبدالرحمن بن مهدي ويونس بن عبدالأعلى، **رحلة ابن خلدون**، ص٢٣٨؛ **التمهيد**، ج١ (المقدمة)، ص٦٠. هذا وقد أول علماءُ الحديث - ابن الصلاح وغيره - هذا الكلامَ على موطأ الإمام مالك بأنه يصدق قبل تأليف البخاري ومسلم صحيحيهما.

(١) اليحصبي: **ترتيب المدارك**، ج١، ص١٩١.

(٢) ابن العربي: **عارضة الأحوذي**، ج١/ ١، ص١٠.

(٣) لم أعثر عليه في مقدمة «تنوير الحوالك»، ولا في مقدمة «التوشيح شرح الجامع الصحيح»، ولا في «تدريب الراوي» للسيوطي. ولكن الراجح أنه نقله عن الزركشي، فقد قال: «والبخاري إذا وجدَ حديثًا عن مالك لا يكاد يعدل به إلى غيره، حتى إنه يروي في الجامع عن عبدالله بن محمد بن أسماء عن عمه جويرية عن مالك». الزركشي، بدر الدين أبو عبدالله محمد بن جمال الدين بن بهادر: **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، تحقيق زين العابدين بن محمد بلافريج (الرياض: مكتبة أضواء السلف، ط١، ١٤١٩/ ١٩٩٨)، ج١، ص١٤٧.

حفظًا، مخالفةً لا يمكن معها الجمعُ بين الروايتين، كما أشار له مسلم في مقدمة صحيحه،(١) ولا يكون فيه علةٌ خفيَّة قادحة مُجْمَعٌ عليها.

فشرط البخاري ومسلم أن لا يخرجا إلا الحديثَ المتَّفَق على ثقة نَقَلته إلى الصحابِيِّ، من غير اختلاف بين الثقات الأثبات، بسند متصل غير مقطوع. ففي شرط اتصال السند إلى النبي ﷺ خالفا مالكًا من أجل أنهما لا يُخَرِّجان الحديثَ المرسل والمقطوع، ولا يعدانه في قسم الصحيح.

ومالك رحمه الله يراه صحيحًا وحجة، وهو قولُ أبي حنيفة أيضاً. وقال أبو عيسى الترمذي في آخر كتاب الأشربة من جامه الصحيح: «والصحيح ما روى الزهريُّ مرسلاً.»(٢) ورأيُ مالك في ذلك أرجح؛ لأن العبرة بتحقُّقِ أو ظنِّ صحةِ السند إلى رسول الله ﷺ.

والمُرسَلُ هو أن يُسْقِطَ التابعيُّ اسمَ الصحابي، ويقول: قال رسول الله ﷺ. وهذا التابعي لا يخلو: إما أن يكون ثقةً ضابطًا، أو غيرَه. فإن كان الأول، فلا شكَّ أن قبولَ خبره لرسول الله ﷺ، وتصديه للرواية عن رسول الله مع ما عُلِم من شدة إعظامهم لهذا الشأن ومع جزمه بذلك، يَتَعين.(٣)

---

(١) صحيح مسلم، «المقدمة»، ص١٠-١١.

(٢) جاء كلام الترمذي بشأن حديث أيُّ الشراب كان أحبَّ إلى رسول الله ﷺ، عن «ابن أبي عمر عن سفيان بن عيينة عن معمر عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت: «كان أحبَّ الشراب إلى رسول الله ﷺ الحلوُ البارد». ثم قال: «هكذا رواه غير واحد عن ابن عيينة مثل هذا عن معمر عن الزهري عن عائشة. والصحيح ما روى الزهري مرسلا.» ومراده بعبارة «والصحيح ما روى الزهري مرسلاً»، ما حدَّث به أحمد بن محمد عن عبدالله بن المبارك عن معمر ويونس عن الزهري: «أن النبي ﷺ سئل: أيُّ الشراب أطيب؟ قال: «الحلو البارد»،» ثم قال الترمذي: «وهكذا روى عبدالرزاق عن معمر عن الزهري عن النبي ﷺ مرسلاً. وهذا أصحُّ من حديث ابن عيينة»، أي الموصول عن طريق عائشة. **سنن الترمذي**، «كتاب الأشربة»، الحديثان١٨٩٥-١٨٩٦، ص٤٦٦.

(٣) انظر في ذلك: الخطيب البغدادي: **الكفاية في علم الرواية**، ص٣٥٧-٣٥٨. هذا وسياق الكلام يشعر بأن فيه سقطًا، إذ اقتصر على مناقشة الاحتمال الأول في تفريعه وهو كون التابعي ثقة ضابطاً. أما الاحتمال فطوي ذكره، ونستبعد أن يكون ذلك عن قصد من المصنف. ومما يعضد ما ذهبنا =

[نسخ الموطإ]

١- النسخ المطبوعة وهي أربع، أولاها نسخة يحيى بن يحيى الليثي. وقد أخذ الموطأ أولاً من زياد بن عبدالرحمن بن زياد المعروف بشبطون (المتوفَّى سنة ٢٠٤هـ) الذي كان أولَ مَنْ أدخل الموطأ إلى الأندلس. وارتحل يحيى إلى المدينة فسمع الموطأ من مالك بدون واسطة إلا ثلاثة أبواب من كتاب الاعتكاف، وهي باب خروج المعتكف إلى العيد، وباب قضاء الاعتكاف، وباب النكاح في الاعتكاف. وكان سماع يحيى في سنة ١٧٩هـ، وهي السنة التي تُوُفِّي فيها مالك.(١) [وإن أجل الروايات وأوعبها هي رواية يحيى بن يحيى الليثي، وهي التي اعتمدها الناس بالمغرب والمشرق، وشرحوها وصححوها.](٢)

أما النسخة الثانية، فهي نسخة محمد بن الحسن الشيباني، وقد جرى في روايته على أمرين: **الأول** أن يذكر ترجمة الباب ويذكر متصلاً به روايته عن الإمام مالك موقوفة كانت أو مرفوعة. **الثاني** أن لا يذكر في صدر العنوان إلا لفظ «الكتاب» أو «الباب»، وقد يذكر لفظ الأبواب. كما أنه يذكر بعد الحديث أو الأحاديث التي

= إليه أن الكلام الذي جاء بعد هذا الموضع بُدِئ هكذا: «وسويد بن سعيد كاملة بالمكتبة العاشورية بتونس»، وسياق الكلام هو تعداد نسخ الموطأ. فمن الواضح أن عدة أسطر على الأقل قد سها عنها ناشرُ كتاب «تحقيقات وأنظار» أو فُقدت من الأصل الذي اعتمد عليه. وقد اقتضانا ذلك الاعتمادَ على ما كتبه نذير حمدان ومحمد السليماني وشقيقته عائشة في هذا الشأن، وما ذكره المصنف نفسه في مقدمة شرحه للموطأ لاستكمال المعلومات الخاصة بنسخ الموطأ، وسنحيل على مواضع ذلك في حينه. كما استلزم ذلك شيئًا من تقديم وتأخير في كلام المصنف تبعًا للترتيب الذي اتبعناه في وصف نسخ الموطأ بالبدء بالكلام على المطبوع منها. هذا وقد أولَى إمامُ الحرمين الجويني مسألةَ العمل بالمرسل عنايةً واضحة وجاء فيها ببيان ناصع، إلا أنه تجاهل على نحو غير سائغ رأي الأمام مالك وحصر المناقشة إبرامًا ونقضًا بين الإمامين أبي حنيفة والشافعي، وليته لم يفعل، فما ذلك من ديدن أمثاله من المحققين. انظر **البرهان في أصول الفقه**، ج١، ص٤٠٧-٤١٢.

(١) حمدان، نذير: **الموطآت للإمام مالك** ﷺ (دمشق/ بيروت: دار القلم والدار الشامية، ١٤١٢/ ١٩٩٢)، ص٩٠-٩١.

(٢) ابن عاشور: **كشف المغطَّى**، ص٤٧.

يرويها عن مالك ما يراه من اجتهاد وفقه، مخالفًا لمالك أو غيره من علماء الحجاز والعراق، معبرًا عن ذلك بعبارات مختلفة كقوله: «وبه نأخذ»، و«عليه الفتوى»، و«به يُفتى»، و«هو الصحيح»، إلخ. ومن أشهر شروحه شرح علامة الهند محمد عبدالحي اللكنوي المسمى «التعليق الممجد على موطأ محمد»، وهو مطبوع.[(١)]

والنسخة الثالثة هي نسخة علي بن زياد،[(٢)] وهي قطعةٌ صغيرة، فيها كتاب الضحايا، وكتاب الذكاة، ومعظم كتاب الصيد، وهي من كتب المكتبة العتيقة بالجامع الأعظم بالقيروان، بها أوراق.[(٣)]

و[النسخة المطبوعة الرابعة] قطعة من رواية عبدالله بن مسلمة القعنبي[(٤)] بها أورق متفرقة: بعضها من الجزء الأول، وبعضها من الثاني، وبعضها من الثالث، وبعضها من الرابع وبعضها من الخامس، بخط شامي، ذكر ناسخُها أنه نسخها في سنة ٧٥٧هـ بمدينة دمشق، مشتملٌ على أبواب من كتاب الصلاة ومن الصيام ومن الحج ومن الجهاد، وورقة في البيوع، وهي اليوم بالمكتبة الوطنية.[(٥)]

٢- [أما النسخ غير المطبوعة فمنها] قطعة من رواية عبدالرحمن بن القاسم،[(٦)] بها عدةُ أوراق: مائة ونيف وأربعون، وهي من كتب المكتبة العتيقة

---

(١) حمدان: **الموطآت**، ص٩٥-٩٨.

(٢) علي بن زياد العبسي التونسي، من أهل مدينة تونس، تُوُفِّيَ سنة ١٨٣هـ. وهو أول من أدخل الموطأ إلى المغرب. - المصنف. والقطعة المتبقية من روايته حققها الشيخ محمد الشاذلي النيفر، وصدرت عن دار الغرب الإسلامي ببيروت.

(٣) بدءًا من عبارة «قطعة صغيرة» وحتى نهاية الفقرة من كلام المصنف، وما بين حاصرتين زيادة من المحقق.

(٤) عبدالله بن مسلمة بن قعنب (بفتح القاف وسكون العين)، القعنبي نسبة إلى جده. مدني، وانتقل إلى البصرة، وتُوُفِّيَ بمكة سنة ٢٢١ هـ. - المصنف. وروايته للموطأ حققها عبدالمجيد تركي وصدرت عن دار الغرب الإسلامي ببيروت.

(٥) وقد حقق هذه النسخة عبدالمجيد تركي وصدرت عن دار الغرب الإسلامي ببيروت. وما بين حاصرتين زيادة من المحقق.

(٦) عبدالرحمن بن القاسم، العُتَقي، المصري، المتوَفَّى سنة ١٨١هـ، أشهر أصحاب مالك. والعُتَقي (بضم العين وفتح التاء) نسبة إلى العتقاء، وهم عبيد نزلوا من الطائف إلى النبي ﷺ فأعتقهم، =

بالجامع الأعظم بالقيروان. وقطعةٌ من رواية أبي مصعب الزهري،[١] بها ديوان من كتاب الحج بالجامع الأعظم بالقيروان بها ٣٠ ورقة. [وقد ذكر الأستاذ محمد بن علوي المالكي أنه وقف في المكتبة الوطنية بتونس على قطعة نادرة من رواية ابن القاسم تشتمل على بقية من باب أحكام الرقيق، والأبواب المتعلقة ببيع الثمار، وأبواب بيع النقدين والصرف، ثم أبواب بيع الطعام إلى باب ما يجوز من السلف.][٢]

و[نسخة] سُويد بن سعيد،[٣] وهي كاملة بالمكتبة العاشورية بتونس. «وقد تصدى للاعتناء بها عبدالمجيد تركي معتمدًا على ثلاث نسخ خطية»، ونشرتها دار الغرب الإسلامي ببيروت سنة ١٩٩٤.[٤]

ومن أشهر نسخ الموطأ بالأندلس نسخة محمد بن فرج مولى ابن الطلاع تلميذ يونس بن المغيث الصفار، وله رواية عن محمد بن وضاح القرطبي، ونسخة مروان ابن أبي الخصال تلميذ أبي عمر بن عبدالبر، وأبي عمر الطلمنكي المقابلةُ على كتابيهما بخط يده. ونسخة أبي مروان عبدالملك بن مسرة بن خلف اليحصبي، سمع الموطأ من محمد بن فرج. ونسخة القاضي الوزير عبدالرحمن بن محمد المعروف بابن فُطيس.

= فسُموا العتقاء. - المصنف. هذا وقد ولد ابن القاسم سنة ١٠٢هـ بمصر. أخذ العلم عن كثير من الشيوخ من مصر والشام، ثم قصد مالكًا ولازمه نحو عشرين سنة أو أكثر، ومهر في الفقه على يديه، وروى عنه الموطأ والفقه. وتذكر بعضُ المصادر أنه توفيِّ سنة ١٩١هـ.

(١) سبقت ترجمته من قبل المصنف. وقد روى له البخاري في صحيحه. وقال أبو زرعة وأبو حاتم: إنه صدوق. وقال فيه الباجي: ثقة لا نعلم أحدًا ذكره إلا بخير. وقال ابن حبان: إنه متقن. وقال فيه الحاكم: عالم بمذاهب أهل المدينة.

(٢) من مقدمة محمد بن الحسن السليماني وعائشة بنت الحسن السليماني لكتاب ابن العربي: **المسالك**، ج١، ص١٣٣.

(٣) سُويد بن سعيد بن سهل الهروي الحدَثاني (بفتحتين)، منسوب إلى قرية تسمى حديثة الفرات، أبو محمد المتوَفَّى بالحديثة سنة أربعين ومائتين وقد بلغ المائة سنة. روى عنه مسلم في صحيحه وابن ماجه في سننه. - المصنف.

(٤) ابن العربي: **المسالك**، ج١، ص١٣٦ (مقدمة المحققَين).

وقد جمعت هذه النسخَ كلَّها نسخةُ خلف ابن بشكوال الأندلسي التي عثرتُ على أربعة أجزاء منها من تجزئة اثني عشر جزءًا، وبالجزء الأخير منها خطه وإذنه برواية الموطأ عنه للشيخ الفقيه أبي العباس أحمد بن علي الذي قرأه عنه كله بأسانيده. وعلى هذه النسخة تصحيحات ومقابلات على نسخة ابن بشكوال معزوة إلى أصولها من النسخ المذكورة.(١)

وأول مَنْ أدخل الموطأ إلى المغرب علي بن زياد التونسي. وأولُ مَنْ أدخل الموطأ إلى الأندلس زياد بن عبدالرحمن المعروف بشبطون.(٢)

اسم كتاب «الموطأ»

وجهُ تسمية كتاب مالك بالموطأ يؤخذ مما رُوِيَ عن مالك رحمه الله أنه قال: «عرضتُ كتابِي هذا على سبعين فقيهًا من فقهاء المدينة، فكلُّهم واطأَنِي عليه، [فسمَّيْتُه الموطأ].»(٣) فتسميته الموطأ اعتبار بأنه اسم مفعول من واطأه على الأمر، إذا وافقه عليه، على طريقة الحذف والإيصال، أي موطأ عليه. فقيل الموطأ على غير قياس، والقياس أن يقال: المواطأ.

---

(١) الكلام على نسخ الموطأ بالأندلس مجلوبٌ -مع تغيير طفيف- من كلام المصنف في: **كشف المغطى**، ص٤٩-٥٠. وللمزيد من التفاصيل عن تعدد روايات الموطأ ونسخه، انظر حمدان: **الموطآت**، ص٩٠-١٣٨؛ ابن العربي: **المسالك**، ج١، ص١٢٩-١٤٩ (مقدمة التحقيق).

(٢) هو فقيه الأندلس زياد بن عبدالرحمن اللخمي القرطبي، الملقب بشبطون، يقال إنه من ذرية حاطب بن أبي بلتعة. وهو صاحب مالك، وعليه تفقه يحيى بن يحيى الليثي قبل أن يرحل إلى مالك. كان زياد ناسكًا ورعًا، طُلب للقضاء فهرب. سمع من مالك الموطأ، وله في الفتاوى كتاب سماع معروف «بسماع زياد». توفِّيَ سنة ١٩٣هـ وقيل ١٩٤هـ وقيل ١٩٩هـ. هذا وقد جاء في **كشف المغطى** للمصنف (ص٤٥) ما يلي: «وأول مَنْ أدخل الموطأ إلى إفريقية علي بن زياد التونسي. وأولُ مَنْ أدخل الموطأ إلى الأندلس الغازي بن قيس، قاله السيوطي في البغية، وقال: قد شهد تأليفَ مالك الموطأ، وتوفِّيَ سنة ١٩٩.»

(٣) السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن: **تنوير الحوالك: شرح على موطأ مالك** (بيروت: دار الندوة الجديدة، بدون تاريخ)، ج١، ص٧. وما بين الحاصرتين من كلام مالك لم يذكره المصنف.

والأظهرُ أن هذا الاسم اسم مفعول من وطَّأ الأمرَ إذا سهله ودمثه، فأصله الهمز، كما في تاج العروس.(١) وقد تُخَفَّف همزتُه فيقال الموطا. وقد أشار إلى هذا التخفيف صاحب تاج العروس،(٢) وشاع هذا التخفيفُ على ألسنة الناس. وليس أصلُ الكلمة بالألف، إذ لا توجد هذه المادة. وورد الوجهان في الكلام، فمن استعماله بالهمز قولُ أبي الطاهر أحمد الأصفهاني أنشده في المدارك:

أَعَمُّ الكُتُبِ نَفْعًا لِلْفَقِيهِ مُوَطَّأُ مَالِكٍ لاَ شَكَّ فِيهِ(٣)

ومن التخفيف قولُ سعدون الورجيني من قصيدة:

وَلَوْ لَمْ يَلُحْ نُورُ المُوَطَّا لِمَنْ يَرَى بِلَيْلِ عَمَاهُ مَا دَرَى أَيْنَ يَذْهَبُ(٤)

وكرر هذا اللفظَ في أبيات سبعَ كراتٍ بالتخفيف.

---

(١) الزبيدي، السيد محمد مرتضى الحسيني: **تاج العروس من جواهر القاموس** (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء/ مطبعة حكومة الكويت، ١٣٨٥/ ١٩٦٥)، ج١ (تحقيق عبدالستار أحمد فراج)، ص٤٩٩.

(٢) وذلك بقوله: «والموطأ كتاب الإمام مالك إمام دار الهجرة ﷺ، وأصله الهمز.»

(٣) **ترتيب المدارك**، ج١، ص١٩٧.

(٤) وهي قصيدة من ثلاثة وعشرين بيتًا، مطلعها وخاتمتها البيتان الآتيان:

أَقُولُ لِمَنْ يَرْوِي الحَدِيثَ وَيَكْتُبُ وَيَسْلُكُ سَبِيلَ الفِقْهِ فِيهِ وَيَطْلُبُ

وَمَا بِي بُخْلٌ أَنْ تُسَقَّى كَسَقْيِهِ وَلَكِنْ حَقُّ العِلْمِ أَوْلَى وَأَوْجَبُ

ترتيب المدارك، ج١، ص١٩٦-١٩٧. وللقاضي عياض كذلك نظم في مكانة الموطأ فانظره في المرجع نفسه، ص١٩٨.

تحقيق مسمى الحديث القدسي[١]

[تقديم]:

هذا مبحثٌ دقيق من علم الحديث، لَمْ يُتعَرَّضْ له في علم مصطلح الحديث. دعاني إلى تحريره أنه وقع لديَّ منذ بضعة أيام كتابٌ عنوانه «الأحاديث القدسية» مما جمعَتْه لجنةُ القرآن والحديث من المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة،[٢] وهي الأحاديثُ الموجودة في الموطأ والصحيحين وكتب السنن الأربعة. فحمدت عنايةَ أعضاء اللجنة وتهمُّمَهم بهذا العمل؛ إذ قلَّ مَنِ اهتمَّ بإخراج الأحاديث القدسية في كتاب مفرد.

قال ابن حجر الهيتمي[٣] في شرح الحديث الرابع والعشرين من الأربعين النووية: «الأحاديث الإلهية، وتُسمى القدسية، وهي أكثرُ من مائة، وقد جمعها بعضُهم في جزء كبير».[٤] وقال علي القاري[٥] في شرحه على الأربعين النووية: «الأحاديث

(١) اعتمدنا في ضبط هذا المقال على كتاب «تحقيقات وأنظار».

(٢) وقد أعيد طبعُ الكتاب عدةَ مرات من قبل اللجنة المذكورة، آخرها – فيما أعلم – كانت سنة ١٤٠٤/ ١٩٨٣، كما قامت بنشره دار المنار بالقاهرة سنة ١٤٢١/ ٢٠٠٠. ويشتمل الكتابُ – حسب ترتيب اللجنة – على ٤٠٠ حديث مصحوبة بشروح لها مأخوذ أكثرها من شرح القسطلاني على صحيح البخاري وشرح النووي على صحيح مسلم.

(٣) أحمد بن حجر الهيثمي المكي المتوَفَّى سنة ٩٧٤هـ. – المصنف.

(٤) الهيتمي: **الفتح المبين بشرح الأربعين**، ص٣٧٢.

(٥) هو علي المعروف بملا علي القاري، الهروي، المكي، المتوَفَّى سنة ١٠٤٤هـ. – المصنف.

القدسية أكثر من مائة.» قلت: هذا الجزء لا نعرفه، ولا نعرف مَنْ جمعه[١].

وفي هذا الغرض أُلِّف كتابُ «الإتحافات السنية بالأحاديث القدسية» لمحمد المعروف بعبدالرؤوف المناوي،[٢] ذكره صاحبُ كشف الظنون، وقال: «[أورد فيه من الأحاديث القدسية المسندة] مرتبًا على بابين: الأول فيما صدر بلفظ: قال الله، والثاني فيما تضمن: قوله تعالى، وكلاهما على الحروف»،[٣] وهذا الكتاب اطلع عليه الذين دوَّنوا كتابَ «الأحاديث القدسية». ولعلي قاري كتابٌ سماه «الأحاديث القدسية والكمالات الأنسية»، جمع فيه أربعين حديثًا قدسيًّا، وطبع في سنة ١٣١٦هـ، ولم أقف عليه. وفي كشف الظنون أن الشيخ محيي الدين ابن عربي جمع أربعين حديثًا قدسيًا.[٤]

وقد اشتمل كتاب «الأحاديث القدسية» على أربعمائة حديث باعتبار المكرر، باختلاف الروايات واختلاف الأسانيد، وعلى نحو مائة وثمانية وستين بطرح المكرر، مع أن ابن حجر الهيتمي وعليًّا القاري ذكرا في شرحيهما على الأربعين النووية أن الأحاديث القدسية أكثرُ من مائة. وحصرُها بأكثر من مائة يقتضي أنها لا تزيد على المائة بكثير.

---

(١) استدراك: انظر خزانة التراث - فهرس مخطوطات - الرقم التسلسلي (٦٢٠٠٥) وفيه: شرح الأربعين النووية أو المبين لفهم الأربعين لعلي بن محمد القاري (ت ١٠١٤هـ) وذكر أماكن وجود نسخة في المكتبات ومراكز المخطوطات في العالم. (الناشر).

(٢) هو محمد عبدالرؤوف بن علي المناوي القاهري المتوَفَّى سنة ١٠٣١هـ. - المصنف.

(٣) حاجي خليفة، المولَى مصطفى بن عبدالله القسطنطيني الرومي الحنفي: **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، تقديم آية الله السيد شهاب الدين النجفي المرعشي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٢/ ١٩٨٢، تصوير عن نشرة مطبعة المعارف بإسطنبول ١٩٤١)، ج١، ص٧. وما بين الحاصرتين لم يورده المصنف، كما جاء فيه لفظ «ورتبه» بدل «مرتبًا». هذا وقد اشتمل كتاب المناوي على مائتين واثنين وسبعين حديثًا شرحها محمد منير الدمشقي وسمى شرحه «النفحات السلفية بشرح الأحاديث القدسية»، ونشر الأصل والشرح بواسطة المكتبة الشعبية (بدون ذكر لمكان النشر وتاريخه).

(٤) المرجع نفسه، ج١، ص١٤.

ولم أر كلامًا تنضبط به حقيقةُ الحديث القدسي لنُضوب عباراتِ الكاتبين وإجمالها، فإذا أخذوا في بيان ما هو الحديث القدسي هرعوا إلى الخوض في التفرقة بين الحديث القدسي وبين القرآن. وإن التفرقة بين القرآن وبين الحديث القدسي وإن كانت لا تخلو من تيسير لضبط تعريف الحديث القدسي، فالاشتغال بها قبل ضبط التعريف يُعد في صناعة التأليف تطوحًا عن الأهم. فحملني هذا وذاك على تحقيق معنى الحديث القدسي، وتعريفِه بِحَدٍّ جامع مانع بعد جلب التعاريف التي سبقوا بها.

تعريف الحديث القدسي:

الحديث القدسي، ويسمى الحديث الرباني، الحديث الإلهي، قال السيد الجرجاني في كتاب التعريفات: «الحديث القدسي هو من حيث المعنى من عند الله تعالى، ومن حيث اللفظ من رسوله ﷺ، [فهو] ما أخبر الله تعالى [به] نبيَّه بإلهام أو بالمنام، فأخبر النبيُّ ﷺ عن ذلك المعنى بعبارات نفسه.»(١) وفي الإتقان للسيوطي في النوع السادس عشر: «قال الجويني:(٢) الحديث القدسي كلام من الله منزل على النبي ﷺ، غير ملتزم تبليغه بلفظ معين بل المقصود المعنى، فقد تكون العبارة من جبريل».(٣)

---

(١) الجرجاني: **كتاب التعريفات**، ص١٤٦ (وما بين حاصرتين ليس في النسخة التي رجعنا إليها من كتاب الشريف الجرجاني).

(٢) في المطبوعة كُتب الجويني، بجيم فواو فتحتية فنون فياء نسب. فلعله يعني به إمام الحرمين أو والده. وفي نسخة مخطوطة كتب بخاء معجمة فواو فتحتية فنون فياء نسب، ولم أجده في الأنساب ولا في تاج العروس. - المصنف.
والصواب: الخُوَيِّي، وهو محمد بن أحمد بن خليل بن سعادة الخُوَيِّي شهاب الدين (٦٢٦-٦٩٣هـ). انظر: (سبيل الهدى والرشاد)، ج٢، ص٢٥٦ للإمام محمد بن يوسف الصالحي الشامي، فقد أورد النص وعزاه للإمام شهاب الدين محمد بن أحمد بن الخليل الخويي (في مطبوع سبيل الهدى: الخولي، وهو خطأ) (الناشر).

(٣) أورد المصنف الكلام المنسوب للجويني بتصرف واختصار شديدين، على أنه لم ترد فيه عبارة «الأحاديث القدسية»، ولا وردت في تعليق السيوطي عليه. ولفظه: «وقال الجويني: كلام الله المنزل قسمان: قسم قال الله لجبريل: قل للنبي الذي أنت مرسلٌ إليه: إن الله يقول: تفعل كذا =

وقال ابن حجر الهيتمي في شرح الأربعين النووية عند الكلام على الحديث الرابع والعشرين: «الأحاديث القدسية ما نقل إلينا آحادًا عن النبي ﷺ مع إسناده لها عن ربه، فهي من كلامه، فتُضاف إليه وهو الأغلب. ونسبتُها إليه حينئذ نسبةُ إنشاء؛ لأنه المتكلم به أولاً، وقد تُضاف إلى النبي ﷺ؛ لأنه المخبر بها عن الله.»(١)

وقال علي القاري في «شرح الأربعين النووية» عند الكلام على الحديث الرابع والعشرين: «القدسي إخبارُ الله نبيَّه معنَى لفظٍ بإلْهام أو بالمنام، فأخبر النبي ﷺ أمته بعبارته عن معنى ذلك الكلام.»(٢) وهو قريبٌ من كلام السيد الجرجاني. وقال أيضًا: «قال الطيبي: الحديث القدسي نصٌّ إلهي في الدرجة الثانية (أي: دون درجة

= وكذا، وأمر بكذا وكذا، ففهم جبريل ما قاله ربُّه، ثم نزل على ذلك النبي وقال له ما قاله ربه، ولم تكن العبارة تلك العبارة كما يقول الملك لمن يثق به: قل لفلان: يقول لك الملك: اجتهد في الخدمة، واجمع جندك للقتال، فإن قال الرسول: يقول الملك لا تتهاون في خدمتي ولا تترك الجند تتفرق وحثهم على المقاتلة، لا يُنسب إلى كذب ولا تقصير في أداء الرسالة. وقسم آخر قال الله لجبريل: اقرأ على النبي هذا الكتاب، فنزل جبريل بكلمة من الله من غير تغيير، كما يكتب الملك كتابًا ويسلمه إلى أمين، ويقول: اقرأه على فلان، فهو لا يغير منه كلمة ولا حرفًا. انتهى. قلتُ [أي السيوطي]: القرآن هو القسم الثاني، والقسم الأول هو السنة، كما ورد أن جبريل ينزل بالسنة كما ينزل بالقرآن.» السيوطي، جلال الدين: **الإتقان في علوم القرآن**، نشرة بعناية سعيد المندوه (بيروت: دار الفكر، ١٤١٦/ ١٩٩٦)، ج١، ص١٢٦-١٢٧. على أني لم أقف على هذا الكلام فيما رجعت إليه من مصنفات الجويني، وخاصة كلامه على الأخبار في كتاب البرهان. وهذا يعضد تردد المصنف - في الحاشية السابقة - في ضبط اسم العالم المنسوب إليه هذا الكلام. والصواب أنه: الخُوَيِّي، وسلف توضيح ذلك.

(١) الهيتمي: **الفتح المبين بشرح الأربعين**، ص٣٧٣. وقد نقل المصنف كلام الهيتمي بتصرف يسير.

(٢) لم يتهيأ لنا الاطلاع على شرح الملا علي القاري للأربعين النووية، وقد عبر عن التعريف ذاته الذي أورده له المصنف في مؤلف آخر له حيث قال في معنى الأحاديث القدسية: «يُطلق هذا الاصطلاح على مجموعة من الأحاديث النبوية يرويها الرسول ﷺ عن الله تبارك وتعالى، بالوحي والإلهام والمنام.» القاري، أبو الحسن نورالدين علي بن سلطان محمد: **معجم الأحاديث القدسية الصحيحة ومعها الأربعون القدسية**، تحقيق أبي عبدالرحمن بسيوني الأبياني المصري (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٤١٣/ ١٩٩٣)، ص٣.

القرآن)، وإن كان من غير واسطة الملك غالبًا؛ لأن المنظورَ فيه المعنى دون اللفظ، وفي القرآن اللفظُ والمعنى منظوران.»[١]

وهذه التعاريفُ تقتضي أن اللفظَ في الحديث القدسي غيرُ معيَّن، وإنما هو إلقاءُ المعنى في قلب النبي ﷺ دون تعيينِ لفظ، أي بواسطة الملك أو بالإلهام. وتقتضي أن كلَّ ما حكي في الأحاديث من أقوال منسوبة إلى الله تعالى يعتبر حديثًا قدسيًّا، فيدخل فيه ما يجري من حكايةِ محاوراتٍ ومقاولاتٍ فيها كلامُ الله تعالى مع بعض عباده.

وفي شرح جمع الجوامع للمحلي عند تعريف «الكتاب» بقوله: «القرآنُ اللفظُ المنزلُ على محمد ﷺ للإعجاز بسورة منه، المتعبَّد بتلاوته»، قال المحلي: «فخرج بالمنزل على محمد ﷺ عن أن يسمى قرآنًا الأحاديثُ غيرُ الربانية، وخرج بالإعجاز الأحاديثُ الربانية.»[٢] وهذا يتضمن تعريفَ الحديث الرباني، أي القدسي. ويُؤخذ منه أنه موحى بلفظه إلى النبي ﷺ، ولكن لفظه ليس للإعجاز ولا متعبَّدًا بتلاوته، فاقتضى أن لفظَ الحديث القدسي موحًى به بعينه. وإذ لم يكن لنا طريقٌ إلى معرفة كون الكلام الذي يحكى به قولٌ من الله تعالى في الأحاديث النبوية أَهُوَ عيْنُ ما أوحي بلفظه أم هو كلام يرادفه، تعين علينا أن نتوسَّمه من صيغة حكاية روايه.

وكلامُ المحلي والطيبي يزيد بالتصريح بأن لفظَ الحديث القدسي موحى به إلى النبي ﷺ بلفظه، ولكنه يجوز أن يُروَى بلفظ آخر مساوٍ للفظه في أداء المعنى المراد، على نحو ما ذكروا في رواية حديث النبي ﷺ بالمعنى، وجوازها في قول الأكثر. فاختلافُ عباراتهم في تحديد الحديث القدسي يزيد بعضُها على بعض، لكِنْ بعضها يكمل بعضًا ويتممه، فالتخالفُ بينها من قبيل التداخل.

---

(١) ذكر المناوي كلام الطيبي على النحو الآتي: «وفضل القرآن على الحديث القدسي أن القدسي نص إلهي في الدرجة الثانية وإن كان من غير واسطة ملك غالبًا؛ لأن المنظور فيه المعنى دون اللفظ، وفي القرآن اللفظ والمعنى منظوران، فعُلِم من هذا مرتبة بقية الآحاديث.» **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، ج٤، ص٤٦٨-٤٦٩.

(٢) البناني: **حاشية العلامة البناني**، ج١، ص٣٥٩-٣٦٠.

والذي أستخلصُه من مجموع كلامهم وحملِ بعضه على بعض للجمع بينه أن نقول: «الحديث القدسي هو كلام من الله تعالى صادرٌ منه في الدنيا، غيرُ مخاطَب به مُعَيَّن، موحًى به إلى رسول الله ﷺ بألفاظ معينة، غير مقصودٍ بها الإعجازُ ولا التعبُّدُ بتلاوتها، ليبلِّغَها إلى الناس، مع تفويضِ التصَرُّف في ألفاظها بما يؤدي المقصود.»

فقولنا: «كلام من الله» جنسٌ شاملٌ لكلِّ لفظٍ يتضمن مرادَ الله، فشمل القرآن وما يُحكَى من أقوال تصدر من الله زجرًا للكفار أو الشياطين.

وخرج بقولنا: «صادر في الدنيا» ما هو إخبارٌ من رسول الله ﷺ عن أقوال تصدر من الله يوم القيامة، أو صدرت منه قبل إهباط آدم إلى الأرض، أو إخبارٌ عن أعمال الله دون أقواله، كقوله في حديث البخاري عن أبي هريرة: «تكفل الله لِمَنْ جاهد في سبيله لا يُخرجه إلا الجهاد في سبيله وتصديق كلماته، بأن يدخله الجنة أو يرجعه إلى أهله مع ما نال من أجر وغنيمة».(١) فهذه الروايةُ ليس فيها حكايةٌ عن قول الله تعالى، فلا تُعَدُّ حديثًا قدسياً. ووقع في رواية النسائي عن النبي ﷺ فيما يحكيه عن ربه عز وجل قال: «أيُّما عبدٍ من عبادي خرج مجاهدًا في سبيل الله ابتغاءَ مرضاتِي، ضمنتُ له أن أرجعه بما أصاب مِنْ أَجْرٍ أو غنيمة، وإن قبضتُه غفرت له ورحمته»،(٢) ففي هذه الرواية يكون حديثًا قدسياً.

وخرج بقولنا: «موحًى به إلى رسوله» ما يُحْكَى من أقوال تصدر من الله تعالى خطابًا لغير محمد ﷺ، كقوله في الحديث: «بينا أيوب عليه السلام يغتسل عريانًا، فخر عليه جراد من ذهب، فجعل أيوب يحتثي في ثوبه، فناداه ربه: يا أيوب، ألَمْ أكن أغنيتُك عما ترى؟ قال: بلى وعزتك، ولكن لا غنى بي عن بركتك».(٣)

---

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب التوحيد»، الحديث٧٤٦٣، ص١٢٨٦؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الإمارة»، الحديث١٠٤، ص٧٥١.

(٢) **سنن النسائي**، «كتاب الجهاد»، الحديث٣١٢٣، ص٥٠٧.

(٣) **صحيح البخاري**، «كتاب الغسل»، الحديث٢٨٩، ص٥٠؛ «كتاب أحاديث الأنبياء»، الحديث٣٣٩١، ص٥٦٧؛ «كتاب التوحيد»، الحديث٧٤٩٣، ص١٢٩١؛ **سنن النسائي**، «كتاب الغسل والتيمم»، الحديث٤٠٧، ص٧٣ (واللفظ للبخاري).

وقولنا: «موحًى به إلى رسول الله ﷺ»، يشمل أنواعَ الوحي، سواء كان بواسطة جبريل أو بالمنام أو بالإلهام، كما يُؤخذ من عبارة الجويني[١] والطيبي. وأما الذي يُؤخذ من كلام السيد الجرجاني وعلي القاري وكلام أبي البقاء في الكليات عند الكلام عن القرآن، فهو أن الحديثَ القدسي لا يُوحَى به إلى النبي ﷺ بواسطة جبريل بل بالإلهام أو المنام.[٢]

وبقولنا «غير مقصود بها الإعجاز ولا التعبد بتلاوتها» خرج القرآن.

وقولنا «ليبلغها إلى الناس»، أي أن يقترن الإخبار بذلك الكلام بقرينة تدل على أن المقصود إعلام الناس به، وهذه جهةُ شَبَهٍ بين الحديث القدسي وبين القرآن. وخرج بذلك ما يحكى من أقوال الله تعالى للملائكة أو في أثناء القصص ونحوها، كما في حديث الموطأ: «يتعاقبون فيكم ملائكةٌ بالليل وملائكةٌ بالنهار، فيجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر، ثم يعرج الذين باتوا فيكم، فيسألهم -وهو أعلم بهم: كيف تركتم عبادي؟...».[٣] وكما في حديث ابن عباس في صحيح البخاري في قصة سؤال موسى عليه السلام مع الخضر إذ عاتب الله موسى على قوله: «إني لا أعلم أحدًا أعلمَ مني، فقال له الله تعالَى: بلى، عبدنا خضر بمجمع البحرين، فسأل موسى السبيلَ إلى لقيه».[٤]

---

(١) قوله: الجويني خطأ، وصوابه: الخُوَيِّي، وقد سلف توضيح ذلك قبل صفحات قليلة.

(٢) أورد المصنف الحديث مختصرًا، وله عند البخاري روايتان طويلتان، وفي أولاهما أن رسول الله ﷺ بعد أن ذكر القصة قال: «وددنا أن موسى صبر حتى يقص علينا من أمرهما». **صحيح البخاري**، «كتاب التفسير»، الحديثان ٤٧٢٥-٤٧٢٦، ص٨١٨-٨٢١.

(٣) **الموطأ برواياته الثمانية**، «كتاب قصر الصلاة في السفر»، الحديث ٤٤٩، ج٢، ص٦٩.

(٤) أورد المصنف الحديث مختصرًا، وله عند البخاري روايتان طويلتان، وفي أولاهما أن رسول الله ﷺ بعد أن ذكر القصة قال: «وددنا أن موسى صبر حتى يقص علينا من أمرهما». **صحيح البخاري**، «كتاب التفسير»، الحديثان ٤٧٢٥-٤٧٢٦، ص٨١٨-٨٢١.

وقولنا: «مع تفويض التصرف في ألفاظها»؛ أي التفويض إلى النبي ﷺ وإلى جبريل إذ كان هو المبلغ لها، مسوقٌ مساقَ التقسيم؛ لأن الأحاديثَ القدسية يجوز التفويضُ في عبارتها لجبريل أو للنبي ﷺ.

صيغة رواية الحديث القدسي:

صيغة رواية الحديث القدسي حصرها ابن حجر الهيتمي في شرحه للأربعين في صيغتين:

إحداهما: قال رسول الله ﷺ فيما يرويه عن ربه، وهذه صيغةُ السلف، يعني أو ما يرادفها في حديث ابن عمر عن النبي ﷺ فيما يحكيه عن ربه عز وجل قال: «أيُّما عبدٍ من عبادي خرج مجاهدًا في سبيل الله» الحديث المتقدم آنفاً. [١]

الثانية: قال الله تعالى فيما رواه عنه رسوله.

فتُعتبر إحدى هاتين الصيغتين أو ما يرادفهما من الحديث القدسي. ويدل التتبعُ والاستقراء على أن الحديثَ الذي فيه تحاورٌ ومقاولةٌ بين الله وبعض عباده الأخيار أو الأشرار، لا يُعَدُّ حديثًا قدسيًا، بل الحديثُ القدسيُّ ما هو حكايةُ قولِ الله وحده.

والذي يظهر من كتاب «الأحاديث القدسية» أن اللجنةَ التي دونته اعتمدت في حقيقة الحديث القدسي أنه كلُّ ما حُكِيَ فيه قولٌ محكيٌّ عن الله تعالى مطلقاً.

الفرق بين الحديث القدسي والقرآن وبينه وبين غيره من الأحاديث النبوية:

أما الفرق بين القرآن والحديث القدسي فظاهرٌ مما ذكرناه، وإنما الخفاءُ في الفرق بين أقوال النبي ﷺ مما ينسبه إلى الله وبين غيره من كلامه، ذلك أن الكلام الصادر عن النبي ﷺ في التشريع وأمور الدين محمولٌ عند الجمهور على أنه موحًى به إليه. قال ابن حجر الهيتمي في شرح الأربعين النووية: «واختلف في بقية السنة

---

(١) الهيتمي: المبين بشرح الأربعين، ص٣٧٤.

غير الأحاديث القدسية: هل هو كله بوحي أو لا؟ وآية: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝﴾ [النجم:٣-٤] تؤيد الأول.»[١] وقال السيوطي في الإتقان في النوع السادس عشر: «إن جبريل كان ينزل بالسنة كما ينزل بالقرآن».[٢]

وأقول: هذا هو الظاهر، كما يدل عليه حديثُ يعلى بن أمية أن رجلاً أتى النبي ﷺ بالجعرانة وعليه (أي على الرجل) جبة وعليه أثر الخلوق فقال: «يا رسول الله، كيف ترى في رجل أحرم بعمرة، وهو متضمخ بطيب؟ فسكت النبي ﷺ ساعة، فجاءه الوحي، فأشار عمر ﷺ إلى يعلى، فجاء يعلى، وعلى رسول الله ﷺ ثوبٌ قد أظل به، فأدخل رأسه، فإذا رسول الله ﷺ محمر الوجه، وهو يغط، ثم سري عنه، فقال: «أين الذي سأل عن العمرة؟» فأُتِيَ بالرجل، فقال: «اغسل الطيب الذي بك ثلاثَ مرات، وانزع عنك الجبة، واصنع في عمرتك كما تصنع في حجتك».[٣]

فهذا الإخبار عن حكم العمرة نزل فيه وحي، ولم ينزل فيه قرآن. وظاهر الحال يقتضي أن الوحي للنبي ﷺ في تلك الساعة نزل لأجل جواب السائل عن العمل في العمرة. على أنه يحتمل أن يكون سؤالُ السائل صادف وقتَ نزول الوحي بقرآن، وأن تأخير جواب النبي ﷺ أنه كان لأجل الاشتغال بتلقِّي قرآن ينزل لا لترقب نزول وحي لجواب السائل، وهو احتمالٌ بعيد. ومسألةُ كونِ جميع الأحاديث موحًى بها مسألةٌ مبنيةٌ على الخلاف في وقوع الاجتهاد من النبي ﷺ في الشرعيات.[٤]

---

(١) المرجع نفسه، ص٣٧٣.

(٢) السيوطي: **الإتقان في علوم القرآن**، ج١، ص١٢٧.

(٣) **صحيح البخاري**، «كتاب الحج»، الحديث١٥٣٦، ص٢٤٩؛ وانظر كذلك «كتاب العمرة»، الحديث ١٧٨٩، ص٢٨٨؛ «كتاب المغازي»، الحديث ٤٣٢٩، ص٧٣٢؛ «كتاب فضائل القرآن»، الحديث٤٩٨٥، ص٨٩٣-٨٩٤.

(٤) راجع في مسألة اجتهاد الرسول ﷺ: عيسى، عبدالجليل: **اجتهاد الرسول ﷺ** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط٢، ١٤٢٣/ ٢٠٠٣)؛ العمري، نادية شريف: **اجتهاد الرسول ﷺ** (بيروت: مؤسسة الرسالة والشركة المتحدة للتوزيع، ط٤، ١٤٠٨/ ١٩٨٧)؛ جاد الحق، جاد الحق علي: **اجتهاد الرسول وقضاؤه وفتواه** (القاهرة: نهضة مصر للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨).

وبما تقرر تكون الأقوالُ التي ينطق بها النبي ﷺ ثلاثة أنواع: **أعلاها**: وهو معلوم.[1] **الثاني**: الحديث القدسي وهو الذي بحثنا في شأنه، ولا بد فيه من نسبة قول إلى الله. **الثالث**: الحديث النبوي وهو ما عدا القرآن والحديث القدسي.

وقد تتبعتُ ما في كتاب الأحاديث القدسية للجنة القرآن والحديث، فوجدت ما يحق أن يُعَدَّ حديثًا قدسيًّا أربعةً وخمسين حديثًا، وفي أكثرها رواياتٌ ألغينا إثباتها. فنحو قول النبي ﷺ في الصحيحين: «ينزل ربُّنا تبارك وتعالى كلَّ ليلة إلى السماء الدنيا -حين يبقى ثلث الليل الآخر- فيقول: مَنْ يدعوني فأستجيبَ له؟ من يسألني فأعطيَه؟ من يستغفرني فأغفرَ له؟»،[2] يشبه أن يكون قدسيًّا وليس بالقدسي؛ لأنه قولٌ إلهي متعلِّقٌ بأحوال قوم مخصوصين.

ونحو قوله في حديث الموطأ: «يتعاقبون فيكم ملائكةٌ بالليل وملائكة بالنهار، ويجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر، ثم يعرج الذين باتوا فيكم، فيسألهم وهو أعلم بهم: كيف تركتم عبادي؟ فيقولون: تركناهم وهم يصلون، وأتيناهم وهم يصلون»،[3] ليس بقدسي؛ لأنه حكايةُ قولٍ من الله للملائكة، وليس قولاً يُرادُ تبليغُه، وإنما المراد تبليغُ القصة كلِّها بما اشتملت عليه.

ونحو حديث: «إن الله يرضى لكم ثلاثًا، ويكره لكم ثلاثًا»،[4] ليس بحديث قدسيٍّ؛ لأنه نسبةُ فعل إلى الله لا نسبةُ قول. وكذلك حديث: «كلمتان حبيبتان إلى

---

(١) يعني القرآن.

(٢) **صحيح البخاري**، «كتاب التهجد»، الحديث١١٤٥، ص١٨٣؛ «كتاب الدعوات»، الحديث ٦٣٢١، ص١٠٩٩-١١٠٠؛ «كتاب التوحيد»، الحديث٧٤٩٤، ص١٢٩٠؛ **صحيح مسلم**، «كتاب صلاة المسافرين وقصرها»، الحديث٧٥٨، ص٢٧٤.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) جزء من حديث طويل عن أبي هريرة: «قال رسول الله ﷺ: «إن الله يرضى لكم ثلاثًا، ويكره لكم ثلاثًا، فيرضى لكم أن تعبدوه، ولا تشركوا به شيئًا، وأن تعتصموا بحبل الله جميعًا ولا تفرقوا. ويكره لكم قيل وقال، وكثرةَ السؤال، وإضاعة المال».» **صحيح مسلم**، «كتاب الأقضية»، الحديث١٧١٥، ص٦٨٠.

الرحمان، خفيفتان في اللسان، ثقيلتان في الميزان: سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم».[1]

وهذه أرقامُ الأحاديث التي يحق أن تُعَدَّ قدسية، وهي الأرقام المرقم بها في كتاب «الأحاديث القدسية» على ترتيبها مع إلغاء أعداد مختلف رواياتها. وهي أربعة وخمسون حديثًا: ١٠، ١١، ١٣، ١٦، ١٩، ٢٢، ٢٥، ٢٧، ٣٠، ٣٣، ٣٤، ٣٦، ٣٥، ٣٧، ٤٢، ٤٤، ٤٥، ٥٢، ٦٢، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٨١، ١١٣، ١٢٣، ١٣٤، ١٤٢، ١٤٤، ١٤٦، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٥، ١٦٠، ١٦٢، ١٧١، ١٧٩، ١٨٢، ١٩٨، ٢٠١، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٤، ٢٣١، ٢٣٤، ٢٣٤، ٢٣٦، ٢٦٢، ٢٦٤، ٢٦٦، ٢٧١، ٢٨٦، ٢٩٤، ٣٠١.

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب الدعوات»، الحديث٦٤٠٦، ص١١١٢؛ «كتاب الأيمان والنذور»، الحديث٦٦٨٢، ص١١٥٤؛ «كتاب التوحيد»، الحديث٧٥٦٣، ص١٥٠٥.

مراجعة ما تضمنه كتاب «فتح الملك العلي»[(١)]

طالعتُ كتابَكم «فتح الملك العلي»[(٢)] فرأيت أنكم نحوتُم فيه نحو تلقي حديث «أنا مدينة العلم» بالقبول. ولا بدع في ذلك، فقد سبقكم إلى ذلك كثيرٌ من المحدثين، كما أن كثيرًا منهم نبذوه بالعراء وكثيرًا رموه بأنه وضع وافتراء.

وتبين من حاصل أقوالهم فيه أنَّ منكريه لم يقتصروا على الطعن في رجال أسانيده، بل تجاوزوا ذلك إلى الحكم على ذات الحديث، فقالوا فيه أقوالاً شديدة مثل: موضوع، منكر، لا أصلَ له، كذب، كم خلق افتضحوا فيه، لم يروه عن أبي معاوية [الضرير] أحدٌ من الثقات.

ومثلُ هذا الحكم لا يصدر عن أصحابه من الحفاظ إلا بعد التقَصِّي والاستقراء لجميع أسانيده، فإذا لم يجدوا فيها مظنةَ الصحة استخلصوا من

---

(١) مصدر هذا المقال كتاب «تحقيقات وأنظار». وقد جاء في التقديم له الفقرةُ الآتية، ومن الراجح أنها بقلم محرر المجلة التي نشر فيها. إلا أن معدَّ الكتاب لم يذكر اسمَ تلك المجلة، ولا مكانَ صدورها، فضلاً عن العدد الذي نشر فيه المقال وتاريخه. وهذا - للأسف - صنيعُه في كلِّ المقالات التي اشتمل عليها الكتاب المذكور. ونص الفقرة المشار إليها: «عرف القراء مما قد أشرنا إليه في أعداد ماضية بخصوص الكتاب المذكور أن فضيلة الأستاذ الأكبر كان قد راجع مؤلفه وأبان له وجوه الضعف في هذا الكتاب، وقلنا إننا سوف ننشر تلك المراجعة الآن، وقد وافانا البريد بها، فننشرها شاكرين.» ومحور المراجعة هو حديث: «أنا مدينة العلم، وعليٌّ بابها».

(٢) العنوان الكامل للكتاب هو «فتح الملك العلي بصحة باب مدينة العلم علي»، لمؤلفه أحمد بن محمد ابن الصديق الغماري، المغربي مولدًا ونشأة، المصري منزلا. وقد صدر الكتاب عن المطبعة الإسلامية بمصر سنة ١٣٥٤هـ، وهو رسالة صغيرة في أربع وعشرين صفحة.

استقرائهم حكمًا كليًّا يتعلق بذات الحديث المروي، وليس حكمًا جزئيًّا متعلقًا بأسانيده، وهذا مقامٌ شديد في الحكم. ونظيره قولُ الإمام أبي عبدالله البخاري في باب مَنْ أُهْدِيَ له هديةٌ وعنده جلساؤه [فهو أحق بها]: «ويُذكر عن ابن عباس أن جلساءَه شركاؤه، ولم يصح»،[1] أي لم يصح عن رسول الله ﷺ، فلم يعين البخاري سندًا، بل جزم بعدم صحة المروي.

ولأجل حكمهم على ذات حديث: «أنا مدينة العلم» بالوضع، صار هذا الحديثُ سببَ الطعن في أبِي الصلت،[2] حتى إنك لتجد في كلام بعضهم الاعتراضَ على مَنْ عدَّل أبا الصلت بقوله: أليس قد روى حديث «أنا مدينة العلم»، كما ذكره الحاكم في المستدرك عن العباس بن محمد الدوري عن صالح بن حبيب.[3]

ثم إن جماعةً تظاهروا على أن أبا الصلت وضع هذا الحديث عن أبي معاوية، وذكر قليلٌ منهم أن أبا معاوية حدَّث به ثم كف عنه. وعلى كل حال، فكثرةُ الاختلاف فيه وشدة عناية الأئمة بالفحص عن رواته يُؤْذِنُ بأنه حديثٌ لم يكن معروفًا عند الحفاظ، وأنه طلع على هذه الأمة طلوع الشواظ.

---

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليها»، ص٤٢٢.

(٢) هو أبو الصلت عبدالسلام بن صالح بن أيوب بن ميسرة الهروي الخراساني، مولَى عبدالرحمن بن سَمُرة القُرشي. رحل في طلب الحديث إلى البصرة، والكوفة، والحجاز، واليمن، وسمع حماد بن زيد، ومالك بن أنس، وعبدالوارث بن سعيد، وعبدالرزاق الصنعاني، وسفيان بن عيينة، وغيرهم. وقدم بغداد، وحدث بها. كان من أصحاب الإمام علي بن موسى الرضا ابن الإمام بن موسى الكاظم وخادمه، وروى عنه. استقربه المأمون وجعله من خاصته، وخرج معه في بعض المغازي. كان يرد على أصحاب الفرق من المرجئة والجهمية والقدرية، وناظر بشرًا المريسي وغيره من أهل الكلام بين يدي المأمون غير مرة. توفي أبو الصلت سنة ٢٣٦هـ، كما ذكر الخطيب الغدادي.

(٣) وقد علق الذهبي على كلام الحاكم النيسابوري: «وأبو الصلت ثقة مأمون»، بقوله: «لا والله، لا ثقة ولا مأمون.» **المستدرك على الصحيحين**، «كتاب معرفة الصحابة»، الحديث٤٧٠٠، ج٣، ص١٤٧.

المراجعة الإجمالية:

هذا وإنِّي أرى أن للاختلاف بيننا في قبول هذا الحديث مرجعًا نرجع إليه، وهو أصلُ الاختلاف في أصل عام يجري في هذا الحديث وأمثاله، ألا وهو أصلُ تغليب جانب التهمة والحذر في قبول الرواة، أو جانب حسن الظن والتسامح. وهما مقامان معلومان من قديم لأئمة الحديث، وبهما كان التفاوتُ في مراتب ضبط المحدثين وتمحيصهم ونقدهم. فقد كان عمر بن الخطاب يقول: «المسلمون عدولٌ بعضهم على بعض»،(١) ثم لـمَّا حدثت شهادةُ الزور قال عمر: «لا يؤمّر أحدٌ في الإسلام بغير عدول»(٢).

نشأ عن ذلك اختلافُهم في هل الأصلُ في الناس هو الجرح أو العدالة. ومذهبُ المحققين -وفي مقدمتهم مالك بن أنس- أن الأصلَ في الناس هو الجرح، فلذلك قال: لا يُقبل مجهولُ الباطن، وإن كان مستورَ الظاهر. وعلى هذا القول درج جمهورُ التحقيق والضبط.(٣)

---

(١) جاء ذلك في كتاب عمر إلى أبي موسى الأشعري الذي بين فيه ما ينبغي على القاضي من الالتزام به من القواعد، فانظره كاملاً في: الدارقطني، علي بن عمر: **سنن الدارقطني**، تحقيق عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض (بيروت: دار المعرفة، ط١، ١٤٢٢/ ٢٠٠١)، «كتاب الأقضية والأحكام»، الحديث ٤٣٩١، ج٣، ص٤٤٧-٤٤٨. قال العجلوني: «أورده الديلمي عن ابن عمرو بلا سند مرفوعًا [ولكن لم أجده في فردوسه]، وابن أبي شيبة بسند إلى ابن عمرو، ويروى عن عمر من قوله.» العجلوني، أبو الفداء إسماعيل بن محمد بن عبدالهادى: **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس** (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥١هـ)، الحديث ٢٣٠١، ج٢، ص٢٠٨-٢٠٩.

(٢) عن ربيعة بن أبي عبدالرحمن أنه قال: «قدم على عمر بن الخطاب رجلٌ من أهل العراق فقال: لقد جئتك بأمرٍ ما له رأسٌ ولا ذنب، فقال عمر: «ما هو؟» قال: شهاداتُ الزور ظهرت بأرضنا. فقال عمر: «أَوَقَدْ كان ذلك؟» قال نعم. قال عمر: «والله لا يؤمر رجلٌ في الإسلام بغير العدول».» **الموطأ برواياته الثمانية**، «كتاب الأقضية»، الحديث١٥٢٨، ج٣، ص٥٢٧-٥٢٨.

(٣) انظر في ذلك مثلاً الخطيب البغدادي: **الكفاية في علم الرواية**، ص٩٩-١٠٠، السيوطي: **تدريب الراوي**، ص٢٧٣.

ومن الناس مَنْ قال: الأصلُ في الناس العدالة، وقبلوا مستورَ الظاهر وإن جُهل باطنُه. وإلى هذا ذهب الأقلُّ، منهم أبو حنيفة، وابن فورك ومسلم الرازي من الشافعية. ولكن إذا ظهر موجِبُ الجرح بطل الخلاف.[1]

وفي الناس متساهلون يظنون الخير، ويتلقون الأخبار عن كل مسلم، إلى أن بلغ الحالُ ببعضهم أن عد تمحيصَ الرواة من قبيل الغيبة فأنكره على ابن معين قائلُهم:

وَلابْنِ مَعِينٍ فِي الرِّجَالِ مقالةٌ سَيُسْأَلُ عَنْهَا وَالإِلَهُ شَهِيدُ
إِنْ كَانَ حَقًّا قَوْلُهُ فَهْوُ غِيبَةٌ وَإِنْ كَانَ زُورًا فَالْعِقَابُ شَدِيدُ[2]

وطريقةُ إمامنا مالك ونظرائه -أئمة النقد- هي الطريقةُ المثلى، وعليها كانت سنتُه في تهذيب كتاب الموطأ عامًا فعاماً. وقد قال ابن أبي حاتم: «قلت ليحيى بن معين: لماذا مالك قل حديثُه؟ فقال: لكثرة تمييزه.»[3] وقد كان يأتي في ذلك بتشديد

---

(١) انظر تفصيل القول في ذلك في: الشهرزوري: **علوم الحديث**، ص١٠٥-١٠٩.

(٢) روى الخطيب البغدادي عن «عبدالعزيز بن أبي الحسن قال: أنشدنا أبو بكر محمد بن أحمد المفيد قال: أنشدني الحسن بن علي الباغاني من أهل المغرب قال: أنشدني بكر بن حماد الشاعر المغربي لنفسه:

أَرَى الْخَيْرَ فِي الدُّنْيَا يَقِلُّ كَثِيرُهُ وَيَنْقُصُ نَقْصًا وَالْحَدِيثُ يَزِيدُ
فَلَوْ كَانَ خَيْرًا كَانَ كَالْخَيْرِ كُلِّهِ وَلَكِنَّ شَيْطَانَ الْحَدِيثِ مُرِيدُ
وَلابْنِ مَعِينٍ فِي الرِّجَالِ مقالةٌ سَيُسْأَلُ عَنْهَا وَالْمَلِيكُ شَهِيدُ
فَإِنْ تَكُ حَقًّا فَهِيَ فِي الْحُكْمِ غِيبَةٌ وَإِنْ تَكُ زُورًا فَالْقِصَاصُ شَدِيدُ.»

الكفاية في علم الرواية، ص٣٨. وأورد الفخر الرازي البيتين الأخيرين بلفظ مختلف قليلاً ودون نسبة إلى مُعَيَّن، وساق في ذلك حكايةً مدارها طعن ابن معين في الشافعي واتهامه بالتشيع بسبب ما كتبه في قتال أهل البغي معوِّلاً في الاحتجاج له على كلام علي بن أبي طالب، الأمر الذي حدا ببعض مؤيدي الشافعي -كما تقول الحكاية- إلى إنشاد البيتين المذكورين. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر: **مناقب الإمام الشافعي**، تحقيق أحمد حجازي السقا (بيروت: دار الجيل، ط١، ١٤١٣/ ١٩٩٣)، ص١٣٣.

(٣) الزركشي: **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، ج٣، ص٣٦٧.

عمر بن الخطاب في قبول الرواية عن رسول الله ﷺ، كما وقع في حديث أبي موسى الأشعري معه في كتاب الاستئذان في الموطأ وصحيح البخاري وأن عمر قال لأبي موسى: «أما إني لا أتهمك، ولكني أردتُ أن لا يتجرأ الناسُ على الحديث عن رسول الله ﷺ.»(١)

وروينا عن ابن عباس أنه قال: «إنا كنا إذا سمعنا رجلاً يقول: قال رسول الله، ابتدرنا وأصغينا إليه بآذاننا. فلما ركب الناسُ الصعبَ والذلول، لم نأخذ من الناس إلا ما نعرف.» (٢) وروى مسلم عن ابن سيرين أنه قال: «إن هذا العلم [يعني الحديث] دين، فانظروا عمن تأخذون دينكم.» (٣) وروى أبو عمر ابن عبدالبر في التمهيد أن أبا هريرة قال: «إن هذا العلم (يعني الحديث) دين فانظروا عمن تأخذونه.»(٤)

---

(١) وكلام عمر كما رواه مالك: «أما إنِّي لم أتهمك، ولكن خشيت أن لا يتقول الناسُ على رسول الله ﷺ»، ولم يورده البخاري في روايته لما جرى بين أبي موسى وعمر في مسألة الاستئذان. **الموطأ براواياته الثمانية**، «كتاب الاستئذان»، الحديث١٥٣٦، ج٤، ص٤٤٢؛ **صحيح البخاري**، «كتاب البيوع»، الحديث٢٠٦٢، ص٣٣١؛ «كتاب الاستئذان»، الحديث٦٢٤٥، ص١٠٨٧؛ «كتاب الاعتصام بالسنة»، الحديث٧٥٥٣، ص١٢٦٤.

(٢) **صحيح مسلم**، «المقدمة - باب النهي عن الرواية عن الضعفاء والاحتياط في تحملها» (الحديث٧، ص١٣-١٤). وتمام الحديث: «وحدثني محمد بن عباد وسعيد بن عمرو الأشعثي جميعًا، عن ابن عيينة. قال سعيد: أخبرنا سفيان عن هشام بن حجير، عن طاووس؛ قال: جاء هذا إلى ابن عباس (يعني بُشير بن كعب). فجعل يحدثه...» وفي رواية أخرى عنده: «وحدثني أبو أيوب سليمان بن عبيدالله الغيلاني، حدثنا أبو عامر، يعني العقدي، حدثنا رباح، عن قيس بن سعد، عن مجاهد؛ قال: جاء بُشير العدوي إلى ابن عباس. فجعل يحدث ويقول: قال رسول الله ﷺ، قال رسول الله ﷺ. فجعل ابن عباس لا يأذن لحديثه ولا ينظر إليه. فقال يا ابن عباس! مالِي لا أراك تسمع لحديثي؟ أحدثك عن رسول الله ﷺ ولا تسمع. فقال ابن عباس: إنا كنا مرة إذا سمعنا رجلاً يقول: قال رسول الله ﷺ، ابتدرته أبصارُنا، وأصغينا إليه بآذاننا. فلما ركب الناسُ الصعبَ والذلول، لم نأخذ من الناس إلا ما نعرف».

(٣) **صحيح مسلم**، «المقدمة»، ص١٤.

(٤) **موسوعة شروح الموطأ**، ج١، ص٣٣٩.

ومثلُه رُوِيَ عن مالك في التمهيد وفي المدارك لعياض.[١] وروينا عن عبدالله بن المبارك: «إن الإسناد من الدين، ولو لا الإسنادُ لقال من شاء بما شاء.»[٢] وقال عبدالرحمن بن مهدي: «خصلتان لا يستقيم فيهما حسنُ الظن: الحكم والحديث.»[٣]

وعلى هذه الطريقة جرى الأئمةُ المشهود لهم بتمام الضبط، مثل أصحاب مالك، كعبدالله بن المبارك وابن مهدي، ومن أصحابهم كالإمامين البخاري ومسلم. وأنا أرى التحري أولَى بالمسلمين، فقد طفحت عليهم الروايات، فكانت منها أدواءٌ وطامات.

فإذا كنا متفقين في طريقنا من تغليب جانب التحرِّي، فالمراجعةُ سهلة، ولو لاح الخلافُ في أول وهلة. وإن كان كلٌّ ينحو إلى منهج من ذينك المنهجين، فالاختلافُ في الفروع تبعٌ للخلاف في الأصول، فلنتمسك بوثاق الود، ولا نهتم باختلاف الأوهام والعقول.

المراجعة التفصيلية:

ثم إن استقراء كتاب «فتح الملك العلي» بلغ بي إلى حصر مدارك الخلاف بيننا في ستة طرق مما سلكتموه:

الطريق الأول: أن كثرة الرواة عن أبي الصلت ترونَها موجبًا لتعديله، وأنا أرى أن كثرةَ الرواة عن المطعون فيه ليست بالتي تفلته من سهام الطاعنين. وأنتم تعلمون أن أهلَ الصحيح والحسن يتوقفون في الرواية عن أحد بقولهم «تُكلِّمَ فيه»، فكيف والذين روَوْا عن أبي الصلت كلُّهم متكلَّمٌ فيهم؟

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٤٢؛ اليحصبي: ترتيب المدارك، ج١، ص١٢٣.
(٢) الخطيب البغدادي: الكفاية، ص٣٤١.
(٣) المصدر نفسه، ص٢٠٧.

الطريق الثاني: جعلتم اشتهار أبي الصلت بالزهد والديانة شاهدًا لتعديله. وهذا لا أساعد عليه؛ إذ بين الديانة والعدالة بون. فقد قال مالك ﷺ: «لقد أدركت سبعين رجلاً ممن يقول قال رسول الله ﷺ عند هذه الأساطين -وأشار إلى المسجد- فما أخذتُ عنهم شيئًا، وإن أحدَهم لو اؤتُمِن على بيت مال لكان أمينًا، إلاَّ أنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن.»(١)

وروى ابنُ وهب عنه أنه قال: «أدركت بهذه البلدة [أي المدينة] أقوامًا لو استُقي بهم القَطرُ لَسُقُوا، قد سمعوا العلمَ والحديثَ كثيرًا، ما حدَّثْتُ عن أحد منهم شيئًا؛ لأنهم كانوا ألزموا أنفسَهم خوفَ الله والزهد. وهذا الشأن -يعني الحديث والفتيا- يحتاج إلى رجل معه تُقًى وورع، وصيانةٌ وإتقان، وفهمٌ وعلم، فيعلم ما يخرج من رأسه وما يصل إليه غداً.»(٢)

وقال يحيى بن سعيد القطان فيما روى مسلم: «لم نر أهلَ الخير في شيء أكذبَ منهم في الحديث»،(٣) يريد أنهم يكذبون عن توهم وغلط واختلاط في المسموعات، وحسن الظن بالرواة. وقال عبدالله بن المبارك في شأن عباد بن كثير: «كنت إذا ذكر في مجلس أثنيت عليه في دينه وأقول: لا تأخذوا عنه.»(٤)

---

(١) وتمامُ كلام الإمام مالك: «إن هذا العلم دينٌ فانظروا عمن تأخذونه.» اليحصبي: **ترتيب المدارك**، ج١، ص١٢٣.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) **صحيح مسلم**، المقدمة، ص١٦. قال مسلم: «يقول: يجري الكذب على لسانهم، ولا يتعمدون الكذب.»

(٤) قال مسلم: «وحدثني حجاج بن الشاعر حدثنا شبابة، قال: قال شعبة: وقد لقيت شهرًا فلم أعتدَّ به. وحدثني محمد بن عبدالله بن قهزاد من أهل مرو قال: أخبرني علي بن حسين بن واقد قال: قال: عبدالله بن المبارك: قلت لسفيان الثوري: إن عباد بن كثير مَنْ تعرف حالَه، وإذا حدث جاء بأمر عظيم، فترى أن أقول للناس لا تأخذوا عنه؟ قال سفيان: بلى. قال عبدالله: فكنت إذا كنتُ في مجلس ذُكر فيه عباد أثنيت عليه وأقول: لا تأخذوا عنه.» **صحيح مسلم**، «المقدمة»، ص١٦.

فإذا سلمنا أن أبا الصلت كان على جانب من التقوى والزهد، فلسنا بالذين نسلم أن ذلك كاف في قبول حديثه.

الطريق الثالث: الاحتجاج بتوثيق مَنْ وثق أبا الصلت، مثل الحاكم في المستدرك، ومثل ما نقل عن يحيى بن معين. وأنا آخِذٌ في هذا بقاعدة تقديم الجرح على التعديل، إلا إذا كان المجرِّح شاذًّا جدًّا وكان متحاملاً، لا سيما وكثيرٌ من الذين جرَّحوا أبا الصلت طعنوه طعنًا عميقًا، كما ذكره الخطيب البغدادي في ترجمته، وكما ذكره أئمةُ الحديث عن أحمد بن حنبل والدارقطني وابن عدي في شأنه.[1]

وقد ثبت أن أبا الصلت كان يروي أحاديثَ في مثالب ملصقة بمن تثلبهم الشيعة من الصحابة، مثل أبي موسى الأشعري ومعاوية رضي الله عنهما، وذلك يدل على خبث تشيعه ورقة ديانته بدخول الفضول بين خيرة الأمة من أصحاب رسول الله ﷺ، وأن الطعن في الصحابة إطلالٌ من كُوى الإلحاد في الدين ورفع الثقة بنَقَلَةِ الدين إلينا. فكيف تطمئن النفسُ للرواية عن مثله؟ ولا ينفعه مع هذه النزعة زهدُه وتقاه.

وفي الحديث وصفَ رسولُ الله ﷺ قومًا فقال: «تَحْقِرون صلاتَكم مع صلاتِهم وصيامَكم في صيامهم، وأعمالكم مع أعمالهم، يقرؤون القرآن ولا يجاوز حناجرَهم، يمرقُون من الدين كما يمرق السهم من الرَّمية»،[2] وفي الحديث: «التقوى ههنا»، ويشير إلى صدره ثلاث مرات.[3]

---

(١) الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت: **تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها**، تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٢٢/ ٢٠٠١)، ج١٢، ص٣١٨-٣١٩، وص٣٢١-٣٢٢.

(٢) **الموطأ بروایاته الثمانية**، «كتاب القرآن»، الحديث٥٢١، ج٢، ص١٤٧؛ **صحيح البخاري**، «كتاب المناقب»، الحديث ٣٦١٠، ص٦٠٥-٦٠٦؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الزكاة»، الحديث ١٠٦٤/ ١٤٧، ص٣٨٢-٣٨٣.

(٣) عن أنس ؓ قال: كان رسول الله ﷺ يقول: «الإسلام علانية، والإيمان في القلب»، قال: ثم يشير بيده إلى صدره ثلاث مرات. قال: ثم يقول: «التقوى ههنا، التقوى ههنا». الهيثمي: **بغية الرائد**، =

وقد جزم أحمد بن حنبل وابن عدي بأن أبا الصلت هو واضعُ حديث: «أنا مدينة العلم»، ونسبه لأبي معاوية.(١) أما ما يُنقل عن يحيى بن معين في شأن أبي الصلت فكلامُه فيه متناقض، كما ذكره الخطيب في التاريخ،(٢) فلا يُعَوَّلُ على شيء من كلامه.

وههنا ملاحظة تتعلق بهذا الطريق وهي أنكم ذكرتم في صفحة ٨ عن الدارقطني عن دعلج أن أبا سيعد الهروي سئل عن أبي الصلت فقال: نعم ابن الهيضم ثقة فقال: إنما سألتك عن عبد السلام فقال: نعم ثقة. اهـ.

والظاهرُ أن في النسخة تحريفًا؛ فإن الخطيب البغدادي في التاريخ في ترجمة عبدالسلام بن صالح ذكر كلامَ الدارقطني عن دعلج ونصَّ جواب الهروي هكذا: «نعيم بن الهيصم (بالصاد المهملة) ثقة، قال سائلُه: إنما سألْتُكَ عن عبدالسلام، فقال: نعيم ثقة، ولم يزد.»(٣) فهذا إعراضٌ من أبي سعيد الهروي عن الجواب عن حال عبدالسلام بن صالح الملقب بأبي الصلت. وليس في العبارة «نعم» حرف الجواب، بل هو نُعَيم اسم بصيغة التصغير، ونعيم هذا هروي، توُفِّي سنة ٢٢٨.

الطريق الرابع: رأيتم أن هذا الحديث رُوِيَ من غير طريق أبي الصلت؛ إذ رواه محمد بن جعفر الفيدي عن أبي معاوية، وجعفر بن محمد البغدادي الفقيه عن

= «كتاب الإيمان»، الحديث١٦٠، ج١، ص٢١٢. قال الهيثمي: «رواه أحمد وأبو يعلى بتمامه، والبزار باختصار. ورجاله رجال الصحيح ما خلا عليَّ بن مسعدة، وقد وثقه ابن حبان وأبو داود الطيالسي وأبو حاتم وابن معين، وضعفه آخرون.»

(١) ابن عدي الجرجاني، أبو أحمد عبدالله: **الكامل في ضعفاء الرجال**، ج١، ص٣١١، ج٣، ص٢٠١؛ ج٦، ص٣٠٢.

(٢) أبو الصلت هو عبدالسلام بن صالح بن سليمان الهروي، توفي سنة ٢٣٦هـ. قال الخطيب بعد ذكر كلام يحيى بن معين فيه: «قلت: وقد ضعَّف جماعة من الأئمة أبا الصلت وتكلموا فيه بغير هذا الحديث»، ثم ساق ما قيل فيه. الخطيب البغدادي: **تاريخ مدينة السلام**، ج١٢، ص٣١٨-٣٢١.

(٣) المرجع نفسه، ص٣٢٢.

أبي معاوية، وعمر بن إسماعيل بن مجالد، وأحمد بن سلمة الجرجاني، وإبرهيم بن موسى الرازي، ورجاء بن سلمة، وموسى بن محمد الأنصاري، ومحمود بن خداش، والحسن بن علي بن راشد، وأبو عبيد القاسم بن سلام. وقد ذكرتُ في مقالي ما قيل في جعفر بن محمد، وفي رجاء بن سلمة، وفي أحمد بن سلمة، وفي عمر ابن إسماعيل. فيبقى محمد بن جعفر الفيدي، وإبرهيم بن موسى الرازي، وموسى ابن محمد الأنصاري، ومحمود بن خداش، والحسن بن علي بن راشد، وأبو عبيد القاسم بن سلام.

فأما محمد بن جعفر الفيدي فهو في ذاته ثقة، غير أن روايته لم تنقل إلينا بسند معروف حتى ننظر رجاله الراوين عن محمد بن جعفر الفيدي، ثم ننظر صيغة التحديث به عن أبي معاوية. إنما رأينا نقلاً نقله الخطيب في التاريخ عن ابن معين بغير سند أن الفيدي روى عن أبي معاوية، فالله أعلم بحال سنده.

وأما إبرهيم بن موسى فرواه عنه محمد بن جرير الطبري وقال: «إنه شيخ لا أعرفه، ولا سمعت منه غير هذا الحديث.»[1] فهو إذن مجهولٌ لراويه، غريبٌ عنده، فلا يُعتد به. وهو غير إبرهيم بن موسى الرازي الملقب بالفراء وبالصغير، فذاك إمام جليل.

وأما موسى بن محمد الأنصاري، فقد روى حديث «أنا دار الحكمة». وقد ذكرتُ روايتَه في مقالِي في جملة رواياته، وبينتُ ما فيها. وفي رواته محفوظ بن بحر الأنطاكي، وقد قال فيه أبو عروبة: «إنه كذاب»، قاله الذهبي في الميزان.[2]

---

(١) الطبري، محمد بن جرير: **تهذيب الآثار** (نسخة إلكترونية في الموقع الإلكتروني «شبكة مشكاة الإسلامية»، بدون ترقيم الصفحات)، الحديث١٤١٥، قال الطبري: «حدثني محمد بن إسماعيل الضراري، قال: حدثنا عبدالسلام بن صالح الهروي ، قال: حدثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن مجاهد، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «أنا مدينة العلم، وعلي بابها، فمن أراد المدينة فليأتها من بابها»، حدثني إبراهيم بن موسى الرازي -وليس بالفراء- قال: حدثنا أبو معاوية، بإسناده، مثله. قال أبو جعفر: هذا الشيخ لا أعرفه، ولا سمعت منه غير هذا الحديث.»

(٢) ونص كلام الذهبي: «محفوظ بن بحر الأنطاكي: كذبه أبو عروبة.» الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد: **ميزان الاعتدال في نقد الرجال ويليه ذيل ميزان الاعتدال** للعراقي، تحقيق علي محمد =

وأما محمود بن خداش والحسن بن علي بن راشد، فقد كفيتم القولَ فيهما إذ قلتم: «إن الراويين عنهما متهمان.»

وأما أبو عبيد ففي الذين حدثوا عنه الجبريني، وهو من الضعفاء. وقد ذكرتم متابعةَ سعيد بن عقبة، ومتابعة عثمان بن عبدالله الأموي، وصرحتم كما صرحنا بقول ابن عدي فيهما، فلا يتكثر بهما.

الطريق الخامس: تعضيد هذا الحديث بالشواهد المعنوية مما يدل على فضائل علي ﷺ. وإن فضل علي لا ينكره إلا جاهلٌ ضعيفُ الإيمان، فهو عند جمهور علماء الإسلام في الرعيل الأول من أفاضل الصحابة. واتفق أهلُ السنة قاطبةً على أنه يتلو في الفضل أبا بكر وعمر، واختلفوا في الثالث: فقيل عثمان، وهو قولُ الجمهور منهم وهو الأصح عن مالك، وهو الذي نتقلده. وقيل: الثالث علي، وقيل: هما سواء، وهو مرويٌّ عن مالك، فرضي الله عن جميعهم.

إنما الكلام في فضيلة خاصة، وهي أن يكون عليٌّ هو الطريق الواضح لعلم رسول الله ﷺ، فهذا لايكون إلا مِنْ نِحل الرافضة، كما بينته في مقالي. ويقوِّي التهمةَ المذكورة روايةُ الإصبغ بن نباتة لهذا الحديث أن رسول الله قال لعلي: «يا علي كذب مَنْ زعم أنه يدخلها من غير بابها»، فقد صرحت المكيدة بعد أن لوَّحت بها القرائنُ العديدة.

الطريق السادس: أن كثرةَ الروايات والطرق للحديث الضعيف تبلغ به مرتبةَ الحسن أو الصحة. وهذا إذا سلمناه، فإنما يُحتمل في الحديث الخفيف ضعفه. وأما الذي نحن بصدد الخوض فيه، فهو موضوعٌ أو شديدُ الضعف. فكثرةُ المتابعات لا تفيد[1]

= معوض وعادل أحمد عبدالموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٦/ ١٩٩٥)، ج٦، ص٣٠-٣١ (الترجمة رقم ٧٠٨٩).

(١) كذا في الأصل، ولعل الأولَى أن يقال: لا تعين أو لا تساعد، والله أعلم.

على أن نَمنع إطلاقَ القاعدة، كما يدل عليه كلامُ النووي وابن الصلاح.[١]

والخلاصةُ أن حالَ أسانيد هذا الحديث يمنع من إدخاله في حقيقة الصحيح وحقيقة الحسن، لفقدان شروطهما فيه، فيدور أمرُه بين الضعف والوضع.

---

(١) قال النووي: «ويدخل في المتابعة والاستشهاد رواية مَنْ لا يُحتج به، ولا يصلح لذلك كل ضعيف.» السيوطي، جلال الدين: **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، تحقيق أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي (بيروت: مؤسسة الريان، ط١، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥)، ص٢٠٢. وقال ابن الصلاح: «اعلم أنه قد يدخل في باب المتابعة والاستشهاد رواية مَنْ لا يُحتج بحديثه وحده بل يكون معدودًا في الضعفاء. وفي كتابَيْ البخاري ومسلم جماعة من الضعفاء ذكراهم في المتابعات والشواهد. وليس كل ضعيف يصلح لذلك.» وقال أيضًا: «ليس كل ضعف في الحديث يزول بمجيئه من وجوه، بل ذلك يتفاوت: فمنه ضعف يزيله ذلك بأن يكون ضعفه ناشئًا من ضعف حفظ راويه مع كونه من أهل الصدق والديانة... ومن ذلك ضعف لا يزول بنحو ذلك لقوة الضعف وتقاعد هذا الجابر عن جبره ومقاومته، وذلك كالضعف الذي نشأ من كون الراوي متهمًا بالكذب أو كون الحديث شاذًّا.» ابن الشهرزوري: **علوم الحديث**، تحقيق نور الدين عتر (دمشق: دار الفكر، ط٣، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢)، ص٣٤ و٨٤.

درس في موطأ الإمام مالك رضي الله عنه: «جامع القضاء وكراهيته»[(١)]

«عن يحيى بن سعيد أن أبا الدرداء كتب إلى سلمان الفارسي: أن هلم إلى الأرض المقدسة، فكتب إليه سلمان: إن الأرض لا تقدس أحدًا، وإنما يقدس الإنسانَ عملُه. وقد بلغني أنك جُعلتَ طبيبًا تداوي، فإن كنت تبرئ فنعمًّا لك، وإن كنت متطبِّبًا فاحذر أن تقتلَ إنسانًا فتدخل النار. فكان أبو الدرداء إذا قضى بين اثنين ثُم أدبرا عنه، نظر إليهما وقال: ارجعا إليَّ، أعيدَا عليَّ قضيتكما، متطببٌ والله».[(٢)]

[**تمهيد: القضاء بين الترغيب والترهيب**]:

لم يترك الإمام رحمه الله تعالى في تبويبه هذا حقًّا من المناسبة في التبويب إلا قضاه، إذ أخر التحذير من القضاء إلى آخر كتاب الأقضية، واستهل كتابَ الأقضية بالترغيب في القضاء بالحق، آثر بذلك التقديم وهذا التأخير ترتبًا طبيعيًّا من وجهين:

١ - أولُهما أن الناس لو سُلك بهم مسلكُ الاقتصار على الترهيب من القضاء، ثم تمشى ذلك في عقول العلماء العدول فعافت نفوسُهم القضاء وتمالؤوا على التفصِّي منه، لكان من أثر ذلك أن يصبح الناسُ فوضى ويرجعوا إلى الهمجية الأولَى يقتصُّون لأنفسهم، تلك الهمجية التي كان من جهد الشريعة إبعادُ الناس عنها، قال الحماسي:

(١) **المجلة الزيتونية**، المجلد ٣، الجزء ٩، رمضان ١٣٥٨/ أكتوبر ١٩٣٩ (ص٣٦٨-٣٧٦).

(٢) **موطأ الإمام مالك بن أنس**، رواية يحيى بن يحيى الليثي، نشرة بعناية أحمد راتب عرموش (بيروت: دار النفائس، ط١٢، ١٤١٤/ ١٩٩٤)، «كتاب الأقضية»، الحديث ١٤٥٥، ج، ص٥٤٦. ومن الغريب أن محقق الموطأ بروايته الثمانية قد أسقط هذا الأثر بدون مسوغ مع وجوده في رواية يحيى الليثي.

فَلَسْنَا كَمَنْ كُنْتُمْ تُصِيبُونَ سَلَّةً فَنَقْبَلُ ضَيْمًا أَوْ نُحَكِّمُ قَاضِيَا
وَلَكِنَّ حُكْمَ السَّيْفِ فِيكُمْ مُسَلَّطٌ فَنَرْضَى إِذَا مَا أَصْبَحَ السَّيْفُ رَاضِيَا[1]

من أجل ذلك جاء الترغيب في القضاء بالحق، كأنه يأخذ بيد الخائف الوجل من هذا الأمر، ويطل به عليه، يبين له أن إكباره خيالٌ كبير، وأن المرء إذا شاء إجراء العدل كان يلي بولايته[2] القضاء أكبرَ خطة وأصلحَها للكون. ثم جاء الإمام في آخر كتاب الأقضية بالترهيب منه إيقاظًا لنفوسٍ ربما خامرها الذهولُ فاستهونت أمرَه بعد استكباره، ولم ترقب حقَّ الله من الاحتياط فيه، وأخرج في هذا الأخير هاتيكم الكلمة الفذة: كلمة سلمان رضي الله عنه.

٢- وثانيهما يناسب حالَ المرء الذي يلي القضاء، أي أن يكون مكتوبًا على هذا السطر القويم، فتكون رهبتُه من القضاء بعد ولايته أشدَّ من نفوره عنه من قبل، فإن الولاية ربما خيبت أمانيَ وبدلت أخلاقاً. قد تغر بوارقُ المرء فيظن سحابه ماطرًا، وما هو إلا جَهَامٌ[3] لا ينشئ إلا غمًّا للكون وساكنيه، وحرارةٌ يوقدها بَرقُه الخُلَّب فيه:

خُلُقٌ أَفَادَتْهُ الوِلَايَةُ إِنَّهَا خُلُقٌ يُغَيِّرُ أَهْلَهُ وَيُبَدِّلُ[4]

[العدل أساس صلاح العمران]:

أراد الله تعالى عمران هذا الكون، ففطر البشرَ على الدَّأب نحو استحصال منافعه وإجابة طلبات نفسه؛ تلك الفطرةُ التي هي أصلُ التسابق لاقتضاء ما يستتب

---

(١) المرزوقي: **شرح ديوان الحماسة**، ج١، ص١٢٥ (الحماسية رقم ١٦). السلة: السرقة. والشاعر هو هو الشميذر الحارثي أو سويد بن صُمَيْع المرثدى، من بني الحارث. كان أخوه قُتل غيلةً، فقتل قاتلَ أخيه نهارًا في بعض الأسواق من الحضر. (المصدر نفسه، ص١٢٤).

(٢) من قوله: «أن إكباره» وحتى هذا الموضع لم يبدُ لنا الكلام مستقيمًا، ويبدو أن فيه سقطًا أو تصحيفًا، ولكن لم يتبين لنا وجه الصواب فيه، ولعلنا نهتدي إليه في المستقبل.

(٣) الجَهَام: السَّحاب الذي لا ماءَ فيه. يقال: جاءني من هذا الأمر بِجَهام: أي بما لا خير فيه.

(٤) لَم أهتد إلى قائل هذا البيت.

به العمران. ولكن هاته الفطرة كانت بحكم الضرورة ميالةً إلى استلاب المنافع من أيدي أصحابها ورَوْم انضمامها إلى المصالح الذاتية، إحساسًا يجده الحيُّ في نفسه ويسمعه يوحي إليه في باطنه أن لو استطعتَ أن تملك الدنيا فافعل، به[1] أمكن أن يسعى المرءُ في نيل ما يحب.

ولكنه سيجد المدافع عن أخذ ما بيده، فيضطر إلى الفكر في استخراج ما يطلب من غير يد مالكه بأن يسعى إليه من جهة لم يُسبق عليها. تلك جهةُ الإحياء والاختراع التي لا ينطفئ نبراسُها من الأمم، ولكنه ينوس[2] بمقدار الحاجة الداعية، كما قيل: «الحاجة أم الاختراع». ولكن النفوس من قبل أميلُ إلى الدعة والراحة، وأعشقُ للشيء المشاهد الحاصل، فلذلك يكون ميلُها إلى استلاب المملوكات أسبقَ من تفكيرها في ابتداع ما تشتهيه.

هكذا كان يجري هذا بين الأفراد في خاصتها، والقوم في قراها، والأمم في توسيع الممالك، وطموح كل أمة إلى تعميرها الأرض وإفناء ما سواها بالوجه الذي تراه. فكان التدافع بين أفراد النوع لذلك طبيعيًّا ناشئًا عن تحرك القوتين الشاهية والغاصبة عند التزاحم في مزدحم الحياة، وكذلك تكون المصالح غالبًا غير سالِمة من أضرار تعقبها هي منها بمنزلة ما تشتمل عليه الثمرةُ الطيبة من البزور والحلفايات.

فللتشريع في هذا أن ينظر بعد اقتضاء المصلحة العمرانية إلى ما تخلفه، فيكفي الناسَ مضرتَه بوجه تَسلم به تلك المصلحةُ من الأضرار. هذا الوجهُ هو حماية الحقوق؛ أي ردُّ يد الظالِم عن تناول ما للغير بدون رضا، وهو أمرٌ حسن توافق عليه الفطرةُ ما دامت غيرَ مستهواة لهوى غالب في جزئية خاصة. ولا تستقلُّ أمةٌ عن الحاجة إليه مهما بلغت من الرقي، فإن الأمم المنحطة لا يمكنها الوصولُ إلى إيفاء

(١) الضمير عائد على لفظة «إحساسًا»، ومعنى الكلام أنه بذلك الإحساس الذي يجده المرءُ في داخله أمكنه أن يسعى في لتحصيل ما يحب.

(٢) ناس ينوس: تحرك وتذبذب.

الحقوق أهلَها، فضرورتُها إلى القضاء ليست بالأمر الخفي. وأما الراقيةُ فإنها تتألف من جماعات فاضلة ومن أضدادها، فلا غنًى بها عن تأسيس قواعد العدل لإصلاح الدهماء ولإقناع الحكماء والعلماء؛ لأن هؤلاء وإن كانوا يعرفون العدلَ ويجزمون بحسنه، إلا أنهم في الأحوال الخاصة مأسورن للشهوة أو الغضب. فكأنهم يحبون أن يكونوا في تلك الحالة الخاصة استثناءً من هاته المصلحة الكلية، لِما يغلب من الهوى على التعقل. وهكذا يبقى ذو الهوى في كل مسألة يُحب الاستثناء، فإذا جاءت النوبةُ غيرَه أحبَّ أن يكون مستثنى أيضًا، وأغراه الطمعُ أن يقاس على سالفه.

فكان العدلُ إذن أصلَ العمران، وبه قامت الأرض ودامت الدول. وكان أهمُّ ما ينشأ عنه صفتين إن هما تحققتا سعدت الأمةُ ودام بقاؤها، ألا وهما: الحريةُ والأخوة. فإن الحرية إن لم يكن معها عدلٌ ذبلت حتى تسَّاقط إلى الحضيض؛ إذ حقيقتها أن يأخذَ المرءُ بكل حقوقه، وأن يفيَ بجميع حقوق غيره، وأن يصدعَ بآرائه. وهذا كلُّه لا يكون بغير العدل.

كيف يجد المرءُ بغير العدل الأخذَ بكل حقوقه وهو يرى الكثير منها مستترًا في حصون العظماء، فلا تستطيعُ يدُه وصولاً إليه ولا فمُه أن يبديَ حنينًا عليه؟

أم كيف يمكنه أن يسلم حقوقَ غيره وهو إن ترك أخذَ حقِّه وزاد فسلم للناس حقوقَهم رجعت كفُّه صفرًا، ولم يجد في حياته ما يتخذه ذُخراً؟

وكيف يمكنه التجاهرُ برأيه، وهو يعلم أن كلمةً تُغضب زيدًا وعملاً يسوء عمرًا فلا يأمن من الأذى بأصنافه؟

وبهذا ينمحي تغييرُ المنكر والأمرُ بالمعروف من الناس، ذلك الوصفُ الذي إن فقدوه فسدوا وذلوا، قال عمر بن الخطاب لأبي مريم الحنفي(١) يومًا: «إني

(١) واسمه إياس بن صبيح بن المحرش بن عبد عمرو، كان من أهل اليمامة من أصحاب مسيلمة، وهو قاتل زيد بن الخطاب بن نفيل يوم اليمامة. ثم تاب وأسلم وحسن إسلامه، ووليَ قضاءَ البصرة بعد عمران بن الحصين في زمن عمر بن الخطاب.

أبغضك؛ لأنك قتلت أخي زيداً. قال أبو مريم: يا أمير المؤمنين، هل يعدمني بغضُك إيايَ حقًّا لي في الإسلام؟ قال عمر: اللهم لا. قال أبو مريم: إذن لا يرغي في الحب إلا النساء.»[1]

أما التآخي فضروريٌّ أنه لا يحصل ما دامت الأمةُ متنافرة: هذا يسلب حقًّا والآخرُ يسترجعه، وثالثٌ يرى سلبَ الأول إياه ملكًا فيأثر بحب أخذه من يد مسترجعه. وكذلك يكون أمرهم تنازعًا حتى يفشلوا وتذهب ريحهم، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات:١٠]، وقال رسول الله ﷺ: «المسلم أخو المسلم، لا يظلمه، ولا يخذله»،[2] فانظر كيف قرن بين الأخوة ونفي الظلم. لعل في هذا المقدار مقنعًا لكم إن أردتم أن تعرفوا مرتبةَ القضاء بالحق ومكانَه من الفضيلة.

قال ابن فرحون: «اعلم أن أكثر المؤلفين من أصحابنا بالغوا في الترهيب من الدخول في ولاية القضاء، وشددوا في كراهية السعي فيها، ورغبوا في الإعراض عنها والنفور والهروب منها، حتى تقرر في ذهن كثير من الفقهاء والصلحاء أن مَنْ وَلِيَ القضاء قد سهل عليه دينه... وهذا غلطٌ فاحش يجب الرجوعُ عنه والتوبةُ منه... واعلم أن كلَّ ما جاء من الأحاديث التي فيها تخويفٌ ووعيد، فإنما هو في حقِّ قُضاة الجور العلماء أو الجهال الذين يُدخلون أنفسَهم في هذا المنصب بغير علم، ففي

---

(١) أورد الجاحظ خبر هذه القصة بألفاظ متقاربة ومتفاوتة طولاً وقصرًا، وأشملها وأقربها لما ساقه المصنف: «وقال عمر بن الخطاب رحمه الله لأبي مريم الحنفي: والله لا أحبك حتى تحب الأرضُ الدمَ المسفوح. قال [أبو مريم]: فتمنعني لذلك حقًّا؟ قال: لا. قال: فلا ضير، إنما يأسف على الحب النساء.» **كتاب البيان والتبيين**، ج١/ ٢، ص٥٧. وانظر أشتاتها في المصدر نفسه، ج١/ ١، ص٢٥١؛ **كتاب الحيوان**، ج٣، ص١٣٦؛ ج٤، ص٢٠١.

(٢) **صحيح مسلم**، «كتاب البر والصلة والآداب»، الحديث٢٥٦٤، ص٩٩٥. وانظر كذلك **سنن الترمذي**، «كتابُ البرِّ والصلةِ»، الحديث١٩٢٧، ص٤٧٢.

هذين الصنفين جاء الوعيد. وأما قوله: «من ولي القضاء فقد ذبح بغير سكين»،[(١)] فقد أورده أكثرُ الناس في معرض التحذير من القضاء. وقال بعضُ أهل العلم: هذا الحديثُ دليلٌ على شرف القضاء وعظيم منزلته، وأن المتولِّي له مجاهدٌ لنفسه وهواه، وهو دليلٌ على فضيلة مَنْ قضى بالحق إذ جعله ذبيحَ الحق امتحانًا.»[(٢)]

وقوله: «تجب التوبةُ منه» صحيح؛ لأنه يجر إلى تنقص رسول الله ﷺ، إذ كان القضاءُ من تصرفاته وتصرفات خلفائه المتأسين به في سنته. وبه يُعلم سرُّ ما خرجه الإمام رحمه الله في هذا الكتاب تحت ترجمة الترغيب في القضاء بالحق حديث: «إنما أنا بشرٌ مثلُكم، وإنكم تختصمون إليَّ، ولعلَّ بعضَكم أن يكونَ أَلْحَنَ بِحُجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع»،[(٣)] لينبهَ على أن رسول الله ﷺ كان قاضيًا بين الناس، ثم كان القضاء من شأن الخلفاء الراشدين.

فلما آلت الخلافةُ إلى مَنْ لم يكن لهم من العلم بالسنة مكانةٌ تُخَوِّلُهم السلامةَ من الخطأ غالبًا، آل ذلك إلى إسنادهم هذه الولايةَ إلى أحد العلماء المسَلَّم لهم العلمُ والعدل ليأمنوا يوم القيامة حملَ حسابهم. أما إن بعدت الأقطار، فإن من السنة

(١) أخرج الترمذي: عن أبي هُرَيرَةَ أن رسُولُ الله ﷺ قال: «من وليَ القضاءَ، أو جُعلَ قاضيًا بينَ النَّاسِ، فقد ذُبحَ بغيرِ سكِّينٍ». **سنن الترمذي**، «كتابُ الأحكام»، الحديث١٣٢٥، ص٣٤٢؛ **سُنَنُ أبي دَاوُد**، «كتاب القضاء»، الحديثان٣٥٧١-٣٥٧٢، ص٥٦٨. قال الترمذي: «هذا حَدِيثٌ حَسَنٌ غرِيبٌ من هذا الوجهِ.»

(٢) ابن فرحون اليعمري المالكي، برهان الدين أبو الوفاء إبراهيم بن شمس الدين أبي عبدالله محمد: **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام**، نشرة بعناية جمال مرعشلي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٢/ ٢٠٠١)، ج١، ص١٠-١١.

(٣) وتمام الحديث: «فَمَنْ قضيتُ له بشيءٍ من حقِّ أخيه فلا يأخذَنَّ منه شيئًا، فإنما أقطع له قطعةً من النار». **الموطأ برواياته الثمانية**، «كتاب الأقضية»، الحديث١٥٢٥، ج٣، ص٥٢٥. وانظر كذلك: **صحيح البخاري**، «كتاب الحيل»، الحديث٦٩٥٧، ص١٢٠١؛ «كتاب الأحكام»، الحديث ٧١٦٩، ص١٢٣٤؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الأقضية»، الحديث١٧١٣، ص٦٧٩ (بدون عبارة: إنما أنا بشر).

إرسالَ القضاة، تخفيفًا من مشقة المتداعين وسرعةً بإنقاذ الحق المبين. استقضى رسول الله ﷺ معاذًا باليمن، وأولُ مَنْ استقضى بالمصر من الخلفاء علي رضي الله عنه، استقضى شُرَيْحًا بالكوفة أيامَ شغلته الخوارجُ بحروبها.

[شرح الحديث]:

- **«مالك عن يحيى بن سعيد أن أبا الدرداء كتب إلى سلمان الفارسي أن هلم إلى الأرض المقدسة»:**

أبو الدرداء هو عُوَيْمر بن عامر الخزرجي، أحد الثلاثة الذين نزلوا دمشق من الصحابة مع بلال ومعاوية، تُوُفِّيَ سنة ٣١هـ. ولِيَ قضاءَ القدس في خلافة عثمان وأمير الشام يومئذ معاوية، وقيل بل ولاه عمر. قال رسول الله ﷺ: «حكيم أمتي أبو الدرداء».[١] وسلمان الفارسي من رامهرمز.[٢] قال في الاستيعاب: شهد [له] رسول الله ﷺ بالحكمة في قوله: لو كان الدين أو العلم بالثريا لناله سلمان، وفي رواية رجلٌ من فارس، والمراد به سلمان. توفِّيَ سنة ٣٥هـ. شهد وقعة الأحزاب وهو الذي أشار أن تحصن المدينة بخندق يحيط بها. سلمان وأبو الدرداء آخى بينهما النبي ﷺ حين آخى بين المهاجرين والأنصار. وقد ورد دخولُ سلمان بيت أبي الدرداء، وأنه وجد أمَّ الدرداء متبذلة، وأنه لام أبا الدرداء على ذلك. وهما من الأربعة الذين شهد لهم معاذ إذ قال: «اطلبوا العلم عند أربعة رهط: عند عويمر أبي الدرداء،

---

(١) جزء من حديث بلفظ: «عويمر حكيم أمتي، وجُندب طريد أمتي يعيش وحده ويموت وحده والله يبعثه وحده»، البرهانفوري: **كنز العمال**، «كتاب الفضائل من قسم الأفعال»، الحديث ٣٣١٣٢، ج١١، ص٦٤٤. قال المتقي الهندي: «عن أبي المثنى المليكي مرسلا.»

(٢) وتقول العرب رامز اختصارًا، مدينة مشهورة من نواحي خوزستان، ما بين تستر وشيراز. تبعد اثنين وثمانين ميلاً إلى الجنوب الشرقي، وموقعها على نهر. فتحها المسلمون في خلافة عمر بقيادة النعمان بن مقرن سنة ١٧ من الهجرة. - المصنف.

وسلمان الفارسي، وعبدالله بن مسعود، وعبدالله بن سلام.»(١) وباعتبار الشهادة النبوية لأبي الدرداء وسلمان، يكون الحوارُ الذي دار بينهما ملحقًا بالحديث النبوي؛ إذ هو دائر بين الحكمة والعلم المشهود بهما لهما.

• «وهلم» اسم فعل، بمعنى أقبل إلي، يلازم حالة واحدة، فلا يتغير باختلاف المخاطَب به من تعدد أو تأنيث. استوفد أبو الدرداء سلمان لمساكنته رغبةً في جوار أهل الفضل من الأخلاء؛ لأنهم رهطُ الرجل الذين يعتضد بهم، وهم أنفع له من أقاربه المنافرين لشربه. فالعاقلُ في مواصلة أهل رأيه أرغبُ منه في مُجاورة أهل نسبه، وكذلك يكون الجوار خلة متى جلبه الود والاصطحاب. سئل الحكيم: أي الرجلين أحب إليك: أخوك أم صديقُك؟ فقال: إنما أُحِبُّ أخي إذا كان صديقي.

قال أبو الوليد الباجي في المنتقى: «قول أبي الدرداء: أن هلم إلى الأرض المقدسة؛ يريد المطهرة. والمقدس في كلام العرب المطَهَّر، وإنما أراد موضعًا من الشام يسمى المقدس، ومنه سمي مسجد إيليا: البيت المقدس، يريد المطهَّر. ومعناه أنه مطهر مما كان في غيره من المواضع من الكفر، وكان ذلك في وقت من الأوقات، فلزمه الاسم والوصف بذلك.

ويُحْتَمَل أن يكونَ معنى تقديسها [و]تطهيرها، أن فيها يُطَهَّرُ من الذنوب والخطايا، فيكونُ معنى المقدَّس المقدَّسُ أهلُها. ويدل على صحة هذا التأويل قولُ

---

(١) أخرج الترمذي والحاكم -واللفظ للترمذي- عن يزيد بن عميرة أنه قال: «لمَّا حضر معاذ بن جبل الموت قيل له: يا أبا عبد الرحمن أوصنا، قال: أجلسوني، فقال: إن العلم والإيمان مكانهما من ابتغاهما وجدهما (يقول ذلك ثلاث مرات)، والتمسوا العلم عند أربعة رهط: عند عويمر أبي الدرداء، وعند سلمان الفارسي، وعند عبدالله بن مسعود، وعند عبدالله بن سلام الذي كان يهوديًّا فأسلم. فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنه عاشر عشرة في الجنة».» **سنن الترمذي**، «أبواب المناقب عن رسول الله ﷺ»، الحديث٣٨١٠، ص٨٦١؛ **المستدرك على الصحيحين**، «كتاب العلم»، الحديث٣٣٤، ج١، ص١٦٧؛ «كتاب مناقب الصحابة»، الحديث٥٨٢٧، ج٣، ص٥١١. قال الترمذي: «هذا حديث حسن غريب.»

سلمان: «إن الأرض لا تُقَدِّس أحدًا»، ولا تطهره من ذنوبه، «وإنما يقدسه عمله». فيكون على هذا التأويل إنما وُصف أهلُ بيت المقدس بذلك في زمان عملوا فيه بطاعة الله تعالى، وكان كثيرٌ منهم أنبياء وسائرُهم أتباعًا للأنبياء.»[1]

وأقول: تقديس البقاع مثل تقديس الأوقات، هو أمر جعلي من الله تعالى تبعًا لما رسم لها من إيقاع الأعمال الصالحة التي أهمها التوحيد. وقد كان المسجد المقدس ثانِيَ بيت وضع للناس لإعلان توحيد الله وتنزيهه، وذلك أساسُ فضائل الأعمال.

- «**فكتب إليه سلمان: إن الأرض لا تقدس أحداً**»: لم يشتمل جوابُ سلمان على تقرير لما يخالف اعتقاده، كالذي تشتمل عليه مخاطباتُ الناس ورسائلُهم من الإطراء لما قد يعتقده المرء فاسدًا بعلة المداهنة التي علق عليها الناس اسم المداراة، فعدموا بذلك فائدةَ النصيحة والتواصي بالحق.

ذلك أن سلمان وأمثاله صدقوا ما عاهدوا الله من بذل النصيحة لكل مسلم، وكذلك يكون الأمر بين أقوياء النفوس وراجحي الأحلام أن لا يكتموا شيئًا يرون منه صلاحًا ونصحًا؛ لأن الكذب هو علة انقلاب الحقائق وموجب ارتفاع الاطمئنان. وذلك يسبب التخاذل والتفريق، فلا يرجى اتحادٌ ما دام هذا سائدًا في أمة.

قوله: «إن الأرض لا تقدس أحدًا»، هو رد لِـمَا تضمنه كلامُ أبي الدرداء حين دعاه إلى سكنى الأرض المقدسة؛ لأن الصفة تؤذن بالتعليل، فيتضمن أنه يكتسب من السكنى بها تقديسًا في نفسه. وقصد سلمان أن يدفع ما وقر في صدور الناس من الشعور بأن المرء قد تغني عنه ملابساتُه، حتى الأرض التي هو فيها. وأبو الدرداء وإن كان منزهًا في نظر سلمان عن اعتقاد هذا لعلمه وصحبته، ولكنه رأى لسانه جرى على ما تجري به ألسنةُ العموم، أو أنه رام ترغيبَه في القرب منه بمرغِّبٍ ما، وهو فضل الأرض التي يسكنها استكمالاً للفضيلة.

(١) الباجي: المنتقى، ج٨، ص١٦٢-١٦٣.

• «وإنما يقدس الإنسان عمله»: جاء بقضية كلية بعد أن نفى التقديسَ في جزئيته؛ لأن تلك الجزئية المنفية ليست أَوْلَى الجزئيات بثبوت الحكم بحيث إِنْ نُفي عنها اقتنع المتكلِّم عن نفي ما عداها من الجزئيات، مما الشبهةُ به أشدُّ والخطأ إليه أسرع، نحو قرابة من المقدس أو صلة به.

فأورد هذا الحصر بإنما تنبيهًا على تعميم القضية، فقصر بذلك صفة تقديس الإنسان على العمل لا تتجاوزه إلى غيره، وهو قصر حقيقي. وليس ورود القصر بعد النفي بجاعله إضافيًّا؛ لأن النفي إنما يلمح إلى الاعتقاد المردود الباعث على سلوك طريق القصر. على أن النفي هنا متقدم، وهو عند التقديم صريحٌ في أن الداعي إلى الخطاب بالقصر يفيد. ووِزانُه وزانُ «إنما الولاءُ لِمَنْ أعتق»(١) بعد كلام أشار إلى أن البائع لا يستحقه، ولذا اتفق جمهورُ الفقهاء على أن لا ولاءَ إلا لمن أعتق.

• «وقد بلغني أنك جُعِلْتَ طبيبًا تداوي»: أشار إلى ولاية أبي الدرداء قضاء بلد القدس. ومراد سلمان ظاهر؛ إذ قد علم أبو الدرداء أنه لم يكن طبيبًا، فهو يعلم أن سلمان أراد تمثيلَ حاله في القضاء بحال الطبيبِ أو المتطبِّب. وسمي القاضي طبيبًا على طريقة الاستعارة، لمشابهة القاضي الطبيبَ في إصلاح حال البشر وإزالة أدواء الظلم. فإن كان الطب يصلح مزاج المرضى، فالقضاء بالحق يصلح مزاج العالم

---

(١) عن ابن شهاب، عن عروة: أن عائشة رضي الله عنها قالت: «جاءتني بريرةُ فقالت: كاتبتُ أهلي على تسع أواقٍ، في كل عام أُوقية، فأعينيني، فقلت: إن أحبَّ أهلُك أن أُعِدْها لهم ويكون ولاؤكِ لي، فعلت. فذهبت بريرة إلى أهلها، فقالت لهم فأبو ذلك عليها، فجاءت من عندهم ورسول الله ﷺ جالس، فقالت: إني عرضت ذلك عليهم فأبوا إلا أن يكون الولاءُ لهم، فسمع النبي ﷺ، فأخبرت عائشة رضي الله عنها النبي ﷺ فقال: «خذيها واشترطي لهم الولاء، فإنما الولاء لمن أعتق»، ففعلت عائشة، ثم قام رسول الله ﷺ في الناس فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «ما بال رجالٍ يشترطون شروطًا ليست في كتاب الله؟ ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، وإن كان مائة شرط، قضاء الله أحق، وشرط الله أوثق، وإنما الولاء لمن أعتق». **صحيح البخاري**، «كتاب البيوع»، الحديث٢١٦٨، ص٣٤٦-٣٤٧؛ **صحيح مسلم**، «كتاب العتق»، الحديث ١٥٠٤(٨)، ص٥٨٠.

أجمع، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة:٣٢]؛ لأن الناس إن اطرد بينهم القضاء بالحق زالت طماعيتُهم في استلاب حقوق الغير، فاستقاموا من تلقاء أنفسهم متى علموا أن لا غاية يجتنونها من وراء الظلم.

فأما متى كان القضاء مختلاًّ، فإن للظالم أمنيةَ الانزواء تحت التخفيف. هب أن الجور كان يقضي أن يشدد على البريء تارة، فإن ذلك لا يرفع المظالم؛ لأن النفوس عند الشهوات تتمسك بالطمع، ولهذا حظرت الشريعةُ الشفاعةَ لِمَنْ بلغ الإمامَ في الحدود وغيرها. وجاء بكلمة «تداوى» ترشيحًا للاستعارة وإيماءً إلى وجه الشبه، إذ كانت الاستعارةُ من الغرابة بالمكان الذي ربما أُبْهِم أمرَها على السامع.

- «فإن كنتَ تُبرئ»: طرد الاستعارة، ومن محاسن التشبيه أن يكون مطردًا في جميع أصوله وفروعه. وأراد بكونه يبرئ المقدرةَ على إصابة الحق، وحملَ الناس عليه بتنفيذه فيهم، وتحملَ مصاعب القضاء التي أقلُّ ما فيها أنه يقضي على ذويه وأصحابه وهو كاره وهم كارهون. قال الباجي: «يريد بالإبراء هنا إصابةَ الحق ودفعَ الباطل؛ لأن الباطل [وما يتضادُّ به الشرعُ] هو الداءُ الذي يَسْأل عنه المستفتي لإزالته.»[١]

- «فنعمَّا لك»: نعم فعل غير متصرف عند محققي النحاة، وتدخل عليها «ما» التي هي في الأصل معرفة غير موصولة هي بمعنى الشيء، فتدغم ميم «نعم» في ميم «ما». والغالب أن يقع بعدها ضميرٌ مخصوص بالمدح، نحو قوله تعالى: ﴿فَنِعِمَّا هِيَ﴾ [البقرة:٢٧١]، فإن وقع فعل بعد «ما» صارت موصولة، نحو: ﴿إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ﴾ [النساء:٥٨]، فلا يُذكر بعدها مخصوصٌ بالمدح استغناءً عنه بما أشعر به من الكلام. وإذا وقع بعد «ما» حرفُ جر، كما هنا، صح أن يُجْعَلَ صلة «ما» أو صفةً لها، أي نعم الشيء لك أو نعم الذي لك. وفي الحديث: «بئس ما لأحدهم أن يقول: نَسِيتُ آية

(١) الباجي: المنتقى، ج٨، ص١٦٣.

كذا وآية كذا.»[١] إلخ. والمعنى: فنعم الشيء لك القضاء بين الناس، لما فيه من إيصال الحق.

• «**وإن كنت متطببًا فاحذَرْ أن تقتل إنسانًا**»: أراد بالمتطبب هنا المتفعل المتكلف من الطب المراد هناك، أي غيرَ عالمٍ بوجوه القضاء، ورشح هاته الاستعارة بقوله: «أن تقتل إنسانًا». وقد شبه بقتل المتطببِ مريضَه ما يُحدثه قضاءُ القاصر من ضياع الحقوق المفضي إلى الفساد، فيكون الترشيح مستعارًا للازم المشبَّه من لوازم المشبه به على نحو: ﴿**وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا**﴾ [آل عمران:١٠٣]، فيفيد الترشيحَ بلفظه والاستعارةَ بمعناه وقرينته.

وأراد بالمتطبِّبِ الذي ليس على بينةٍ من أمره، فهو يقصد الحقَّ فيقع في الباطل، كشأن كلِّ مَنْ لم يكن متحقِّقًا من شيء. فسلمان لا يَخْشى على أبي الدرداء الجْور، ولا يحذره منه؛ لأنه آمِنٌ عليه منه لعدالته، إذ هو من أصحاب رسول الله، وهم عدول. وإنما خشي عليه أن لا يتأمل جيدَ التأمل في بعض القضايا، مبالغةً في النصح له، وذلك لأن القضاء بغير الحق جهلاً يساوي قصدَ الجور في عدم الوصول إلى الحق.

وفي حديث النَّسائي عن أبي هريرة، قال رسول الله ﷺ: «القضاةُ ثلاثة: اثنان في النار، وواحدٌ في الجنة. رجلٌ علم الحقَّ فقضى به فهو في الجنة، ورجلٌ قضى للناس على جهلٍ فهو في النار، ورجلٌ جَارَ في الحكم فهو في النار».[٢]

---

(١) «حدثنا محمد بن عرعرة: حدثنا شعبة، عن منصور، عن أبي وائل، عن عبد الله قال: قال النبي ﷺ: «بئس ما لأحدهم أن يقول: نسيت آيةَ كيت وكيت، بل نُسِّي، واستذكروا القرآن، فإنه أشدُّ تفصِّيًا من صدور الرجال من النعم». **صحيح البخاري**، «كتاب فضائل القرآن»، الحديثان٥٠٣٢ و٥٠٣٩، ص٩٠١-٩٠٢؛ **صحيح مسلم**، «صلاة المسافرين وقصرها»، الحديث٧٩٠، ص٢٨٥.

(٢) **سنن ابن ماجه**، «أبواب الأحكام»، الحديث٢٣١٥، ص٣٣١؛ **سُنَنُ أبي دَاوُد**، «كتاب الأقضية»، الحديث٣٥٧٣، ص٥٦٧ (بترتيب مختلف لبعض ألفاظه).

وهذا يدل على اشتراط العلم في القاضي. والعلم مهما أُطلق في لسان أهل الأصول والمتقدمين، فإنما يُراد به أصدقُ معانيه، وهو الفكرُ والنظر. فلا يصح عند الأئمة ولايةُ قاضٍ عاميٍّ أو مقلِّدٍ لا يستطيع النظرَ في مدارك الأحكام أو في مسائل الخلاف، قال عبدالوهاب في التلقين: «ولا يُستقْضَى إلا فقيهٌ من أهل الاجتهاد لا عامي مقلِّد؛ [لأنه يحتاج فيما ينزل من الحوادث إلى الاجتهاد. فلا يصح أن يكون عاميًّا؛ لأنه ليس بمجتهد]».(١)

وشرح المازري فقال: «وقد قال مالك في كتاب ابن حبيب: فإن لم يكن عالم، فعاقل ورع؛ فإنه بالعقل يقف وبالورع يسأل. فهذا قول ابن حبيب سهل في ولاية القضاء المقلد، ولكنه لم يصرح بجواز هذا مع القدرة على قاض نظار، بل أشار إلى كون الضرورة تدعو إلى ولاية مقلِّد. ولا خلافَ أن ولاية النظار أجدرُ من ولاية المقلد، وإنما الخلافُ هل تصح ولايةُ المقلد وتنفذ أحكامه أم لا؟ فيمنع ذلك الشافعي، وهو الذي يحكيه أئمةُ مذهبنا عن المذهب، ويجيز ذلك أبو حنيفة ويأمره بمشاورة النظار. واحتج أصحابُنا وأصحابُ الشافعي بقوله تعالى: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء:١٠٥]، وبقوله: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ [النساء:٥٩].

أما عصرُنا هذا، ففي إقليم المغرب لا يوجد مفتٍ نظَّار، فالمنعُ من ولاية المقلد تعطيلٌ للأحكام، ولكن تختلف أحوال المقلدين. ثم إذا كان النظر شرطًا، فهو يتضمن المنعَ من اشتراط الإمام على رجل نظار أن لا يحكم إلا بمذهب أحد الأئمة؛ لأن الرجل إذا أداه اجتهادُه إلى الصواب وأُمِر أن يَقضيَ بخلاف ما عنده فقد صار مأمورًا بمخالفة الحق في اعتقاده. فإذا انعقدت الولايةُ على هذا الوجه، فإن هذا عقدٌ

(١) البغدادي، القاضي أبو محمد عبدالوهاب: التلقين في الفقه المالكي، تحقيق محمد ثالث سعيد الغاني (بيروت: دار الفكر، ١٤١٥/ ١٩٩٥)، ص٥٣٠.

لا يجوز، وينبغي فسخُه ورده. وذهب بعضُ الناس إلى أن القضاء على هذه الصفة لا يُفسخ، بل يمضي ويبطل الشرط؛ لأن الفسادَ في الشرط لا في التولية.»[١]

وقال أبو بكر ابن العربي: «الذي يقضي بالحق، إن كان عن علم فهو الذي يقوم عن يمين الرحمن، وإن كان عن تقليد فلا يجوز أن يُتخذ قاضيًا إلا عند الضرورة، فيقضي حينئذ في النازلة بفتوى عالمٍ رآه ورواه[٢] بنص النازلة. فإن قاس على قوله أو قال: يجوز من هذا كذا أو نحوه فهو متعد.»[٣] وقال خليل: «[أهل القضاء عدلٌ ذكَرٌ فطن] مجتهدٌ إن وجد، وإلاّ فأمثلُ مقلد.»[٤]

وشذ ابن رشد وابن زرقون[٥] فقالا: ذلك مستحب، صرح بذلك في المقدمات.[٦]

---

(١) لم يتيسر لمحقق كتاب «شرح التلقين» في طبعته الجديدة (الصادرة عن دار الغرب الإسلامي ببيروت) العثور على كامل أجزاء الكتاب، بما ذلك الجزء الذي يتضمن باب القضاء، ولذلك لم يتسن لنا توثيق كلام المازري الذي استشهد به المصنف هنا.

(٢) كذا في الأصل، ولعل الصواب: رآه ورواها. والله أعلم.

(٣) ابن العربي: **المسالك**، ج٦، ص٢٢٥. وقد ساق المصنف كلامَ ابن العربي ببعض تصرف وسقناه بعبارته.

(٤) المالكي، خليل بن إسحاق بن موسى: **مختصر خليل في فقه الإمام مالك** (القاهرة: مطبعة مصطفى بابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٤١/ ١٩٢٢)، ص٢٤٣.

(٥) أبو عبدالله محمد بن سعيد بن أحمد بن زرقون، الأنصاري (٥٠٢/ ١١٠٨-٥٨٦/ ١١٩٠)، فقيه أندلسي مالكي، عارف بالحديث. ولد في شريش، واستقر بإشبيلية، ومات بها. كان مسند الأندلس في وقته، ولِي قضاءَ شلب وقضاء سبتة، وحُمِدت سيرتُه واشتهرت نزاهته . له كتاب «جوامع أنوار المنتقى والاستذكار» في شرح موطأ الإمام مالك.

(٦) بعد أن بين ابن رشد الجد أن للقضاء خصالاً مشترطة في صحة الولاية وخصالاً غير مشترطة في صحتها ولا يوجب عدمُها عزل القاضي عن الولاية، ذكر أن له خصالاً مستحبة كثيرة «منها أن يكون من أهل البلد، ورعًا، عالماً يسوغ له الاجتهاد، غنيًّا ليس بمحتاج، إلخ.» ابن رشد القرطبي، أبو الوليد محمد بن أحمد: **المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات**، تحقيق محمد حجي وسعيد أحمد أعراب (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٠٨/ ١٩٨٨)، «كتاب الأقضية»، ج٢، ص٢٥٨.

وعليه قال ابن عاصم: «ويُستحب العلم فيه»،[1] فلما اطلع على هذا اللفظ مَنْ لا وقوفَ له على اصطلاح الناس في العلم ظن أن المستحبَّ العلمُ المقابل للجهل.

هكذا يتم تشبيه سلمان؛ لأن العالم بالحق يقضي وهو عالم أن ذلك هو الصواب، فهو كالطبيب المعتمد فيما يشير به على تجربة النفع. أما المقلد فهو كرجل بلغه أن الدواء نافع ولم يجربه، أو اقتضب دواءً من تلقاء نفسه يريد أن يجربه في ذلك المريض، فهذا إذا ناول المريضَ شيئًا لم يكن آمنًا من سوء المغبة.

إذا نظرنا إلى الشروط الواجبة في القاضي، نجدها ترجع إلى دفع وصف المتطَبِّب عنه وهي: ١. التكليف؛ لأن غير المكلف قاصرُ النظر قطعاً. ٢. والذكورة لضعف المرأة عن الأخذ بالحقوق ونزوعها إلى الرحمة والشفقة. ٣. والحرية لأن المملوك لا يُرجى لإقامة الحق ما دام يَخاف غيرَه، فربما قضى بهوى سيده. هذا هو الذي تشدون عليه من سر اشتراط الحرية في القاضي، ولا تُصْغُوا إلى ما يذكرونه من أن الرق أثر الكفر؛ لأنه لو صح لبطل استقصاء المولى. ٤. والعدالة، وأمرها واضح. ٥. والسلامة من فقد الحس أو المنطق؛ لأنه لا يُتوصَّل إلى الحقيقة إلا بالفهم والاستفهام.

---

(١) جزء من صدر البيت السابع عشر من نظم أبي بكر ابن عاصم المعروف «تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام»، وتمام البيت:

وَيُسْتَحَبُّ العِلْمُ فِيهِ وَالوَرَعْ ... مَعَ كَوْنِهِ الأُصُولَ لِلْفِقْهِ جَمَعْ

التسولي، أبو الحسن علي بن عبدالسلام: **البهجة في شرح التحفة** ومعه **حُلى المعاصم لفكر ابن عاصم**، نشرة بعناية محمد عبدالقادر شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨/ ١٩٩٨)، ج١، ص٣٨. وانظر كذلك (مع بعض الاختلاف): التوزري الزبيدي، عثمان بن المكي: **توضيح الأحكام على تحفة الحكام** (تونس: المطبعة التونسية، ١٣٣٩)، ج١، ص٢٠ (والتوزري صاحب هذا الشرح أحد علماء جامع الزيتونة، كان من زملاء المصنف، وقد أُجيز كتابُه هذا من قبل النظارة العلمية للجامع التي كان ابن عاشور من أعضائها، عليهما رحمة الله).

وبقي شرط الاتحاد على خلاف فيه، فدليلُ مشترِطه أنه أَعْوَنُ على اتحاد الأحكام والسلامة من التشويش على الخلق.[١]

• «**فتدخل النار**»: لقد أبدع كلامُ سلمان في التفنن؛ إذ تخلص من المشابهة التمثيلية على طريقة الخطابة البلاغية إلى المشابهة الشرعية المسماة بالقياس، فرَتَّب على تمثيل القضاء بالطب تمثيلَ القضاء بغير الحق بقتل النفس، تحذيرًا من العقاب المشهور لقاتل النفس، وهو دخول النار بجامع إضاعة الحق فيهما. ولأن القضاء قد يتعلق بالقصاص، فإذا تساهل فيه قتل نفسًا خطأً قريبًا من العمد لأجل التساهل.

وقد بلغ سلمان النصيحة والتذكير بخوف الله تعالى، فاستقاموا وأقاموا العدل، وسادوا العالم. فلما انقلبت الحال في عقائد الناس إلى المَاهلة[٢] في أمر الله، والاستخفاف بالوعيد تحت اسم الرجاء وما هو إلا الإرجاء، واتكل الناس على الطمع في المغفرة، آل بهم الأمرُ إلى الإدبار. قال حجةُ الإسلام أبو حامد في كتاب الرجاء من إحياء علوم الدين: «المحبوبُ المتوقَّع لا بد وأن يكون له سبب، فإن كان انتظارُه لأجل حصول أكثر أسبابه فاسم الرجاء عليه صادق. وإن كان ذلك انتظارًا مع انخرام أسبابه واضطرابها، فاسم الغرور والحمق عليه أصدق من اسم الرجاء. وإن لم تكن الأسبابُ معلومةَ الوجود ولا معلومةَ الانتفاء، فاسم التمني أصدقُ على انتظاره؛ لأنه انتظارٌ من غير سبب.»[٣] ومعرفة الأسباب تسهل لمن يعرض نفسه

---

(١) قال ابن رشد الحفيد: «ومن شرط القضاء عند مالك أن يكون واحدًا، والشافعي يجيز أن يكون في المصر قاضيان اثنان إذا رسم لكل واحد منهما ما يحكم فيه. وإن شرط اتفاقهما في كل حكم لم يَجز، وإن شرط الاستقلال لكل واحد منهما فوجهان: الجواز والمنع.» ابن رشد القرطبي، القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد: **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تحقيق هيثم جمعة هلال (بيروت: دار المعارف، ط١، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦)، ص٨٥٦-٨٥٧.

(٢) المَاهلة هنا بمعنى التباطؤ والإهمال وعدم الاكتراث.

(٣) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: **إحياء علوم الدين** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢)، ج٤، ص١٩٠. هذا وقد ساق المصنف كلام الغزالي بشيء من التصرف وأوردناه كاملاً.

على كتاب الله تعالى، ولا يصغي إلى ما يقر به الغرورُ من الاستخفاف وتهوينِ أمر الله عند عامة عباده.

• **«فكان أبو الدرداء إذا قضى بين اثنين ثم أدبرا عنه نظر إليهما وقال: ارجعا [إليَّ] أعيدا علي قضيتكما»**: هذا أصلٌ عظيم في أن المرء لا يأمن من الخطأ ما بلغ به العلم، وأنه يجب تعقبُ الأحكام لإزالة الخطأ عنها. وإن تقرر الخطأ للقاضي إذا لاح له فاستنكافه عن نقض حكمه شرُّ الجورين، فإن جُعِل ذلك إليه بالولاية فظاهر، وإن لم يُجْعَل إليه نقضُ أحكامه وجب عليه رفعُها لمن إليه النقضُ والإبرام.

• **«متطبب والله»**: قد يقف النظر هنا، ريثما يستبين أمرَ هاته الكلمة. فإنه يرى أبا الدرداء بعد أن نصح له سلمان بأن المتطبِّبَ لا يأمن أن يقع فيما يُدخله النارَ وقَبِلَ النصيحةَ منه، أخبر عن نفسه بأنه متطبِّب، فيتساءل: لماذا لم يترك هاته الخطة لطبيب؟ فيظن أن هاته كلمةُ تواضعٍ منه، ولكنه ما يقدم خطوته حتى يرى يمينَ أبي الدرداء على ذلك الذي يعين كلامه للحقيقة.

وقد كان أصحابُ رسول الله ﷺ اعتادوا من قدوتهم الأعظم العصمة، فصاروا على وجلٍ من اقتحام القضاء بين الناس مع انتفاء العصمة، ولذلك قال أبو بكر ﷺ: «أيُّ أرضٍ تُقِلُّني، وأيُّ سماءٍ تُظِلني، إن قلتُ في كتاب الله شيئًا من رأيي؟»[(١)]

فكذلك أبو الدرداء لَمَّا اعتبر بكلام سلمان، رأى أن التطبُّبَ لا يفارق غيرَ المعصوم، فقال: «متطبب والله». فينبغي أن يكون مرادُه تطببًا غير التطبب الذي أراده سلمان. وأحسب أنه أراد به عدمَ أمن المجتهدين من الخطأ في اجتهادهم، فهو لا يسلم من الوعيد إلا إذا بذل مقدارَ استطاعته مع مظنة المقدرة والتأهل من نفسه؛ لأن الخطأ لا ينافي العلم والنظر، ولا يُلامُ في ذلك إلا حيث يكون الخطأ في محل

(١) الطبري: **جامع البيان**، ج١، ص٧٢، وفيه: «إذا قلت في القرآن ما لا أعلم»، بدل: «إن قلتُ في كتاب الله شيئًا من رأيي.»

الوضوح والحياد عن الدليل إلى غيره، أو مع التقصير في تقصِّي النظر ومعرفة الحجج. فهو بإعادة النازلة يَستدرك ما عسى أن يُلِمَّ به من خطأ على غرة. ولو كان أبو الدرداء شاكًّا في كفاءته، لَمنعتْه عدالتُه من أن يليَ هذا الأمر.

وفي كلام أبي الدرداء ما يصدق قولَ رسول الله ﷺ فيه «إنه حكيم»، فقد دل على سعة صدره وترحابه بما يُسدى إليه من النصائح. وذلك آيةُ الكمال ومحبة الحق؛ لأن النفوس الكبيرة لا يهمها إلا المشيُ على الصواب أبدًا، فهي لا تحب أن تخالفه، ولذلك تبتهج بكل ما يجنبها الضلالَ عنه. أما النفوسُ المستضعفة والعقول السخيفة، فإنها تستنكف عن شعور الناس بحالها؛ إذ ليس لها ما تُقنع به نفسَها إلا المغالطة والتناسي، فهي لا تستطيع كمالاً من شعورها بالعجز عنه. فلذلك يكون ذكرُه لها تعبًا ونكدًا، بخلاف الأخرى فإنها إن لاح لها خطأٌ في بعض أعمالها تعزت بالصواب في بقيتها، فأنشد حالُها قولَ أبي الطيب:

ومَـنْ ذَا الَّـذِي تُـرْضَى سَـجَايَاهُ كُلُّهَـا ... كَفَـى الْمَـرءَ نُـبلاً أَنْ تُعَـدَّ مَعَايِبُـهْ[1]

قال الله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَـٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴿١٢٤﴾ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ﴾ [التوبة:١٢٤-١٢٥]. وفي ملازمة أبي الدرداء لهاته الكلمة إشعارٌ بتحفظه على النصيحة، حتى لقد اتخذ لفظَها شعارًا له لا يفارقه ذكرُه في كل قضية.

(١) هذا البيت لَمْ أجده في ديوان المتنبي بشروح البرقوقي والواحدي والعكبري وأبي العلاء المعري، ولا في بعض النشرات غير المحققة من الديوان. وقد ذكره أبو الهلال العسكري في ديوان المعاني، ولم ينسبه لأحد. والراجح أنه لعلي بن الجهم (١٨٨-٢٤٩هـ)، وقد نسبه إليه أبو منصور الثعالبي: المنتحل، تحقيق أحمد أبي علي (الإسكندرية: المطبعة التجارية، ١٣١٦/ ١٩٠١)، ص١٠٠. وعنه نقله محقق ديوانه في تكملة الديوان. ديوان علي بن الجهم، تحقيق خليل مردم بك (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط٢، ١٤٠٠/ ١٩٨٠)، ص١١٨.

وكذلك حكماء الناس إذا اهتموا بأمر، ربما اتخذوا اسْمَه شعارًا لهم، حتى لقد كانت تُعرف أخلاقُ الرجل منهم في اختيار نقش خاتمه. وهذه سنةُ كلِّ قول، إنما يُعتَدُّ به إذا تبعه عمل. وبمقدار ذلك يكون النفعُ والتأثير، فأيُّما قولٍ أو علم لم يتبعه عملٌ فهو تبعاتٌ على صاحبه. ولهذا تعوَّذ رسولُ الله ﷺ من علم لا ينفع،(١) أي لا ينشأ عنه عمل. وقد كان من دعاءِ رسول الله ﷺ: «اللهم انفعني بما علمتني، وعلمني ما ينفعني، وزدنِي علمًا».(٢) والله أعلم.

---

(١) عن زيد بن أرقم. قال: «لا أقول لكم إلا كما كان رسول الله ﷺ يقول: كان يقول: «اللهم! إني أعوذ بك من العجز والكسل، والجبن والبخل، والهرم وعذاب القبر. اللهم! آت نفسي تقواها، وزكِّها أنت خير من زكاها، أنت وليها ومولاها. اللهم! إني أعوذ بك من علم لا ينفع، ومن قلب لا يخشع، ومن نفس لا تشبع، ومن دعوة لا يستجاب لها».» **صحيح مسلم**، «كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار»، الحديث٢٧٢٢، ص١٠٤٦؛ **سنن الترمذي**، «كتاب الدعوات»، الحديث٣٤٨٢، ص٧٩٩؛ **سُنَنُ أَبِي دَاوُد**، «كتاب الصلاة»، الحديث١٥٤٨، ص٢٥١؛ **سنن ابن ماجه**، «كتاب السنة – المقدمة»، الحديث٢٥٠، ص٣٨.

(٢) أخرج الترمذي عَن أَبِي هُرَيْرَةَ أن رَسُولَ الله ﷺ: «اللَّهُمَّ انفعني بما علَّمتني، وعلِّمني ما ينفعُنِي، وزدني علمًا، الحَمْدُ لله على كُلِّ حالٍ وأعوذُ بالله منْ حالِ أهلِ النَّارِ». قال الترمذي: «هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ من هَذَا الوَجْهِ.» **سنن الترمذي**، «كتاب الدعوات»، الحديث٣٥٩٩، ص٨٢١؛ **سنن ابن ماجه**، «كتاب السنة – المقدمة»، الحديث٢٥١، ص٣٨ (بدون: وأعوذُ بالله منْ حالِ أهلِ النَّارِ).

الأسانيد المريضة الرواية: «حديث طلب العلم فريضة»[(١)]

اشتهر في بعض الكتب وعلى ألسنة الناس حديثُ رسول الله ﷺ أنه قال: «طلب العلم فريضة»، وقد رُوِيَ من طرق كثيرة بروايات متنوعة. وقد طُلب مني بيانُ حالها، ومتابعةُ مواقعها في حلها وترحالها، فأجبتُ السؤالَ لأكون مِمَّنْ أُعْطِيَ الحكمة.[(٢)]

أقوال الحفاظ في رجال سنده:

قال ابنُ عدي في «الكامل» ومحمد بن طاهر المقدسي في «ذخيرة الحفاظ» ما ملخَّصُه أن روايتَه عن ابن مسعود هي من رواية عثمان الجمحي، وعثمان هذا مُنْكَرُ الحديث. وروايتُه عن ابن عمر من رواية موسى بن إبراهيم، وموسى مجهولٌ ضعيف. ومن رواية وهب [بن وهب، أبي البختري]، ووهب هذا كذاب. ومن رواية محمد بن عبدالملك الأنصاري، ومحمد هذا متروكُ الحديث. قال أحمد بن حنبل فيه: «إنه كان يضع الحديث.» وروايتُه عن جابر بن عبدالله من رواية محمد بن عبدالملك الأنصاري المذكور آنفاً. وروايتُه عن أنس بن مالك: من رواية حسان بن سياه، ومن رواية سليمان بن قَرْم، وهو أيضًا ضعيف، ومن رواية حفص بن سليمان

---

(١) لَم أتمكن من معرفة تاريخ نشر هذا المقال لأول مرة ولا المجلة التي نشر فيها، فاعتمدت في ضبطه على كتاب «تحقيقات وأنظار». وقد تبينت فيه كثيرًا من الأخطاء، وخاصة في ضبط أسماء الأعلام، وهو ما أنزه المصنف عن الوقوع في مثله، وإنما الراجح أنه تصحيفٌ من الناشر.

(٢) ههنا تضمينٌ من حديث عبدالله بن مسعود أن رسول الله ﷺ قال: «لا حسدَ إلا في اثنتين: رجل آتاه الله مالاً فسلطه على هَلَكَتِه في الحق، ورجل آتاه الله الحكمةَ فهو يقضي بها ويعلمها». **صحيح البخاري**، «كتاب العلم»، الحديث٧٣، ص١٧؛ «كتاب الزكاة»، الحديث١٤٠٩، ص٢٢٧؛ «كتاب الأحكام»، الحديث٧١٤١، ص١٢٢٩؛ «كتاب الاعتصام بالكتاب والسنَّة»، الحديث ٧٣١٧، ص١٢٥٩؛ **صحيح مسلم**، «كتاب صلاة المسافرين وقصرها»، الحديث٨١٦، ص٢٩٣.

الغاضري، وحفص متروك الحديث. ومن رواية طريف بن سليمان أبي عاتكة، وهو منكر الحديث. ومن رواية عبدالله بن خراش [بن حوشب]، وعبدالله هذا قال البخاري فيه: إنه مُنكَرُ الحديث. ومن رواية سليمان بن سلمة الخبائري عن بقية بن الوليد عن الأوزاعي، وهو مُنْكَرٌ من حديث الأوزاعي، ووقع فيه تخليطٌ لبقية بن الوليد. أقول: بقية بن الوليد متكلَّمٌ فيه، قاله ابن العربي في العارضة على سنن الترمذي في شرح حديث العرباض بن سارية من باب الأخذ بالسنة.(١) ومن رواية أحمد بن هارون [بن موسى بن هارون]، وأحمد هذا وضعه. ومن رواية زياد بن سحنون،(٢) وزياد متروكُ الحديث. ومن رواية [أبي سهل] حسام بن مصك [بن ظالم]، وحسام ضعيف. انتهى حاصل كلام ابن عدي في الكامل.(٣)

آراء الحفاظ في حالته:

أخرجه ابنُ عدي في كتابه المعدود للضعفاء، وحكم على جميع طرقه بالضعف. وقال السيوطي في الدرر المنتثرة: «وفي كلِّ طُرقه مقال.»(٤) وقال ابن

---

(١) ابن العربي: **عارضة الأحوذي**، ج٥/ ١٠، ص١٠٤. وحديث العرباض بن سارية الذي أشار إليه المصنف: «وعظنا رسول الله ﷺ يوما بعد صلاة الغداة موعظةً بليغة، ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب، فقال رجلٌ إن هذه موعظةُ مودِّع، فماذا تعهد إلينا يا رسول الله؟ قال: «أوصيكم بتقوى الله، والسمع والطاعة وإن عبد حبشي، فإنه مَنْ يعش منكم ير اختلافًا كثيرًا. وإياكم ومحدثات الأمور، فإنها ضلالة، فمن أدرك ذلك منكم فعليه بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ».» **سنن الترمذي**، «أبواب العلم»، الحديث٢٦٧٦، ص٦٢٩-٦٣٠. قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح.»

(٢) الصواب: زياد بن ميمون. انظر (الكامل) ٣/ ١٨٥، رقم (٦٨٦).

(٣) المقدسي: **ذخيرة الحفاظ**، ج٣، ص١٥٦٠-١٥٦٤. وانظر في الرواة المذكورين جميعًا وعلى التوالي: المقريزي: **مختصر الكامل**، ص٥٥١، ٧١٧، ٧٧١، ٦٦٢، ٢٨٠، ٣٦٠، ٢٨١، ٤٤٢، ٤٦٧، ٣٦٩، ٢٠١، ١١٣؛ الذهبي: **ديوان الضعفاء والمتروكين**، ج٢: ص١٤٨، ٣٨٤، ٤٣٧، ٣١٩، ج١: ص١٧٩، ٣٥٥، ٢١٤، ٤٠٥، ج٢: ص٣٢؛ ج١: ص٣٥٢، ١٢٣، ٣٧.

(٤) السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن أبو بكر: **الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة**، تحقيق محمد بن لطفي الصباغ (الرياض: عمادة شؤون المكتبات - جامعة الملك سعود، بدون تاريخ)، ص١٤١.

عبدالبر: رُوِيَ من وجوه كلُّها معلولة.[١] وقال إسحاق بن راهويه: إن في أسانيده مقالاً. وقال البزار في مسنده: «رُوِيَ عن أنس بأسانيد واهية.»[٢]

وقال السيوطي في الدرر عن المِزِّي (بكسر الميم، تلميذ النووي، ووقع في بعض نسخ الدرر المنتشرة المُزِني، وهو تحريف): «هذا الحديث رُوِيَ من طرق تبلغ مرتبة الحسن.»[٣] وقال المناوي في شرح الجامع الصغير: «أسانيدُه كلُّها ضعيفة، لكنها تقوى بكثرتها.»[٤] وقال السيوطي في الدرر: «وأخرجه ابن ماجة عن كثير بن شنظير [عن محمد بن سيرين عن أنس]، وكثير مختلَفٌ فيه، فالحديث حسن.»[٥]

(١) قال ابن عبدالبر: «هذا حديثٌ يُرْوَى عن أنس بن مالك، عن النبي ﷺ من وجوه كثيرة، كلُّها معلولة، لا حجةَ في شيء منها عند أهل العلم بالحديث من جهة الإسناد». القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر: **جامع بيان العلم وفضله**، تحقيق مسعد عبد الحميد السعدني (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧)، ص١٤.

(٢) وتمام كلام البزار: «وهذا الحديث إنما رواه عن كُثيِّر حفص بن سليمان -وحفص لين الحديث جدًّا- وكل ما يُروى عن أنس في طلب العلم فريضة فأسانيدها لينه كلها، وإنما ذكرنا هذا الحديث لنبين العلة فيه، وأنه قد رواه محمد عن أنس.» البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبدالخالق العتكي: **البحر الزخار** المعروف **بمسند البزار**، تحقيق جماعة من الباحثين (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط١، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥)، «مسند أنس»، الحديث٦٧٤٦، ج١٣، ص٢٤٠.

(٣) السيوطي: **الدرر المنتشرة**، ص١٤. وقال كذلك: «وقد حسن المِزِّي حديث «طلب العلم فريضة»، مع تصريح الحفاظ بتضعيفه.» السيوطي، جلال الدين: **تدريب الرواي في شرح تقريب النواوي**، تحقيق أبي قتيبة نظر محمد الفاريابي (بيروت: مؤسسة الريان، ط١، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥)، ص١٠٧. هذا ولَم أجد العبارةَ التي نقلها المصنف عن السيوطي منسوبةً للمزي في كتاب «تهذيب الكمال» خلال ترجمته لكثير بن شنظير. وقد قال المزي عند ذكر رواية كثير لحديث: «طلب العلم فريضة، وواضِعُ العلم عند غير أهله كمُقَلِّدِ الخنازيرِ الجواهرَ واللؤلؤَ والذهب» ما يأتي: «رواه ابن ماجه عن هشام بن عمار، فوافقناه فيه بعلو، وهذا جميع ما له عندهم.» المزي، جمال الدين أبو الحجاج يوسف: **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تحقيق بشار عواد معروف (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٣/ ١٩٩٢)، ج٢٤، ص١٢٤.

(٤) المناوي: **فيض القدير**، ج٤، ص٢٦٧-٢٦٩.

(٥) السيوطي: **الدرر المنتشرة**، ص١٤١.

الرأيُ فيه من جهة سنده أنه حديثٌ ضعيف، رَأَيْنا فيه من أوهى مراتب الضعف؛ لأن رواتَه بين متروكٍ وضعيفٍ ووضاع وكذاب ومنكر ومختلف فيه. وإذْ قد طعن الأئمةُ في جميع أسانيده، فلا يكتسب قوةً باختلافهم في كُثير بن شنظير، فقد قال ابن عدي في كامله: كُثير بن شِنظير ضعيف.(١) وقال في تهذيب الكمال عن النسائي: كُثَيِّر بن شنظير «ليس بالقوي.»(٢)

وإذا تعارض الجرْحُ والتعديل، فالجرح مقدَّم، كما قرره علماء الحديث والفقه والأصول. فإذا كان المجرِّح أكثرَ من المعدِّل أو تَساويا، فتقديمُ الجرح متفقٌ عليه، وإذا كان المجرِّحُ أقلَّ من المعدِّل ففيه خلاف.(٣)

والصحيحُ الذي عليه الجمهور من المحدثين والفقهاء والأصوليين تقديمُ الجرح، فعلى ما قررنا تسقط روايةُ كثير بن شنظير، فلا يكون الحديثُ حسنًا لأجلها، خلافًا للسيوطي. على أن رواية كثير بن شنظير هي بواسطة حفص بن سليمان عنه، وحفص بن سليمان متروكُ الحديث، قاله البخاري.(٤)

وإنما قلتُ إنه من أوهى مراتب الضعف، لِمَا قرره علماءُ أصول الحديث أن الشديدَ الضعف هو الذي لا يخلو طريقٌ من طرقه عن كذاب أو متَّهَم. وأما ما نقله

---

(١) هو كثير بن شنظير المازني البصري. اختلفت في شأنه الأقوال، فقال يحيى بن معين مرة: ثقة، وقال أخرى: ليس بشيء. وقال النسائي: ليس بالقوي. قال ابن عدي: «وليس في حديثه شيء من المنكر، وأرجو أن تكون مستقيمة.» المقريزي: **مختصر الكامل**، ص٦٣٩.

(٢) المزي: **تهذيب الكمال**، ج٢٤، ص١٢٤.

(٣) انظر في ذلك على سبيل المثال: البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت: **الكفاية في علم الدراية**، ص٩٩-١٠٠.

(٤) هو أبو عمر حفص بن سليمان الأسدي، الكوفي، المقرئ. وكذلك قال البخاري: «سكتوا عنه.» وقال ابن معين: «كان حفص بن سليمان وأبو بكر بن عياش أعلمَ الناس بقراءة عاصم، وكان حفص أقرأَ من أبي بكر، وكان أبو بكر صدوقًا، وكان حفص كذابًا.» المقريزي: **مختصر الكامل**، ص٢٨١. وقال الذهبي: «إمام في القراءة، وليس بشيء في الحديث.» **ديوان الضعفاء والمتروكين**، ج١، ص٢١٤.

السيوطي عن المزي من قوله: «إنه روي من طرق تبلغ مرتبةَ الحسن»، فلم ندر قرارَه بهذه الطريق، فلعله يعني بها طريقَ كثير بن شنظير، وقد علمت ما فيها. وعلى تسليم كون الخلاف في كُثَيِّر بن شِنْظير لا يسقطه إلى درك الجرح، فإن حقيقةَ الحديث الحسن لا تنطبق على مثله؛ إذ الحديثُ الحسن يُشترط فيه سلامةُ رجال سنده من الجرح، وإنما ينزل عن مرتبة الصحيح بقلة ضبط رجاله مع عدالتهم.

وبقي لنا قولُ المناوي: إن كثرةَ طرق هذا الحديث تقويه. فهذا كلامٌ نحتاج في رده إلى تطويل؛ لأن صدورَ أمثاله كثيرٌ من كلام بعض المنتقدين للحديث. وهو كلامٌ لا يُؤخذ على إطلاقه؛ لأن الضعيف أقسامٌ كثيرة تنتهي في الضعف إلى الموضوع، فإن الموضوع من الضعيف عند المحققين من المحدثين.[1]

فبنا أن ننظر إلى حالة الضعيف: فإن كان ضعيفًا قريبًا من الحسن -أعني قد نقص منه صفةٌ من صفات الحسن أو صفتان ليست إحداهما راجعةً إلى اتهام بعض رواته- فهو مقبولٌ في الجملة. فهذا إذا اعتضد بطرق أخرى متماثلة في الضعف بدون طعن في أحد رواته قد يكتسب قوةً ما، ولكنها قوةٌ لا تُخرجه عن رتبة الضعف، وإنما تُكسبه قوةً في الضعف. فهذا مشتبِهٌ على الضعفاء في علم الحديث، فيحسبون أن الضعيفَ من هذا النوع إذا اعتضد بمثله ارتقى إلى رتبة الحسن، وهو وهم وتخليط.

ألا ترى أن المُحدِّثين ذكروا في حديث: «مَنْ حفظ مِنْ أمتي أربعين حديثًا من أمر دينها بعثه الله يوم القيامة في زمرة العلماء»، أنه رُوِيَ عن جماعة من الصحابة:

---

(١) وقد عبر ابن الصلاح عن هذا المعنى بقوله: «اعلم أن الحديث الموضوعَ شرُّ الأحاديث الضعيفة، ولا تحل روايتُه لأحدٍ علم حاله في أي معنى إلا مقرونًا ببيان وضعه، بخلاف غيره من الأحاديث الضعيفة التي يُحتمل صدقُها في الباطن، حيث جاز روايتُها في الترغيب والترهيب.» الشهرزوري، أبو عمرو عثمان بن عبدالرحمن: **علوم الحديث**، تحقيق نورالدين عتر (دمشق: دار الفكر، ط٣، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢)، ص٩٨-٩٩. وبمثله، بل تبعًا له، عبر النووي في «التقريب». السيوطي: **تدريب الرواي**، ص٢٣٤.

علي بن أبي طالب وعبدالله بن مسعود ومعاذ بن جبل وأبي الدرداء وعبدالله بن عمرو وعبدالله بن عباس وأنس بن مالك وأبي هريرة وأبي سعيد الخدري، وأنه رُوِيَ من طرق كثيرة، وذكروا أن الحفاظَ اتفقوا على أنه حديثٌ ضعيف وإن كثرت طرقُه؛ لأن جميع طرقه ليس فيها طريقٌ [يخلو](١) من علة، قاله النووي وقاله ابن حجر.(٢) وهاهنا توجيهٌ كنتُ جعلته دستورًا في كيفية الاعتضاد بكثرة طرق الأخبار إذا تعددت طرقُها، وقررته في دروس الأصول.

وذلك أن الحديث الصحيح يغلب الظن بصدق نسبته إلى رسول الله نظرًا لحسن الظن برواته، وفيه احتمالٌ مرجوح جدًّا بأن يكون مكذوبًا عن رسول الله ﷺ.(٣) والحديثُ الحسن دونه في الظنِّ بصدق نسبته، وفيه احتمالٌ مرجوحٌ بأن يكون مكذوباً. والحديث الضعيف يستوي من [حيث](٤) ظنُّ احتمال عدم نسبته إلى رسول الله وظن احتمال صدق نسبته إليه.

---

(١) زيادة اقتضاها السياق.

(٢) قال النووي رحمه الله في مقدمة شرح الأربعين: «رُويت عن علي بن أبي طالب، وعبدالله بن مسعود، ومعاذ بن جبل، وأَبِي الدرداء، وابن عمر، وابن عباس، وأنس بن مالك، وأبي هريرة، وأبي سعيد الخدري، من طرق كثيرات، رواياتٌ متنوعات أن رسول الله ﷺ قال: «مَنْ حفظ على أمتي أربعين حديثًا من أمور دينها بعثه الله في زمرة العلماء»، وفي رواية: «بعثه الله فقيهًا عالمًا»، وفي رواية أبي الدرداء: «وكنت له يوم القيامة شافعًا وشهيدًا»، وفي رواية ابن مسعود: «قيل له: ادخل الجنة من أي أبواب الجنة شئت»، وفي رواية ابن عمر: «كتب في زمرة العلماء». واتفق الحفاظ على أنه حديثٌ ضعيف وإن كثرت طرقه.» ثم قال: «وقد اتفق العلماء على جواز العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال.» وقد ساق ابن حجر وابن الملقن أقوال العلماء في تضعيف هذا الحديث. الهيتمي الشافعي، شهاب الدين أحمد بن حجر: **الفتح المبين بشرح الأربعين**، تحقيق علاء الطوخي الطواف (دمشق: دار البيروتي، ط١، ١٤٢٧/ ٢٠٠٧)، ص٤٢-٤٦؛ ابن الملقن، أبو حفص عمر بن علي ابن أحمد سراج الدين الأنصاري: **المعين على تفهم الأربعين**، تحقيق عبدالعال مُسعد (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط١، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥)، ص٦١.

(٣) راجع في ذلك للمصنف: **حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح** (تونس: مطبعة النهضة، ١٣٤١)، ج٢، ص١٣٠-١٣١.

(٤) زيادة اقتضاها السياق، ويمكن الاستغناء عنها بحذف حرف «من» الوارد قبلها.

فإذا كثرت طرقُ الحديث الصحيح وطرق الحسن، فقد تأيد ظنُّ الصدق بظنونٍ مثله راجحة، فيصير الصحيحُ قريبًا من المتواتر، ويصير الحسن قريبًا من الصحيح. بخلاف الضعيف، فإن تكرُّرَ طرقِه الضعيفة يؤيد احتمالَيْه معًا، فيبقى كما هو لا يكتسب قوةً بتكرر الطرق. أما من جهة معناه، فهو يؤدي معنًى غيرَ منضبط يحتاج إلى التأويل.

وذلك لا يناسب الفصاحةَ النبوية؛ لأن التعريف في لفظة «العلم» المضاف إليه «طلب» لا يخلو أن يكون للعهد أو الاستغراق، ولا يجوز أن يكون للعهد إذ ليس في الشريعة علم معهود يتطرق إليه الذهن عند تعريفه بلام العهد. فتعين أن محمل التعريف للاستغراق، وهو إما استغراقٌ حقيقي أو عرفي. ولا يجوز أن يكون استغراقًا حقيقيًّا؛ لأنه يقتضي مطالبةَ كل مسلم بطلب جميع العلوم.

وهذا من التكليف بما لا يطاق، وهو منفِيٌّ عن دين الإسلام بحكم قوله تعالى: ﴿لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البقرة:٢٣٣]. فبقي أن يكون استغراقًا عُرفيًّا، أي كل علم من العلوم الشرعية. وهذا ظاهرُه باطل؛ إذ لا يجبُ على كل مسلم أن يطلب جميعَ العلوم الشرعية، بل تحصيلُها فرضُ كفاية يتوزَّعُه طائفةٌ من الأمة، كما اقتضته آية: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ﴾ [التوبة:١٢٢].

وإذا كان ظاهرُه غيرَ مراد قطعًا، لزم تأويلُه، ولا دليلَ على تأويلٍ معين، فيصير من المجمل الباقي على إجماله، وذلك لا يليق بمقام التشريع أن يُخاطَبَ المسلمون بشيءٍ واجبٍ عليهم غيرُ معيَّن مقدارُه.

وقد تأوله بعضُ العلماء بأن المراد به علمُ ما لا يسع المكلفَ جهلُه - من صلاته وطهارته وصيامه ونحو ذلك - بأن يحصل ما يمكنه تحصيلُه ويسأل عما لا يمكنه تحصيله عند نزوله به. ولا يخفى أنه تأويلٌ بعيد، إذ تحصيلُ قواعد الدين والسؤال عن جزئياتها عند نزولها لا يُسَمَّى طلبَ العلم في متعارف اللغة.

يدل لذلك ما وقع في جامع العتبية في سماع القرينَيْن أشهب وابن نافع من سؤال مالك عن طلب العلم: «أفريضة هو؟ فقال: لا والله، ما كلُّ الناس كان عالمًا،

وإن من الناس مَنْ أمرُه أن لا يطلبه. ثم قال من الغد: قد سُئلتُ أطلب العلم فريضة؟ قلت: أما على كل الناس فلا.» قال ابن رشد في البيان والتحصيل: «وقوله: إن من الناس من أمره أن لا يطلبه، يريد أن مِنَ الناس مَنْ هو قليلُ الفهم لا تتأتَّى له المعاني على وجوهها، وإذا سمع الشيْءَ حمله على خلاف معناه، ومَنْ كان بهذه الصفة فالحظُّ أن يترك الاشتغالَ بطلب العلم إلى ما سواه من ذكر الله سبحانه وقراءة القرآن والصلاة، فهو أعظم لأجره. وقوله من الغد: أما على كلِّ الناس فلا، يدل على أنه فريضةٌ على بعضهم، فهو عنده فريضةٌ على مَنْ كان فيه موضعَ الأمانة.»(١)

أقول: كلامُ الإمام من الغد بيانٌ لقوله قبله: «ما كلُّ الناس كان عالِمًا»، وكلامُه كلُّه مؤْذِنٌ بأن المرادَ بطلب العلم تحصيلُ المسائل وفهمُها وتنزيلُها، وذلك لا يلاقي تفسيرَ مَنْ فسَّر العلمَ بمعرفة قواعد الإسلام والسؤال عن جزئياتها.

تنبيه: قال السندي في شرح سنن ابن ماجة عن السخاوي: «ألْحَقَ بعضُ المنصفين بآخر هذا الحديث «ومسلمة»، وليس لها ذكرٌ في شيء من طرقه.»(٢)

[روايات الحديث]:

الرواية الأولى: «طلبُ العلم فريضة على كل مسلم»، رُوِيَ مرفوعًا عن أنس وابن عباس وابن عمر وابن مسعود وعلي وجابر بن عبدالله وأبي سعيد الخدري. قال السيوطي في جمع الجوامع وفي الجامع الصغير: أخرجه ابن عدي في كامله

---

(١) انظر كلام مالك وتعليق ابن رشد عليه في: **البيان والتحصيل**، «كتاب الجامع الثامن»، ج١٨، ص٤٢٥-٤٢٦.

(٢) السندي، أبو الحسن الحنفي: **سنن ابن ماجة بشرح السندي** وبحاشيته **تعليقات مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه** للبوصيري، تحقيق خليل مأمون شيحا (بيروت: دار المعرفة، ١٤١٦/ ١٩٩٦)، ج١، ص١٤٧. وانظر أصل هذا النقل في: السخاوي، شمس الدين محمد بن عبدالرحمن: **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**، صححه وعلق عليه عبدالله محمد الصديق (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦)، ص٣٢١.

الموضوع للضعفاء عن أنس، والبيهقي في شعب الإيمان عن أنس. وأخرجه الطبراني في الأوسط عن ابن عباس، والطبراني في الكبير عن ابن مسعود، والبيهقي في شعب الإيمان، والطبراني في الأوسط عن أبي سعيد الخدري، والخطيب البغدادي في التاريخ عن علي بن طالب، وتمّام في فوائده عن ابن عمر.[١]

الرواية الثانية: «طلب العلم فريضةٌ على كل مسلم، وواضِعُ العلم عند غير أهله كمُقَلِّدِ الخنازيرِ الجواهرَ واللؤلؤَ والذهب»، رواه ابن ماجة من طريق حفص ابن سليمان عن كُثَيِّر بن شِنظير عن أنس بن مالك.[٢] قال المناوي في شرح الجامع الصغير: «ضعَّفه الحافظ المنذري.»[٣] وقال محمد السندي في شرح سنن ابن ماجة: إنه حديث ضعيف «لضعف حفص بن سليمان.»[٤] وسئل عنه النووي فقال: هو ضعيف جداً.[٥]

وقال المِزّي -تلميذ النووي- والسيوطي: هو حسن لكثرة طرقه.[٦] أقول: يريد الجزء الأول من الحديث وهو الرواية المتقدمة. أما قوله: «وواضع العلم» إلى آخره، فلا يُعرف له طريقٌ غيرُ طريقِ حفص بن سليمان عن كثير بن شنظير. وقد

---

(١) البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: **الجامع لشعب الإيمان**، تحقيق عبدالعلي عبدالحميد حامد (الرياض: مكتبة الرشد، ط١، ١٤٢٣/ ٢٠٠٣)، الأحاديث١٥٤٥-١٥٤٧، ج٣، ص١٩٥-١٩٧؛ الخطيب البغدادي: **تاريخ مدينة السلام**، ج٢، ص٣٠٢؛ وكذلك رواه عن أنس (ج٥، ص٢٥٢ و٣٤٠؛ ج٨، ص٣٨٧؛ ج١٠، ص١٦١؛ ج١٢، ص١٠٥؛ ج١٣، ص٣٧٢)؛ الرازي، أبو القاسم تمام بن محمد: **الفوائد**، تحقيق حمدي بن عبدالمجيد السلفي (الرياض: مكتبة الرشد، ط٣، ١٤١٨/ ١٩٩٧)، الحديث٥١-٥٦، ج١، ص٣١-٣٣. وانظر في استيعاب طرقه المختلفة، السخاوي: **المقاصد الحسنة**، ص٣٢٠-٣٢١.

(٢) **سنن ابن ماجه**، «كتاب السنة - المقدمة»، الحديث٢٢٤، ص٣٤.

(٣) المناوي: **فيض القدير**، ج٤، ص٢٦٨.

(٤) **سنن ابن ماجة بشرح السندي**، ج١، ص١٤٧.

(٥) المرجع نفسه. ولفظة «جدًّا» ليست من كلام النووي، ولا هي من كلام السندي.

(٦) المرجع نفسه.

قدمنا في الكلام على الرواية الأولَى قولَهم في حفص بن سليمان: إنه متروك الحديث، وفي كثير بن شنظير: إنه مُختَلَفٌ في قبوله.

وأما ضعفُه من جهة المعنى، فجزؤه الأول تقدم الكلامُ عليه، وجزؤه الثاني مختلُّ المعنى، إذ المقصود منه التحذيرُ من وضع العلم عند غير أهله وتشنيعُ ذلك الوضع. ولا سبيلَ إلى معرفة أهلية طالب العلم لوضع العلم عنده حتى يُحذر منه، على أنه لا يلاقي صدرَ الحديث القاضي بأن طلبَ العلم فريضة على كل مسلم. فكأنَّ صدرَه يأمر بطلب العلم، وعجزه يأمر بإمساك العلم عَمَّنْ ليس له بأهل، فينفتح بابٌ عظيم لإمساك العلم بانفتاح باب النظر في أهلية الطالب وعدمها.

الرواية الثالثة: «طلب العلم فريضة على كل مسلم، وإنَّ طالبَ العلم ليستغفر له كلُّ شيءٍ حتى الحيتان في البحر». قال السيوطي في الجامعين: «رواه ابن عبدالبر في كتاب فضل العلم عن أنس.»[١] قال المناوي في شرح الجامع: «رُوِي عن أنس من وجوه كثيرة كلها معلولة [لا حجةَ في شيء منها].»[٢]

وضعفه من جهة المعنى في جزئه الأول تقدم الكلام عليه. أما قوله: «وإن طالب العلم ليستغفر له كل شيء» إلخ، فلا يشبه أن يكونَ من كلام النبوة لركاكاته، فإن أكثر البشر لا يستغفرون لطالب العلم، وأي معنى لاستغفار الحيوان والحيتان، وعهدنا أن الصالحين يستغفر لهم الملائكة؟ قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ وَمَنۡ حَوۡلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ وَيُؤۡمِنُونَ بِهِۦ وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَا وَسِعۡتَ كُلَّ شَيۡءٖ رَّحۡمَةٗ وَعِلۡمٗا فَٱغۡفِرۡ لِلَّذِينَ تَابُواْ وَٱتَّبَعُواْ سَبِيلَكَ﴾ [غافر:٧]، فلا تنزل درجةُ طالب العلم إلى أن يستغفر له الحيتان!

---

(١) ابن عبدالبر: **جامع بيان العلم وفضله**، الحديث ١٤، ص١٥.

(٢) المناوي: **فيض القدير**، ج٤، ص٢٦٨. وما بين الحاصرتين لم يورده المصنف.

الرواية الرابعة: «طلب العلم أفضلُ عند الله عز وجل من الصلاة والصيام والحج والجهاد في سبيل الله»، رواه الديلمي في مسند الفردوس عن ابن عباس.[(١)] قال المناوي في شرح الجامع: إسناده فيه وضاع.[(٢)] أما ضعف معناه، فإن الصلاة والصيام والحج منها واجبٌ هو المراد هنا لقرينة ذكرها مع الحج، وطلب العلم تطوع، والواجباتُ أفضلُ من التطوع إلا ثلاثة فضائل مستثناة هي من جنس واجباتها وهي: التوضؤ قبل دخول الوقت، وابتداء السلام، وإبراء المعسر، مع أن الواجبَ إنظارُه إلى ميسرة.

الرواية الخامسة: «طلبُ العلم ساعةً خيرٌ من قيام ليلة، وطلب العلم يومًا خيرٌ من صيام ثلاثة أشهر»، رواه الديلمي في مسند الفردوس، قال المناوي: بسند ضعيف.[(٣)]

الرواية السادسة: «اطلبوا العلم ولو بالصين، فإن طلب العلم فريضةٌ على كل مسلم»، رواه من طريق ابن عدي في الكامل، رواه ظريف بن سليمان أبو عاتكة عن أنس، وقال البخاري: طريف منكر الحديث.[(٤)] ورواه أحمد الجوباري بسنده إلى أبي هريرة، والجوباري كذاب،[(٥)] وقد سرق هذا الحديث من أبي عاتكة وركب له

---

(١) الديلمي الهمذاني، أبو شجاع شيرويه بن شهردار: **الفردوس بمأثور الخطاب**، تحقيق السعيد بن بسيوني زغلول (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٦/ ١٩٨٦)، الحديث٣٩١٩، ج٢، ص٤٣٨.

(٢) ولفظ المناوي: «وفيه محمد بن تميم السعدي، قال الذهبي في الضعفاء: قال ابن حبان: كان يضع الحديث، أكثر محمد بن كرام عنه الموضوعات.» **فيض القدير**، ج٤، ص٢٦٩.

(٣) قال المناوي: «ورواه عنه أيضًا (أي عن ابن عباس) أبو نعيم وعنه تلقاه الديلمي مصرحًا، فلو عزاه المصنف (يعني السيوطي) للأصل كان أولى. ثم إن فيه نهشل بن سعيد، قال الذهبي: قال ابن راهويه: كان كذابًا.» **فيض القدير**، ج٤، ص٢٦٩.

(٤) ويقال له أيضًا: طريف بن سلمان. قال ابن عدي بعد أن ذكر روايته للحديث موضوع البحث عن أنس: «وعامة ما يرويه عن أنس لا يتابعه عليه أحدٌ من الثقات.» المقريزي: **مختصر الكامل**، ص٤٤٢.

(٥) هو أحمد بن عبدالله الهروي، يعرف بالجوباري والجُوَيْباري -جوبار هراة- كما يعرف بـ«سَتُّوق». قال ابن عدي: «حدث بأحاديث عن جرير والفضل وغيرهما، وضعها عليهم. وكان يضع =

إسنادًا آخر إلى أبي هريرة.

قال السيوطي في اللآلئ المصنوعة عن ابن حبان: «هو باطل، لا أصلَ له»، وقال البيهقي في شعب الإيمان: «متنه مشهور، وإسناده ضعيف».[(١)]

الرواية السابعة: «طلب العلم فريضة، والله يحب إغاثة اللهفان»، رواه البيهقي في شعب الإيمان، وابن عبدالبر في كتاب العلم.[(٢)] قال المناوي في شرح الجامع: إسناده ضعيف.[(٣)]

الرواية الثامنة: «طلب العلم فريضة على كل مسلم، فكن أيها العبدُ عالِمًا أو متعلمًا، ولا خيرَ فيما بين ذلك»،[(٤)] قال في جمع الجوامع: رواه الديلمي عن علي ﷺ، يعني وهو ضعيفٌ لقول المؤلف في ديباجة كتابه: «إن كل ما عُزِيَ إلى الديلمي في مسند الفردوس فهو ضعيف، فيستغنَى بعزوه عن بيان ضعفه»،[(٥)] يعني ما انفرد به، فإن انفرادَه هو موجبُ العزو إليه.

= الحديث لابن كَرَّام على ما يريده، وكان ابنُ كرام يضعها في كتبه عنه ويسميه أحمد بن عبدالله الشيباني.» المقريزي: **مختصر الكامل**، ص١٠٤. وقال الذهبي: «دجال، مغير، وضع حديثًا كثيرًا، وهو في عصر البخاري.» **ديوان الضعفاء والمتروكين**، ج١، ص٣٠.

(١) السخاوي: **المقاصد الحسنة**، ص٣٢١.

(٢) البيهقي: **الجامع لشعب الإيمان**، الحديث١٥٤٤، ج٣، ص١٩٤-١٩٥؛ القرطبي: **جامع بيان العلم وفضله**، الحديث٢٠، ص١٦.

(٣) المناوي: **فيض القدير**، ج٤، ص٢٦٨.

(٤) الديلمي: **الفردوس بمأثور الخطاب**، الحديث٣٩٠٨، ج٢، ص٤٣٧.

(٥) جاء ذلك في سياق بيان السيوطي لمنهجه في تصنيف أحاديث الكتاب المذكور والرموز التي استخدمها في العزو إلى المصادر التي اعتمد عليها، حيث قال: «... وللعقيلي في الضعفاء (عق)، ولابن عدي في الكامل (عد)، وللخطيب (خط) فإن كان في تاريخه أطلقت وإلا بينته، ولابن عساكر في تاريخه (كر). وكل ما عُزي لهؤلاء الأربعة أو للحكيم الترمذي في نوادر الأصول أو الحاكم في تاريخه أو لابن الجارود أو الديلمي في مسند الفردوس، فهو ضعيف، فليُستغْنَ بالعزو إليها أو إلى بعضها عن بيان ضعفه.» السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن: **جامع الأحاديث: الجامع الصغير وزوائده والجامع الكبير** للسيوطي ومعها **الجامع الأزهر في حديث النبي الأنور** للمناوي، جمع وترتيب عباس أحمد صقر وأحمد عبدالجواد (بيروت: دار الفكر، ١٤١٤/ ١٩٩٤)، ج١، ص١٩.

التنبيه على أحاديث ضعيفة أو موضوعة رائجة على ألسنة الناس(١)

إن مِنْ أكبر ما أضَرَّ بالمسلمين في تصورهم معانِي الدين هو غرورُهم بما أُمْلِيَ عليهم من تهوين أمر العمل بشرائع الإسلام، ورضاهم بالاقتصار على فضيلة الإيمان والإسلام مع إهمال كثير من الأعمال، من قلب حقائق شرعية في أصول الدين أو في فروعه. وهذه الأحوال إنما جرها إليهم مروياتٌ ضعيفة، تكاثرت بين المسلمين بسبب تهاون بعض أهل الحديث بالأحاديث الضعيفة في فضائل الأعمال.

وقد أدخلت تلك الأحاديثُ الموضوعة الشائعة بين المسلمين والمجهولُ وهَنُها عند عامتهم وكثيرٍ من خاصتهم -المعرضين عن تمحيص أسانيد الأحاديث- أغلاطاً كثيرة، سرى مفعولُها في الناس فلم تخل بعضُ كتبهم من بعضها. فكان حقًّا على كلِّ مَنْ يتصدى لإصلاح حال المسلمين أن يُنَبِّهَ على تمحيص الآثار، لِمَا في التساهل في قبول وَاهِنِها من الأخطار التي لا يقدر المرءُ مقدارَ ما تفضي إليه. فمِنْ حقِّ المسلم الإعراضُ عنها، والاشتغالُ بالصحيح والحسن فهو أهونُ عليه. وها أنا أذكر طائفةً منها مرتَّبة على حروف المعجم، وسنقفِّيها في كل عدد بعدد من نوعها.

(١) **المجلة الزيتونية**، المجلد ١، الجزء ١٠، ربيع الثاني ١٣٥٦/ جوان (يونيو) ١٩٣٧ (ص٥٠١-٥٠٢).

١- «أنا مدينة العلم وعلي بابها»، حديث موضوع بجميع أسانيده على ما انفصل عليه المحققون من المحدثين، ولا عبرةَ بِمَنْ أخرجه اغترارًا بظاهر حال راويه. وقد وضعه أبو الصلت واشتهر به.(١)

٢- «أحبوا العرب لثلاث: لأني عربي، والقرآن عربي، ولسان أهل الجنة في الجنة عربي»، رواه الحاكم وصححه على عادته. وقال الأئمة: هو ضعيف.

٣- «إن الله خلق الخلق فاختار من الخلق بني آدم إلخ»، أخرجه ابن عدي في كتاب الضعفاء، وقال الأئمة: هو حديث ضعيف.

٤- «إذا ذلت العربُ ذل الإسلام»، رواه أبو يعلى في مسنده، قال العراقي في رسالته في فضل العرب: هو حديث صحيح. قال المناوي: وفيه ما فيه.

٥- «بُعثت لأتمم مكارمَ الأخلاق»، رواه الحاكم والبيهقي وهو ضعيف.

٦- «حب العرب إيمان، وبغضهم نفاق»، أخرجه الحاكم في المستدرك، وهو حديث ضعيف.

٧- «حبُّ العرب إيمان، وبُغضُهم كفر، فمن أحب العربَّ فقد أحبني، ومن أبغض العرب فقد أبغضني»، هو أشد ضعفًا من الذي قبله.

٨. «طلب العلم فريضة على كل مسلم» حديث ضعيف.

٩- «مَنْ كان يحسن أن يتكلم بالعربية فلا يتكلم بالعجمية؛ فإنه يورث النفاق»، رواه الحاكم في المستدرك قال: صحيح. وأنكره الذهبي.

١٠- «الصلاة [أن] تباءَسَ وتَمَسْكَنَ»، لا يُعرف أصله(٢).

---

(١) راجع بحث المصنف بشأنه في المقال السابق.

(٢) انظر سنن أبي داود (١٢٩٦)، وابن ماجه (١٣٢٥)، ومسند أحمد (١٧٥٢٣)، طبعة مؤسسة الرسالة، ولفظه عند أبي داود: «الصلاة مثنى مثنى. أن تَشَهَّدَ في كل ركعتين، وأن تباءَسَ وتمسكن...» وهو حديث إسناده ضعيف - الناشر.

١٢- «قدِّموا قريشًا ولا تقدموها، وتعلموا منها ولا تعالموها (أو لا تعلموها)، لولا أن تبطر قريش لأخبرتها ما لخيارها عند الله»، أخرجه جماعة بأسانيد كلها ضعيفة.

١٣- «يا جابر أوّل ما خلق الله نور نبيك»، حديث طويل، وهو حديثٌ منكر يتردد حالُه بين الضعيف والوضع.[1]

(١) انظر كلام المصنف عليه في مقال: «خلق النور المحمدي».

خلق النور المحمدي[(١)]

أحييكم تحيةً طيبة، وأدعو لكم بالتوفيق والتسديد،

قرأتُ في مجلة «هدى الإسلام» رغبتكم مني في بيان حال الحديث الذي رواه عبدالرزاق بسنده إلى جابر بن عبدالله ﷺ في أولية خلق النور النبوي. ولو لا سبقُ الخوض في هذا الحديث، لرأيت أجدرَ بأهل العلم من الأمة الإسلامية الاهتمامَ بتمحيص ما ينبني عليه عملٌ نجيح أو اعتقاد صحيح، وأن يوفروا زمانهم فيما هم إليه أحوج، فإن الزمان نفيس.

إن ما اشتمل عليه الكتاب والسنة من أخبار عالم الغيب إنما قُصد منه لفتُ العقول والقلوب إلى ما وراء المحسوس حتى يؤمنوا به مجملاً، ثم يُقبلوا على تعلم علم يرجونه مني درايةً وعملاً. ولكن للعلم سلطانًا على جميع الحقائق، فإذا ثارت المناقشاتُ وتولدت المباحثات، فليس للعلماء ملازمةُ السكوت، وعليهم أن يمدوا طلبةَ الحقائق بتحقيق يُنْعشُ ويقيت. وإن قدَر رسول الله ﷺ قدرٌ منيف، وهو في غُنيةٍ عن إمداده بحديث صحيح أو ضعيف. وإن الله خصَّ هذه الأمةَ بصحة الإسناد، وأغناها بمرعى السعدان عن مراعي القتاد.[(٢)] لذلك حق على علمائها إن عرض من

---

(١) هذا المقال جوابٌ عن استفسار موجَّه من أحد القراء إلى مجلة «هدى الإسلام». وقد اعتمدنا في ضبط نصه على كتاب «تحقيقات وأنظار»، ومن الراجح أنه نشر في المجلة نفسها، ولكن جامع الكتاب لَم يذكر العددَ الذي نشر فيه المقال ولا تاريخه.

(٢) يقال: «مرعًى ولا السعدان»، وهو مَثَلٌ يُضرَب للشيء يفضل على أقرانه. والسعدان: نبتٌ ذو شوك، وهو من أجود مراعي الإبل. والقتاد: نبتٌ له شوك كالإبر من الفصيلة القرنية، ومنه يستخرج أجود الصمغ. ومنه يضرب المثل: «من دونه خرطُ القتاد».

الآثار ما فيه مَغْمز أن يكشفوا عن حقيقته، فإن الكشفَ عن الحقائق أحمر.[(١)]

متن هذا الحديث:

قال صاحب المواهب اللدنية: «روى عبدالرزاق بسنده عن جابر بن عبدالله قال: قلت: يا رسول الله بأبي أنت وأمي! أخبرني عن أول شيء خلقه الله تعالى قبل الأشياء، قال: «يا جابر، إن الله تعالى قد خلق قبل الأشياء نورَ نبيك من نوره، فجعل ذلك النورَ يدور بالقدرة حيث شاء الله، ولم يكن في ذلك الوقت لوحٌ ولا قلم، ولا جنةٌ ولا نار، ولا ملكٌ ولا سماءٌ ولا أرض، ولا شمسٌ ولا قمر، ولا جِنِّيٌّ ولا إنس. فلما أراد الله أن يخلق الخلقَ قسم ذلك النورَ أربعةَ أجزاء، فخلق من الجزء الأول القلم، ومن الثاني اللوح، ومن الثالث العرش. ثم قسم الجزء الرابع أربعة أجزاء، فخلق من الأول حَمَلَةَ العرش، ومن الثاني الكرسيَّ، ومن الثالث باقي الملائكة. ثم قسم الجزء الرابع أربعة أجزاء، فخلق من الأول السموات، ومن الثاني الأرضين، ومن الثالث الجنة والنار. ثم قسم الرابع أربعة أجزاء، فخلق من الأول نور أبصار المؤمنين، ومن الثاني نور قلوبهم وهو المعرفة بالله، ومن الثالث نور أنسهم وهو التوحيد لا إله إلا الله محمد رسول الله»، الحديث انتهى كلام المواهب.[(٢)]

قال الزرقاني في شرحه: «لم يذكر الرابع من هذا الجزء، فليراجع من مصنف عبدالرزاق مع تمام الحديث، وقد رواه البيهقي ببعض مخالفة.»[(٣)]

---

(١) لم أتمكن من تحديد أصل هذا التعبير، ولا ما إذا كان مثلاً يضرب، ولعله تصحيف: أحق، والله أعلم.

(٢) القسطلاني، أحمد بن محمد: **المواهب اللدنية بالمنح المحمدية**، تحقيق مأمون بن محيي الدين الجنان (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٦/ ١٩٩٦)، ج١، ص٣٦-٣٧؛ الزرقاني، محمد عبدالباقي: **شرح العلامة الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية**، تحقيق محمد العزيز الخالدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧/ ١٩٩٦)، ج١، ص٨٩-٩١.

(٣) **شرح العلامة الزرقاني على المواهب اللدنية**، ج١، ص٩١. ومع اللهجة الواثقة التي أحال بها القسطلاني على مصنف عبدالرزاق وتابعه عليها شارحه الزرقاني، إلا أن حديث جابر هذا لا =

أقول: ذكر سليمان بن سَبُع السبتي في كتابه «شفاء الصدور»(١) هذا الحديث بدون إسناد بروايتين مختلفتين متقاربتين، هما من بين ما في المواهب مع مخالفة في ترتيب المخلوقات وفي تعيينها، ولا حاجةَ إلى التطويل بذكرها. فالظاهرُ أن الذي في «شفاء الصدور» هو روايةُ البيهقي.(٢) وفي رواية ابن سبع أن الجزء الرابع من الجزء الرابع ادخره الله تحت ساق العرش، فلما خلق آدم جعلَ ذلك النورَ فيه.

= وجودَ له فيه ولا في غيره من مصنفاته. قال محقق شرح الزرقاني على المواهب (ج١، ٨٩، الحاشية رقم١): «حديثُ جابر هذا -المنسوبُ إلى عبدالرزاق- موضوعٌ لا أصلَ له. وقد عزاه غيرُ واحدٍ إلى عبدالرزاق خطأً، فهو غيرُ موجودٍ في مصنفه ولا جامعه ولا تفسيره. ومن الذين نسبوه إلى عبدالرزاق ابن العربي الحاتمي [الصواب: ابن عربي، صاحب الفتوحات المكية وفصوص الحكم] في تلقيح الأفهام، والديار بكري في كتاب الخميس في تاريخ أنفس نفيس، والعجلوني في كشف الخفاء وفي الأوائل العجلونية. وقال السيوطي في الحاوي في الفتاوى ١/ ٣٢٥: أما حديثُ أولية النور المحمدي فلا يثبت. وقد حكم الشيخ عبدالله بن الصديق [الغماري] في رسالة: مرشد الحائر ببيان وضع حديث جابر، على هذا الحديث بالوضع. وقد سبقه إلى ذلك أخوه أحمد بن الصديق، فَلْيُتَنَبَّهْ إلى ذلك.» **قلتُ** [أنا محمد الطاهر الميساوي]: ولا يبعد أن يكون الشيخ ابن عاشور سابقًا لهما جميعًا في ذلك، فهو يكبرهما بأكثر من عشرين سنة على الأقل، وحينما تخرجا من الأزهر في أوائل الثلاثينيات من القرن العشرين كان هو شيخًا للزيتونة وكان قد مضى على ظهوره كاتبًا في قضايا الإصلاح ما يزيد على ثلاثة عقود.

(١) العنوان الكامل للكتاب هو «شفاء الصدور في أعلام نبوة الرسول»، أما المصنف فهو أبو الربيع سليمان بن سَبُع السبتي، العجميسي أو العجيسي، ويلقب بالخطيب. ولد بسبتة، وبها نشأ وتعلم؛ ولا نكاد نعرف عنه شيئًا غير ذلك، فلا ندري متى ولد، ولا متى توفِّي، كما لا نعرف أي شيء عن أسرته أو عن شيوخه أو تلاميذه. ولكن المؤكد أنه يكبر ابن مدينته القاضي عياض المتوفَّى سنة ٥٤٤هـ، فقد ذكره وكتابه الكتاني حيث قال عند ذكره لكتب السيرة والشمائل: «وكتاب الشفا بالتعريف بحقوق المصطفى... وفيه أحاديث ضعيفة وأخرى قيل فيها إنها موضوعة تبع فيها شفاء الصدور للخطيب أبي الربيع سليمان بن سُبع السبتي.» الكتاني، محمد بن جعفر: **الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة** (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، بدون تاريخ)، ص٧٩. هذا وقد أورد التليدي أن ابن سبع توفي سنة ٥٢٠هـ دون ذكر لمرجعه في ذلك. التليدي، محمد بن عبدالله: **تراث المغاربة في الحديث النبوي وعلومه** (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٤١٦/ ١٩٩٥)، ص١٩٧. ولا نعلم أن كتاب شفاء الصدور مطبوع.

(٢) لم أجده عند البيهقي، لا في السنن الكبرى، ولا في دلائل النبوة، ولا في معرفة السنن والآثار. ولم يتسن لي الاطلاعُ على كتاب شفاء الصدور للتحقق من الروايتين اللتين أشار إليهما المصنف.

مرتبة هذا الحديث من الصحة:

لا يُعرف هذا الحديثُ من غير رواية المواهب ورواية ابن سبع، وما ذكره الزرقاني منهما عن البيهقي. وقد صرح صاحبُ المواهب بأنه من رواية عبدالرزاق بسنده، ولم يذكر الذين رَوَوْه عن عبدالرزاق.

وعبدالرزاق هذا هو عبدالرزاق بن همام الصنعاني، المولود سنة ١٢٦هـ والمتوفَّى سنة ٢٢١هـ. وكان أحدَ أئمة الحديث، أخذ عن أئمة أهل السنة: عن مالك ومَعْمَر،[١] وابن جريج، وسفيان بن عيينة، وسفيان الثوري. وأخذ عنه أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وإسحاق بن راهويه. وأخرج له البخاري في الصحيح أحاديثَ كثيرة بواسطة إسحاق وغيره. فهو ثقةٌ إمام في معظم عمره، إلا أنه كان قد عميَ في آخر عمره، وانتحل التشيع. وحمله تشيعُه على أن يرويَ عن الضعفاء، مثل جعفر بن سليمان الضبعي الشيعي. فلذلك حذر الأئمةُ من الرواية عنه بعد ما عمي، وأحسب أن عماه نشأ عن عارض في دماغه، فأضعف ضبطَه.[٢]

---

(١) هو شيخ الإسلام الحافظ أبو عروة معمر بن راشد الأزدي، مولاهم البصري، نزيل اليمن. ولد سنة ٩٥ أو ٩٦ للهجرة، وشهد جنازةَ الحسن البصري. طلب العلم وهو حدث، وكان من أوعية العلم، حسن التصنيف، مع صدق وتحرٍّ، وورع ونبل. حدث عن قتادة، والزهري، وعمرو بن دينار، وهمام بن منبه، وأبي إسحاق السبيعي، ومحمد بن زياد القرشي، وعمار بن أبي عمار المكي، وعبدالله بن طاووس، ومطر الوراق، وعبدالله أخي الزهري، وأبي عثمان الجعد، وسماك بن الفضل، وإسماعيل بن أمية، وعبدالكريم الجزري، وعاصم الأحول، وثابت البناني، وعاصم بن أبي النجود، ويحيى بن أبي كثير، ومنصور بن المعتمر، وسليمان الأعمش، وزيد بن أسلم، وأيوب السختياني، وزياد بن علاقة، ومحمد بن المنكدر، وطبقتهم. وحدث عنه أيوب، وأبو إسحاق، وعمرو بن دينار، وطائفة من شيوخه، وسعيد بن أبي عروبة، والسفيانان (الثوري وابن عيينة)، وابن المبارك، ويزيد بن زريع، وغندر وابن علية، وعبدالأعلى بن عبدالأعلى، وهشام بن يوسف قاضي صنعاء، وأبو سفيان محمد بن حميد، ومروان بن معاوية، ورباح بن زيد، ومحمد بن عمر الواقدي، وعبد الرزاق بن همام ومحمد بن كثير الصنعانيان، ومحمد بن ثور، وغيرهم كثيرون.

(٢) الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، ج٩، ص٥٦٨-٥٦٩. وقد أورد الذهبي أقوال كثير من العلماء في عبدالرزاق لا تخلو من تعارض، فانظرها في ترجمته. (المرجع نفسه، ص٥٦٩-٥٧٩).

صنف عبدالرزاق كتابَ «المسند»، قال يحيى بن معين: «قال لي عبدالرزاق: اكتبْ عني حديثًا واحدًا من غير كتاب، فقلت: لا، ولا حرفًا.»(١) وأكثر الطبرانيُّ من الرواية عن عبدالرزاق. وقد روى عنه أحاديثَ في غير مسنده كثيرٌ من الضعفاء، مثل أبي جعفر،(٢) فكتب وهو ملموز بالكذب، وأبي الأزهر النيسابوري.(٣)

فهذا الحديثُ المرويُّ عن عبدالرزاق غيرُ معروف عند الحُفّاظ، إذ لم يروه أهلُ الصحيح، ولا أصحابُ السير المقبولة مثل ابن إسحاق والحلبي. ولم يروه عياض في «الشفاء»، مع ورود مناسبات كثيرة في الشفاء تناسب ذكرَ هذا الحديث لو كان مقبولاً عنده، منها تكلمه على قوله تعالى: ﴿ ۞ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِۦ ... ﴾ [النور:٣٥] عندما ذكر قول من جعل الضمير في قوله: «مَثَلُ نُورِهِ» عائدًا على النبي ﷺ.

ولم يذكره السيوطي في جمع الجوامع، لا في القسم المرتب على حروف المعجم، ولا في القسم المرتب على المسانيد، ومنها مسند جابر بن عبدالله الذي روى عنه

(١) ذكر ذلك الذهبي نقلاً عن عبدالله بن أحمد بن حنبل في المسند. **سير أعلام النبلاء**، ج٩، ص٥٦٧-٥٦٨.

(٢) لعله السويدي! محمد بن النوشجان، انظر: (تاريخ دمشق) ج٥٦، ص١٣٥، الترجمة رقم (٧٠٧٨)، (لسان الميزان)، ج٧، ص٥٥٤، رقم (٧٥١٢).

(٣) هو أبو الأزهر أحمد بن الأزهر بن منيع بن سليط، العبدي، النيسابوري، إمام، حافظ، ثبت، كان محدث خراسان في وقته. ولد بعد سنة ١٧٠هـ، رأى سفيان بن عُيَيْنَة، وليس معروفًا لِمَ لَمْ يسمع منه. سمع عبدالله بن نمير، وأسباط بن محمد، ومالك بن سعير، ويعقوب بن إبراهيم، ووهب بن جرير، وعبدالرزاق الصنعاني، ويعلى بن عبيد، وأنس بن عياض الليثي، وعبدالله بن ميمون القداح، ومحمد بن بشر، وخلقًا كثيرين سواهم بالحجاز واليمن والشام والكوفة والبصرة وخراسان. جمَع وصنَّف، وحدث عنه رفيقاه محمد بن رافع ومحمد بن يحيى، وسمع منه شيخه يحيى بن يحيى التميمي. وحدث عنه النسائي، وابن ماجه، وأبو حاتم الرازي، وأبو زرعة الرازي، وموسى بن هارون، وابن خزيمة، وخلق آخرون. وممن روى عنه الدارمي، والبخاري، ومسلم. توفِّيَ أبو الأزهر سنة ٢٦٣هـ.

عبدالرزاق هذا الحديث. ولم يذكره السيوطي في كتاب الخصائص،[١] مع أنه لو كان مقبولاً لكان من أوَّلِ الخصائص.

فإن كان عبدُالرزاق قد رواه حقيقة، فيكون قد رواه عن الضعفاء في آخر عمره، فلذا لا يوجد في مسند عبدالرزاق.[٢] وإن كان عبدالرزاق لم يروه، فقد كذبه عنه الضعفاء والمتساهلون ممن شملهم المقبول؛ إذ لم ينقله أحد. وكذلك رواية البيهقي، فإن البيهقي متساهلٌ في أحاديث دلائل النبوة وفضائل الأعمال. أما ما رُوِيَ في شفاء الصدور لابن سبع، فلا حاجةَ إلى التنبيه على أن كتابه يشتمل على المقبول والمردود.

فهذا الحديثُ مجهولُ السند، ومجردُ وجودِ عبدالرزاق في رُواته لا يكفي في توثيق سنده؛ إذ لا ندري مَنْ رواه عن عبدالرزاق ولا مَنْ رواه عنه عبدُالرزاق بينه وبين جابر. فهو لذلك غيرُ صحيح ولا حسَن، لعدم معرفة رواية مصدره [فضلاً عن][٣] أن يُعرف توفر شروط رجال الصحيح ورجال الحسن فيهم، فيتردد بين كونه ضعيفًا أو موضوعاً.

نقده من جهة اللفظ:

إن نظم الكلام في هذا الحديث نظمٌ ضعيف لا يناسب أن يكون لفظَ رسول الله ﷺ الذي هو أفصحُ العرب، يبدو ذلك جليًّا لِمَنْ كان له ذوقٌ في تراتيب منه.[٤] قال ابن الصلاح في أصول علم الحديث: «قد وُضِعت أحاديث طويلة، تشهد بوضعها ركاكةُ ألفاظها ومعانيها.»[٥]

---

(١) يعني «الخصائص النبوية الكبرى»، وهو كتاب في شمائل الرسول ﷺ.

(٢) ولا في مصنفاته الأخرى كما سبق أن ذكرنا!

(٣) زيادة اقتضاها السياق.

(٤) لم يتبين لي على نحو يُطمأن إليه الوجه في عبارة «في تراتيب منه»، وربما حصل تصحيف في الكلام. وانظر ما سيأتي في الوجه الخامس، فلعل فيه توضيح لهذه العبارة - الناشر.

(٥) وتمام كلامه: «وإنما يُعرف كونُ الحديث موضوعًا بإقرار واضعه أو ما يتنزل منزلة إقراره، وقد يفهمون الوضعَ من قرينة حال الراوي أو المروي، فقد وُضعت أحاديث طويلةٌ يشهد بوضعها =

وأقول: قد عد أئمةُ الأصول من مرجِّحات بعض الأحاديث على بعض أن يكون أحدُ الحديثين أحسنَ نسقًا، قالوا: لأن حسن النسق أنسبُ للفظ النبوة، فإن رسول الله أفصحُ العرب، فإضافةُ الأفصح إليه أنسبُ من ضده.(١)

الأول: قوله «فجعل ذلك النورَ يدور بالقدرة»، وهو حشو من الكلام. وهل تتحرك الأشياء كلها إلا بالقدرة؟ [الثاني: قوله] «ولم يكن في ذلك الوقت لوح ولا قلم ولا... ولا...» إلخ، وهو تطويل ثقيل ننزه البلاغة النبوية عنه، ويغني عنه أن يقال: «ولم يكن في ذلك الوقت شيء مخلوق.»

وجابر بن عبدالله لم يكن من الأغبياء حتى يُطوَّلَ له، لما به من خاصة أصحاب رسول الله وأهل العلم منهم، وهو ممن روى عن رسول الله علمًا كثيرًا، وأخذ عنه خلقٌ كثير.

نقده من جهة المعنى:

الوجه الأول: قال علماء أصول الحديث وأصول الفقه إن كلَّ خبر أَوْهَمَ معنىً باطلاً، ولم يقبل التأويل، فهو مكذوب. وتقدم أن ابن الصلاح قال: «قد وُضعت أحاديث طويلة تشهد بوضعها ركاكةُ ألفاظها ومعانيها.»

وهذا الحديث قد جمع طولَ اللفظ وركاكةَ المعنى مع قلة الجدوى. وعادةُ رسول الله ﷺ في الحديث في ذكر أمور الغيب الاختصارُ على محل العبرة وما يجب

= ركاكةُ ألفاظها ومعانيها.» الشهرزوري، أبو عمر عثمان بن عبدالرحمن ابن الصلاح: **علوم الحديث**، ص٩٩.

(١) واضحٌ أن في الكلام سقطًا عند هذا الموضع، لعله يتضمن تمهيدًا أو ذكرًا لمظاهر الركاكة في الحديث موضوع البحث. وبَيِّنٌ كذلك أن هناك سقطًا آخر بعد الفقرة التالية بدءًا من قوله: «الأول» حتى قوله: «خلق كثير»، إذ لم يتمَّ تفريعُ الكلام ببيان الوجه أو المظهر الثاني على الأقل لركاكة الحديث. ولعل الله يهيئ لنا الفرصةَ لتدارك هذا النقص في طبعة أخرى بفضل ناصح من ذرية المصنف أو تلاميذه يمد لنا يد العون.

الإيمانُ به فيما يرجع إلى الاعتقاد مع الإجمال والرمز؛ لأن الأشياء التي لا تُدرك بالكنه ولا يبلغ إليها فهمُ العقول لا فائدةَ في تفصيل الوصف فيها، وإنما ينبه القرآن أو السنة المؤمنين إلى أصل وجودها.

الوجه الثاني: أنه معارِضٌ لِمَا ثبت في الصحيح في سنن الترمذي ومسند أحمد وأبي داود -ليس داود الطيالسي- عن عبادة بن الصامت وعن أُبَيٍّ بن كعب أن رسول الله ﷺ قال: «أولُ ما خلق الله القلم».(١) فهذا الحديث هو الذي يُعوَّل عليه لصحته، وهو يعارض حديثَ عبدالرزاق المتكلَّم عنه؛ لأن معنى الجمع بين المتعارضَيْن أن يمكن التصديقُ بمعنى كلٍّ منهما. فإذا كان التصديقُ بمعنى أحدهما يلزم منه إبطالُ معنى الآخر، فليس ذلك من الجمع، بل يعود إلى الترجيح، أي ترجيح صدق أحدهما وإبطال الآخر.

---

(١) جزء من حديث طويل أخرجه الترمذي على النحو الآتي: «حَدَّثَنَا يحيى بنُ موسى، أخبرنا أبو داودَ الطَّيالسيُّ، أخبرنا عبدُ الواحدِ بنُ سُليمٍ، قال: قدمتُ مكَّةَ فلقيتُ عطاءَ بنَ أبي رباحٍ فقلتُ لهُ: يا أبا مُحَمَّدٍ إنَّ أهلَ البصرةِ يقولونَ في القَدَرِ. قال: يا بُنيَّ أتقرأُ القرآنَ؟ قلتُ نعم، قال: فاقرأْ الزُّخرُفَ، قال: فقرأتُ ﴿حمٓ ۝١ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝٢ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٣ وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ ۝٤﴾ [الزخرف:١-٤]. قال: أتدري ما أُمُّ الكتابِ؟ قلتُ اللهُ ورسولهُ أعلمُ، قال: فإنَّهُ كتابٌ كتبهُ اللهُ قبلَ أنْ يخلُقَ السَّماءَ وقبلَ أنْ يخلُقَ الأرض، فيهِ أنَّ فرعَونَ من أهلِ النَّارِ وفيهِ ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ ۝١﴾ [المسد:١]. قال عطاء: فلقيتُ الوليدَ بنَ عُبادةَ ابنِ الصَّامتِ صاحبَ رَسُولِ الله ﷺ فسألتهُ: ما كانتْ وصيَّةُ أبيكَ عندَ الموتِ؟ قال: دَعاني فقال: يا بُنيَّ اتَّقِ اللهَ، واعلمْ أنَّكَ لن تتَّقي اللهَ حتَّى تُؤمنَ بالله، وتُؤمنَ بالقدرِ كلِّهِ خيرِهِ وشرِّهِ، فإنْ مُتَّ على غيرِ هذا دخلتَ النَّار. إنِّي سمعتُ رَسُولَ الله ﷺ يقول: «إنَّ أوَّلَ ما خَلَقَ اللهُ القَلَمَ فقال: اكتُبْ. قال: ما أكتُبُ؟ قال: اكتبْ القَدَرَ ما كانَ وما هو كائنٌ إلى الأبدِ». قال الترمذي: «هذا حديثٌ غريبٌ من هذا الوجه.» **سنن الترمذي**، «كتاب القدر»، الحديث٢١٥٥، ص٥١٩-٥٢٠؛ البيهقي: **السنن الكبرى**، «كتاب السير»، الحديثان١٧٧٠٣-١٧٧٠٤، ج٩، ص٤-٥؛ «كتاب الشهادات»، الحديث٢٠٨٧٥، ج١٠، ص٣٤٤.

وهذان الحديثان قد عين كلٌّ منهما أولَ ما خلق الله تعالى من المخلوقات. ولفظ «أول» لفظٌ ظاهر الدلالة على معنى السبق الحقيقي، أي التقدم في الوجود على ما سواه. وأحد الحديثين عين لهذا السبق شيئًا غير الذي عينه الحديثُ الآخر، فثبت التعارضُ بينهما لا محالة.

وذكر صاحبُ «المواهب اللدنية» في الجمع بين الحديثين تأويلين. أحدهما حاصله أن يكون النور المحمدي هو أول المخلوقات على الحقيقة، ويكون القلم أول المخلوقات بالنسبة لما عدا النور المحمدي.[1] وهذا بعيد؛ لأن رسول الله ﷺ لما أراد أن يبين للناس أولَ المخلوقات ما كان يعوزه أن يذكر النور المحمدي ثم يُردفه بالقلم. التأويل الثاني أن المراد بأول المخلوقات في هذين الحديثين وفي أحاديث أخرى مروية بأسانيد بعضها صحيح وبعضها ضعيف تقتضي أن أول المخلوقات العرش أو الماء، هو أولية كل شيء مما ذكر بالنسبة إلى جنسه. وهذا الوجه فاسد لانعدام فائدة التفضيل فيه، ولأن من الأشياء التي أُثبِتت لها الأوليةُ ما ليس له أفراد، كالعرش والقلم، ومن الأشياء ما هو الجنس كله، كالماء.[2]

الوجه الثالث: أن حديث جابر جعل نورَ أبصار المؤمنين مخلوقًا من الجزء الرابع، مع أن أبصار المؤمنين ليست لها خصوصية في الإبصار على أبصار سائر الناس، وإنما تتفاوت الأبصار بالحدة والضعف بالخلقة، ولا أثر في ذلك لإيمان ولا كفر. ولذلك لجأ شارحُ المواهب إلى تفسير الأبصار بالبصائر،[3] ولكنه صنع اليد لا يساعد عليه لفظ الحديث. على أن قوله في الحديث: «ومن الثاني نور قلوبهم» يتأكد به ما حمله عليه شارحُ المواهب.

---

(١) شرح العلامة الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، ج١، ص٨٩-٩١.

(٢) انظر التأويلين المذكورين في المرجع نفسه، ص٩٢-٩٤.

(٣) المرجع نفسه، ص٩١.

الوجه الرابع: أن هذا الحديث يفيد معنىً فاسدًا؛ وذلك لأن قوله: «أول ما خلق الله نور نبيك» يظهر منه أن الإضافة حقيقية. فالمراد من النور هو الحقيقة المحمدية، أعني الذي سيكون فيما بعد روح محمد ﷺ حين خلق الأرواح والذي سجل في جسده الشريف حين تُنفَخ فيه الروحُ في طور تكوينه. وإذا كان ذلك، فتقسيمه بعد ذلك أجزاء وخلق مخلوقاتٍ في كل جزء من تلك الأجزاء يقتضي إما دخولَ النقصان على الحقيقة المحمدية بعد خلقها، وإما كون تلك المخلوقات أجزاء لها، فتصير الحقيقةُ المحمدية كلاًّ له أجزاء، وهذا معنى سخيف.

فإذا كانت الإضافةُ لأدنَى ملابسة، أي النور الذي منه نبيُّك، كان ذلك مقتضيًا أن القلم واللوح والعرش والملائكة والسموات والأرضين معتبرةٌ قبل الحقيقة المحمدية في التجزئة من ذلك النور؛ لأنها كُوِّنت من أجزاء قبل تكوين الحقيقة المحمدية من الجزء الأخير الذي وُضع في آدم عند خلقه. فيعود معنى الحديث على المقصود منه بالإبطال؛ فإن المقصودَ منه لقائله التعريفُ بفضل الحقيقة المحمدية في سبق الخلق.

الوجه الخامس: أن في هذا الحديث تخليطًا في ترتيب الأشياء المخلوقة من هذا النور؛ إذ بعضُها من الذوات مثل القلم، وبعضها من الأجناس مثل الملائكة، وبعضُها من المعاني مثل المعرفة بالله والتوحيد. وهذه المعانِي يتعلق الخلق بها تبعًا لِخلق محلها، ومَحَلُّها هو العقل، وليس في الحديث ذكرُ خلق العقل.

هذا ما لاح لِي في بيان حال هذا الحديث.

دفع إشكال في حديث نبوي: «سألتُ ربي...»[1]

سألني أحدُ أبنائي الأفاضل من شيوخ العلم بجامع الزيتونة عن تأويل قول رسول الله ﷺ: «سألتُ ربِّي أن لا يُسَلِّطَ على أمتي عدوًّا مِنْ سوى أنفسِهم»: هل هو حديثٌ صحيح أو لا؟ وكيف إذا ظهر صحيحًا يستقيمُ معناه؟

فإنا نرى ونسمع أن المسلمين قد تسلط عليهم غيرَ مرة أعداء من غيرهم، مثل ما حل بالمسلمين في بلاد الأندلس! وهل يستقيم أن نؤولَه بأن العدوَّ ما سُلِّط على الأمة في كل مرة إلا بمعونة خيانة من المسلمين أنفسهم وخذلان بعضهم بعضًا، فيكون ذلك التسليط في المعنى من أنفس المسلمين؟

فأجبته حين السؤال بما استحضرنِي بما يدفع الإشكال، وذلك بعضُ ما يشتمل عليه هذا المقال، ثم بدا لي أن أزيده بيانًا وتحقيقًا، ليكون فهمُ هذا الحديث فهماً وثيقاً.

سند هذا الحديث:

هو حديثٌ صحيح، رواه مسلم وغيره. واللفظ الصحيح هو ما في مسلم عن ثوبان مولَى رسول الله ﷺ قال، قال رسول الله: «إن الله زوى لِيَ الأرضَ فرأيتُ مشارقَها ومغاربَها، وإن أمتي سيبلغ ملكُها ما زوى لي منها. وأُعْطِيتُ (وفي رواية: وأعطاني) الكنزين الأحمر والأبيض (يعني الذهب والفضة، قيل أراد الشام والعراق). وإنِّي سألتُ ربِّي لأمتي أن لا يُهلكَها بسنة عامة، وأن لا يسلط عليهم

(١) **المجلة الزيتونية**، المجلد ٢، الجزء ٨/٩، ربيع الأول والثاني ١٣٥٧/ مايو ويونيو ١٩٣٨ (ص٣٥٨-٣٦١).

عدوًّا من سوى أنفسهم فيستبيح بيضتَهم، وإن ربِّي قال: يا محمد! إنِّي إذا قضيتُ قضاءً فإنه لا يرد، وإنِّي أعطيتُك لأمتك أن لا أهلكَهم بسنة عامة، وأن لا أُسَلِّطَ عليهم عدوًّا من سوى أنفسهم فيستبيح بيضتَهم، ولو اجتمع عليهم مَنْ بأقطارها (أو قال: من بين أقطارها)، حتى يكون بعضُهم يهلك بعضًا، ويسبي بعضهم بعضًا».

ورواه أبو داود والترمذي وأحمد بن حنبل وابن ماجة وابن حبان عن ثوبان بأطول من هذا يزيد بعضهم على بعض.[(١)]

[معنى الحديث] :

وهذا الحديث مع إشكاله لَم يتناوله شراحُ الحديث - عياض والنووي والأبي من شراح مسلم، وابن العربي في شرح الترمذي، والخطابي في شرح كتاب أبي داود - بما يستحقه من البيان، بل تراهم أعرضوا عن بيان المراد منه، وموافقته لما ظهر من الحوادث. وقصدنا الاقتصارُ على محل الإشكال من رواية مسلم.

ومعناه الذي أرى أن هذا الحديث مسوق للبشارة والتحذير معًا، وأنه جاء على سنن البلاغة النبوية بإيجاز بديع، وأنه يدل على أن رسولَ الله ﷺ دعا ربَّه دعوةً استجيبت له، فأراد إدخالَ السرور بها على أمته ليعلموا كرامتَهم على الله ويزدادوا معرفةً بقدر رسولهم.

---

(١) ورواية مسلم عن ثوبان هي: «إن الله زوى لِيَ الأرض، فرأيت مشارقَها ومغاربها. وإن أمتي سيبلغ ملكُها ما زُوِيَ لِي منها. وأُعطيت الكنزين: الأحمر والأبيض. وإني سألتُ ربِّي لأمتي أن لا يهلكَها بِسَنَةٍ عامة، وأن لا يُسَلِّط عليهم عدوًّا من سوى أنفسهم، فيستبيح بيضتَهم. وإن ربي قال: يا محمدُ، إنِّي إذا قضيتُ قضاءً فإنه لا يُرد، وإنِّي أعطيتك لأمتك أن لا أُهلكَهم بسنة عامة، وأن لا أسلط عليهم عدوًّا من سوى أنفسهم، يستبيح بيضتهم ولو اجتمع عليهم مَنْ بأقطارها -أو قال: مَنْ بَيْنَ أقطارها- حتى يكون بعضُهم يهلك بعضًا، ويسبي بعضُهم بعضا». **صحيح مسلم**، «كتاب الفتن وأشراط الساعة»، الحديث ٢٨٨٩، ص١١٠٦-١١٠٧. **سنن أبي داود**، «كتاب الفتن والملاحم»، الحديث٤٢٥٢، ص٦٦٦؛ **سنن الترمذي**، «كتاب الفتن»، الحديث٢١٧٦، ص٥٢٤-٥٢٥؛ **سنن ابن ماجة**، «أبواب الفتن»، الحديث٣٩٥٢، ص٥٦٧.

وقد دل على أن الدعوةَ مستجابةٌ قولُه في آخر الحديث، فيما يرويه عن ربه: «وإني أعطيتك لأمتك أن لا أسلط عليهم عدواً» إلخ، وفيه تحذير مما يخشى وقوعه بين المسلمين من التقاتل. وله نظائرُ في التحذير كثيرة، منها قولُه ﷺ: «فلا ترجعوا بعدي كفارًا يضرب بعضُكم رقابَ بعض».

والتسلطُ في كلام العرب هو الغلب، قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَـٰتَلُوكُمْ﴾ [النساء:٩٠]. واشتقاقُه من السلاطة، وهي الشدة، يقال: فلان سليط اللسان، أي: خبيث القول، ومنه اشتقت السلطة والسلطان.

وقد أُريد بالتسليط هنا الشدة، وهو تسليطُ الإهلاك والاستئصال، بدليل مجيء فاء التسبب الجعلي عقبه في قوله: «فيستبيح بيضتَهم»، فيعود الكلام إلى معنى: «وأن لا يستبيح عدوُّهم بيضتَهم».

والنكتةُ في ابتداء الدعاء بنفي التسليط ثم تعقيبه بنفي الاستجابة هي التأدُّب بإسناد الفعل المطلوب إلى الله تعالى، وأن العدوَّ إذا لم يسلطه اللهُ لا يستطيع استباحةَ بيضة المسلمين. والسين والتاء في الاستباحة للصيرورة، مثل قولهم: استقام الأمر، أي: صار قيمًا، فالمعنى: فتصير بيضةُ المسلمين مباحةً لهذا العدو المسلط، والإباحة في الأصل المكنة، قال الشاعر:

أَبَحْنَا حَيَّهُمْ قَتْلاً وَأَسْرًا ... خَلاَ الشَّمْطَاءِ وَالطِّفْلِ الصَّغِيرِ[1]

(١) هذا ثاني بيتين استشهد بهما ابن عقيل في باب الاستثناء، وأولهما:

تَرَكْنَا فِي الحَضِيضِ بَنَاتِ عُوجٍ ... عَوَاكِفَ قَدْ خَضَعْنَ إِلَى النُّسُورِ

وقد ذكر محققه أن هذين البيتين من الأبيات التي لم يقف «على نسبتها إلى قائل معين»، وقد اجتهد صاحب هذه الحاشية في ذلك ولكن بدون طائل. شرح ابن عقيل، ج٢، ص٢٣٦. (وفيه: «عدا» بدل «خلا»).

وضدُّها الحُرْمة وهي المنع، ومنه وصف البلد الحرام. ومعنى صيرورة البيضة مباحةً أن لا يبقى لها من القوة والعزة ما يمنع العدوَّ من تناولها والتمكن منها، والبيضة هنا الجامعة. وأصلُ البيضة لأمة الحرب التي تُلبس على الرأس لتقيه ضربَ السيوف، مثل المغفر، ثم أُطلِقت على العزة مجازًا مرسلاً؛ لأنها سببُ العزة في الحرب للابسها أن يكون آمنًا من إتلاف نفسه. ثم أُطلقت على الأمر الذي تجتمع عليه الأمة، وبه قوامُها وبقاؤها. ومن ذلك قولُ العلماء: من شرط الخليفة أن يكون قادرًا على حماية البيضة.

والجامعةُ في اعتبار الإسلام هي جامعة الدين، فلا التفاتَ إلى القبائل والأحياء، ولا إلى الأوطان والأمم. ولكن الجامعةَ الإسلامية لَـمَّا كانت حاصلةً في جماعة المسلمين.، وكانت جماعةُ المسلمين لا غِنًى لها عن الاستقرار في مكان، فوطنُ الإسلام وبلاد الإسلام هو الأرض التي يقطنها طوائفُ من المسلمين.

فالتأم من معنى الكلام: أن الرسول ﷺ سأل الله أن لا يسلط العدوَّ على الأمة تسليطًا يتمزق به إهابُ الجامعة الإسلامية. فليس الـمُرادُ أن لا يسلط العدُوَّ على بعض المسلمين في بعض الأقطار أو في بعض الأيام؛ لأن سنة الله في هذا الكون أن الدنيا دولٌ والحرب سجال، وأن الأمور موكولةٌ إلى أسبابها وعوارضها، فقد هُزِم المسلمون في زمن رسول الله ﷺ في بعض الوقائع، كما قال تعالى: ﴿هُنَالِكَ ٱبْتُلِيَ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا۟ زِلْزَالًا شَدِيدًا ﴿١١﴾﴾ [الأحزاب:١١].

وإنما المراد أن لا يسلِّطَ عدوًّا على جميع الأمة فيستأصلها، بقرينة قوله قبله: «أن لا يهلكهم بسنة عامة»؛ أي بقحط يعم جميعَ بلاد الإسلام حتى يستأصلهم. فلا يمنع ذلك من حصول قحطٍ في بعض الجهات يُهلك طوائفَ من الناس، فقد كان قحطُ عامِ الرمادة في خلافة عمر رضي الله عنه، وكان غيرُه بعده. ونظيرُ هذا أنَّ رسول الله ﷺ سأل ربه غيرَ مرة دعواتٍ مرجعُها إلى حماية هذه الأمة من أسباب الاستئصال. فقد أمن الله أمةَ محمد ﷺ من الخسف، ومن الهلاك بالريح، ونحو ذلك مما أُهلكت به

الأممُ البائدة. وفي حديث البخاري أن رسول الله ﷺ قال: «سألت ربي أن لا يهلك أمتي بعذاب من فوقهم أو من تحت أرجلهم، فاستجاب لِي. وسألته: أن لا يلبسهم شيعًا ويذيق بعضَهم بأسَ بعض، فلم يستجبْ لِي».[(١)]

وفي الصحيح أنه لَمَّا نزل قولُه تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ﴾ [الأنعام:٦٥]، قال رسول الله ﷺ: «أعوذ بوجهك»، قال: ﴿أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾. قال: «أعوذ بوجهك». ﴿أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ﴾، قال رسول الله ﷺ: «هذا أهون، أو هذا أيسر».[(٢)] فالرسول ﷺ حريصٌ على أن لا يصيب الأمةَ شيءٌ يستأصلها؛ لأن ذلك يقطع أعظمَ شيء عند الرسول وهو توحيدُ الله وعبادته. ألا ترى قوله يوم بدر وهو في العريش: «اللهم إن تهلك هذه العصابة لا تعبد في الأرض»؟

وذلك أن الأمم الماضية أصابهم الاستئصالُ بأنواع المهلكات، من نحو الغرق لقوم نوح، والريح لعاد، والخسف لأهل سدوم، والصاعقة لثمود، وسيل العرِم لسبأ، والصيحة لمدين، فباد جمعهم وهلكوا، والاستئصال بالسيف لبني إسرائيل

(١) لَمْ أجده في صحيح البخاري، لا بهذا اللفظ ولا بغيره، وليس موجودًا به عند غيره، وقد سبق في معنى ما ذكره المصنف ما جاء في حديث ثوبان. والأقرب إلى ما ساقه المصنف هو ما رواه مسلم قال: «حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا عبدالله بن نمير، وحدثنا ابن نمير (واللفظ له)، حدثنا أبي، حدثنا عثمان بن حكيم، أخبرني عامر بن سعد عن أبيه، أن رسول الله ﷺ أقبل ذات يوم من العالية، حتى إذا مر بمسجد بني معاوية، دخل فركع فيه ركعتين، وصلينا معه، ودعا ربه طويلاً. ثم انصرف إلينا، فقال ﷺ: «سألت ربي ثلاثًا، فأعطاني ثنتين ومنعني واحدة: سألت ربي أن لا يهلك أمتي بالسنة فأعطانيها، وسألته أن لا يهلك أمتي بالغرق فأعطانيها، وسألته أن لا يجعل بأسهم بينهم فمنعنيها».» **صحيح مسلم**، «كتاب الفتن وأشراط الساعة»، الحديث ٢٨٩٠، ص١١٠٧. وقريب منه ما أخرجه الترمذي: **سنن الترمذي**، «كتاب الفتن»، الحديث ٢١٧٥، ص٥٢٤.

(٢) **صحيح البخاري**، «كتاب التفسير»، الحديث ٤٦٢٨، ص٧٩٢؛ وكذلك «كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة»، الحديث ٧٣١٣، ص١٢٥٩ و«كتاب التوحيد»، الحديث ٧٤٠٦، ص١٢٧٤.

على أيدي السريان في مدة بختنصر[١] ثم أيدي الرومان في زمن طيطس،[٢] حتى استبيحت بيضتُهم وزالت جامعتُهم إلى اليوم.

والمُرادُ بالعدو المعادي، أي المخالف الحَنِق، وهو هنا عدوُّ الدين، بقرينة مقابلته بمجموع الأمة الإسلامية. وقوله: «من سوى أنسهم»، أي من غير قومهم؛ لأن الأنفس في مثل هذا المقام يُراد به الصميم. والقوم: المراد هنا القومية الدينية لا القبيلية،[٣] فيجوز أن لا يكون هذا الوصفُ لقوله: «عدوًّا» وصفًا كاشفًا؛ إذ العدو لا يكون إلا من غير القوم، أي عدوًّا من غير المسلمين. وحينئذ فليس فيه ما يقتضي أن يسلط على المسلمين عدوًّا منهم يستاصلهم.

ويجوز أن يكون وصفًا مقيِّدًا لقوله عدوًّا معاديًا من أنفسهم، فيكون المعنى على تأويل: عدوًّا لبقيتهم أي فريق من المسلمين يكون عدوًّا لبقيتهم. فيكون رسول الله ﷺ دعا الله دعوةً لاحظَ فيها حقَّ الأدب مع الله؛ لأن سنة الله في خلقه أن لا تسلم أمةٌ من عدو يناوئها. فسأل الله أن يسلمها من عدو شديد العداوة يستأصلها ويهينها؛

---

(١) بختنصر أو بختنصر، هو نبوخذ نصر بن نبوبلا نصر بختنصر نبوخذ نصر الكلداني ملك بابل ما بين سنتي ٦٠٥ و٥٦٣ قبل ميلاد المسيح، ويعرف في اللغات الأوروبية بـ Nebuchadnezzar. اشتهر بإنجازاته العمرانية في مدينة بابل بصورة خاصة وباقي مدن العراق بصورة عامة، وإن ما يشاهده الزائر في مدينة بابل هو بالأساس من نشاطاته العمرانية. وقد بنى الجنائن المعلقة في مدينة بابل لزوجته التي كانت تحن إلى موطنها الجبلي، وقد عُد ذلك من عجائب الدنيا السبعة. قاد الجيوش البابلية في معارك حاسمة ضد الجيوش المصرية وهزمها سنتي ٦٠٩ و٦٠٥ قبل الميلاد، عندما كان وليًّا للعهد. وهو الذي قضى على مملكة يهوذا في حملتين خلال المدة ٥٩٧-٥٨٧ قبل الميلاد، وأسر ملكها وسبا عددًا كبيرًا من سكانها إلى باب، وهو ما يعرف في تاريخ اليهود بالسبي البابلي. وقد حفل كتاب أرميا من العهد القديم بمقاطع كثيرة في التحذير منه.

(٢) هو طيطس فلافيوس سابينوس فاسباسيانوس Titus Flavius Sabinus Vespasianus، عاش بين سنتي ٤٠ و٨١ ميلادية. أحد الأباطرة الرومان، كان يشبه نيرون في شدته وقسوته. كان ذكيًّا، محنكًا داهية، وكان محاربًا ماهراً. استولَى على القدس عام سبعين للميلاد، وقام بتخريبها وإحراقها بكل مبانيها، كما أعمل جنودُه السلاحَ في سكانها تنكيلاً وتقتيلا.

(٣) نسبة إلى القبيلة، والأولَى أن يقال القبلية.

لأن غلبة العدو التام العداوة غلبةٌ مشتملة على إهانة بخلاف غلبة العدو الذي له بالمغلوب صلة واقتراب، فإنها لا تخلو من رحمة وتجنب للإهانة، كما قال البحتري:

وَفُرْسَانُ هَيْجَاءُ تَجِيشُ صُدُورُها بِأَحْقَادٍ حَتَّى تَضِيقَ دُرُوعُهَا
وَتُقتُلُ مِنْ وَتْرٍ أعزَّ نُفُوسِهَا عَلَيْهَا بِأَيْدٍ مَا تَكَادُ تُطِيعُهَا
إِذَا احْتَرَبَتْ يومًا فَفَاضَتْ دِمَاؤُهَا تَذَكَّرَتِ القُرْبَى فَفَاضَتْ دُمُوعُهَا(١)

وكما قال الحماسيُّ لَمَّا أراد القودَ من أخيه حين قتل ابنه، ثم ألقى السيفَ من يده وقال:

أَقُولُ لِلنَّفْسِ تَأْسَاءً وَتَعْزِيَةً إِحْدَى يَدَيَّ أَصَابَتْنِي وَلَمْ تُرِدِ
كِلَاهُمَا خَلَفٌ مِنْ فَقْدِ صَاحِبِهِ هَذَا أَخِي حِينَ أَدْعُوهُ وَذَا وَلَدِي(٢)

وعليه فليس المُرادُ من تسليط العدوِّ الذي هو من أنفس الأمة تسليطَ الاستئصال؛ لأن ذلك غيرُ متوهَّمٍ في العرف أن يصدر من متسلط من أنفس القوم. ويدل لذلك قولُه في آخر الحديث: «حتى يكونَ بعضُهم يهلك بعضًا، ويسبي بعضُهم بعضاً».

والحديث على هذا البيان لا ينافيه شيءٌ مما حدث من أحوال المسلمين في التاريخ. فقد تسلط العدوُّ على طوائف من المسلمين غير مرة، بعضُها كان تسلطًا معتادًا كالحروب الصليبية، وبعضُها كان فوق المعتاد كتسليط التتر والمغول على

(١) من قصيدة قالها الشاعر في مدح الخليفة العباسي المتوكل على الله. **ديوان البحتري** (القسطنطينية: مطبعة الجوائب، ط١، ١٣٠٠هـ)، ج١، ص٣. والوَتْرُ والوِتْر: الظلم، والموتور: الذي قُتل له قتيل فلم يدرك بدمه.

(٢) هذا الشعر نسبه أبو تمام وابن داود إلى أعرابيٍّ، ولم يسمياه. المرزوقي: **شرح ديوان الحماسة**، ج١، ص٢٠٧ (الحماسية رقم ٤٦)؛ الأصبهاني، أبو بكر محمد بن داود: **الزهرة**، تحقيق إبراهيم السامرائي ونوري حمودي القيسي (الزرقاء/ الأردن: مكتبة المنار، ط٢، ١٩٨٥)، ج٢، ص٥٥٠. وهناك اختلافٌ في بعض الألفاظ بين الروايتين.

المسلمين في المشرق سنين طويلة أهلكت الحرث والنسل إلى أن اعتنقوا الإسلام وصاروا إخوةً لِمَنْ كانوا أعداءَهم. وكتسلط القرامطة على بلاد العرب، وتسلط النصارى على المسلمين في مصر والشام أواخر القرن السادس وأوائل السابع، وتسلط الجلالقة على المسلمين في المغرب ببلاد الأندلس حتى انجلى عنها المسلمون وأصبحت أرضَ كفر، ولكن المسلمين الذين كانوا بها حلُّوا في ديار أخرى وانضموا إلى جامعتهم فلم يكن ذلك استئصالاً لهم، بله أن يكون استئصالاً لسائر الأمة وتمزيقٌ لجامعتها وسلطانها.

وقد اقتتلت فرقُ المسلمين غير مرة قتالاً معتادًا أو أشدَّ من المعتاد، وحسبك منه قتالُ الخوارج الذي دام سنين طويلة، ولم يفض إلى تفانيهم واستئصال بعضهم بعضاً. وعلى هذا [يكون][1] قولُه في حكاية جواب الله تعالى: «حتى يكون بعضهم يهلك بعضًا ويسبي بعضهم بعضًا» غايةً لانتفاء تسليط بعضهم على بعض ليست من جنس تسليط العدو عليهم، وشرط المعطوف بحتى أن يكون بعضًا من المعطوف عليه.

فتعين أن يكونَ في الكلام إيجازُ حذفٍ دل على عِظَم فضل الله تعالى على رسوله؛ إذ استجاب له بأكثر مِمَّا سأله: فإنه سأله أن لا يسلطَ عليهم عدوًّا من غيرهم يستبيح بيضتَهم فاستجاب له بذلك، وبأن لا يسلط عليهم من أنفسهم أيضًا مسلَّطًا في كون من الأكوان وحال من الأحوال إلى الغاية التي يكون بعضُهم فيها يهلك بعضًا ويسبي بعضُهم بعضاً.

وهذا الأسلوب يشبه أن يكون من تأكيد الشيء بما يشبه ضدَّه؛ إذ يوهم بظاهره أن تلك الغاية نهايةٌ لقوله: «أن لا يسلط عليهم عدوًّا من سوى أنفسهم»، وهي في الحقيقة ليست غايةً لذلك، فإن ذلك منتفٍ أبدًا إلى غير غاية، وإنما هو غايةٌ لمحذوف، وهو ما أشرت إليه آنفاً.

---

(١) زيادة اقتضاها السياق.

ويجوز أن يكون المراد من قوله: «حتى يكون بعضهم يهلك بعضًا» إلخ، غايةً لنفي تسليط العدو من غير تقييد كون العدو من غير أنفسهم، أي تسليط بعض المسلمين على بعض تسليطًا يستبيح بيضتَهم ويفني جماعتَهم. فيكون ذلك إخبارًا عن غاية من الزمان تحصل فيه فتنٌ عظيمة، فيرتد فريقٌ من المسلمين عن الإسلام ويكون مساويًا للفريق الباقين على الإسلام في العدد، وتزول منهم حرمةُ أحكامه فيقتل بعضهم بعضًا قتلَ استئصال حتى لا يبقى من يقول: الله، الله، كما ورد في الحديث: «لا تقوم الساعة إلا على شرار الخلق»،[1] وذلك بأن يسلط بعضَ المسلمين على بعض، ويسلب الغالبين رشدَهم فيهلكوا البقية، نظيرَ ما سلب الله نيرون سلطان الرومان من العقل حتى صار يَلَذُّ له إزهاقُ نفوس قومه وإحراقُ عاصمة سلطانه. فيكون هؤلاء قد ﴿بَدَّلُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا۟ قَوْمَهُمْ دَارَ ٱلْبَوَارِ ﴿٢٨﴾﴾ [إبراهيم:٢٨]، وهي غاية بعيدة المدى، ما بقيت في المسلمين مِسكةٌ من هدى، نسأل الله أن يعيذ الأمة من هذه الحالة ببركة رسولها عليه السلام.

---

(١) صحيح مسلم، «كتاب الفتن وأشراط الساعة»، الحديث ٢٩٤٩، ص١١٣٠، ولفظه عن مَعْقِل بن يسار: «لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس». أما باللفظ الذي أورده المصنف فهو من كلام عبدالله ابن عمرو بن العاص كما خرجه مسلم («كتاب الإمارة»، الحديث١٩٢٤، ص٧٦٥): «حدثني أحمد بن عبدالرحمن بن وهب، حدثنا عمي عبدالله بن وهب، حدثنا عمرو بن الحارث، حدثني يزيد بن أبي حبيب، حدثني عبدالرحمن بن شماسة المهري، قال: كنت عند مسلمة بن مخلد، وعنده عبدالله بن عمرو بن العاص، فقال عبدالله: لا تقوم الساعة إلا على شرار الخلق، هم شر من أهل الجاهلية، لا يدعون الله بشيء إلا رده عليهم. فبينما هم على ذلك أقبل عقبة بن عامر، فقال له مسلمة: يا عقبة! اسمع ما يقول عبدالله. فقال عقبة: هو أعلم. وأما أنا فسمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا تزال عصابة من أمتي يقاتلون على أمر الله، قاهرين لعدوهم، لا يضرهم مَنْ خالفهم، حتى تأتيَهم الساعةُ وهم على ذلك». فقال عبدالله: أجل، ثم يبعث الله ريحًا كريح المسك، مسُّها مسُّ الحرير، فلا تترك نفسًا في قلبه مثقالُ حبةٍ من الإيمان إلا قبضتْه، ثم يبقى شرارُ الناس، عليهم تقوم الساعة.»

حديث: من سُئل عن علمٍ فكتمه[1]

[سند الحديث]:

هذا الحديث رواه أبو داود بسند رجالُه من رجال الصحيح عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «مَنْ سُئِلَ عَنْ عِلْمٍ فَكَتَمَهُ، أَلْجَمَهُ اللهُ بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ».

ورواه ابنُ ماجة بسند فيه ضعف عن أنس مرفوعًا بمثل ذلك.[2] وعن أبي هريرة أيضًا مثله بزيادة: «عن علم يعلمه». ورواه ابنُ ماجة بأسانيد عن أبي هريرة قال: «قال النبي ﷺ: «ما مِنْ رجلٍ يحفَظُ علمًا فيكتمه، إلا أُتِيَ به يوم القيامة مُلْجَمًا بلجام من النار».[3]

ورواه أيضًا بسند أكثرُ أهله من رجال الصحيح، وفيه صفوانُ بن سليم -وهو متكلَّم فيه- عن أبي سعيد الخدري: «قال رسول الله ﷺ: «مَنْ كتم علمًا مِمَّا ينفع اللهُ بِهِ فِي أمر النَّاس، أمر الدين، ألجمه الله يوم القيامة بلجام من النار».»[4]

ورواه الترمذي عن أبي هريرة، وقال: «حديث حسن».[5] ورُوِيَ عن ابن

---

(١) **المجلة الزيتونية**، المجلد ٢، الجزء ٢، رمضان ١٣٥٦/ نوفمبر ١٩٣٧ (ص٦٤-٦٨).

(٢) **سُنَنُ أبي دَاوُد** «كتاب العلم»، الحديث٣٦٥٨، ص٥٨٠.

(٣) **سنن ابن ماجه**، «كتاب السنة - المقدمة»، الحديث ٢٦١، ص٤٠.

(٤) المصدر نفسه، الحديث ٢٦٥، ص٤١.

(٥) **سنن الترمذي**، «أبواب العلم»، الحديث٢٦٤٩، ص٦٢٤، ولفظه في رواية الترمذي: «مَنْ سُئِل عن علمٍ علمه ثم كتمه، أُلجِم يوم القيامة بلجام من نار».

مسعود وابن عمر وابن عباس وعبدالله بن عمرو بن العاص موفوعًا بأسانيدَ ضعيفة متفاوتة الضعف.

فهذا تحصيلُ القول في أفضل أسانيده.[١]

معنى الحديث:

ظاهرُ هذا الحديث أنه عامٌّ في كل مسؤول؛ لأن قوله: «سئل» فعل في سياق الشرط فيعم؛ لأن للفعل حكمَ النكرة، فيؤول إلى معنى: كُلُّ مَنْ سئل بكل سؤال عن كل علم فكتمه ألجمه الله، إلخ. ويستتبع ذلك عمومَ الأحوال والأزمنة والأمكنة؛ لأن العامَّ في الذوات عامٌّ في الأحوال والأوقات والأماكن عند جمهور أهل الأصول، خلافًا للقرافي.[٢] فظاهرُه يقتضي أن كلَّ مسؤولٍ عن كل علم إذا كتم سائلَه عُوقِبَ يوم القيامة بلجام من نار، وترتيبُ العقوبة على عدم الجواب يقتضي أن الكتمانَ كبيرة، ويقتضي أن ضده - وهو جواب السائل عن علم واجب؛ لأن النهيَ عن الشيء أمر بضده. هذا ظاهرُ الحديث.

وقد اتفق العلماءُ على أن هذا الظاهر غيرُ مراد، ووَجْهُ اتفاقِهم على ذلك أن العقوبةَ تدل على أن كون ما ترتبت عليه كبيرة. وقد دلت الأدلةُ الشرعية من المنقول والمعقول أن جوابَ العالِمِ عما يُسأل عنه ليس بواجب في جميع الأحوال، وأن كون الشيء ذنبًا يقتضي ترتُّبَ مفسدةٍ دينية على فعله. ولا نجد في عدم إجابة العالم مَنْ يسأله مفسدةً في كثير من الأحوال، فذلك هو الداعي لهم إلى تأويل هذا الحديث،

(١) وانظر ثلاث روايات للحديث في الحاكم النيسابوري: **المستدرك على الصحيحين**، «كتاب العلم»، الأحاديث٣٤٤-٣٤٦، ج١، ص١٧٠-١٧١. وانظر في استقصاء جميع طرقه وتمحيصها ابن الجوزي: **العلل المتناهية**، ج١، ص٩٦-١٠٧.

(٢) قال الشهاب: «فائدة: صيغ العموم وإن كانت عامة في الأشخاص فهي مطلقة في الأزمنة والبقاع والأحوال والمتعلقات، فهذه الأربعة لا عمومَ فيها من جهة ثبوت العموم من غيرها حتى يوجد لفظ يقتضي العموم فيها.» القرافي: **شرح تنقيح الفصول**، ص٢٠١.

أي حمله على غير ظاهره، جمعًا بين الأدلة مما ورد عن الشارع وما استقرئ من قواعد الشريعة.

قال أبو بكر بن العربي في عارضة الأحوذي: هو محمولٌ على خمسة وجوه:

الأول: أن يعدم ذلك العلم إن لم يظهره (أي المسؤول). وذلك بأن يكون منفردًا بعلمه بين تلك الجهة، بحيث يعتذر أن يجيب عنه غيره إلا في أقطار بعيدة. **الثاني**: أن يقع السائل في أُحموقة(١) إن لم يخبره. **الثالث**: أن تفوت به منفعة، أي مصلحة دينية. وهذه الوجوهُ الثلاثة في معنى الشروط لحرمة الكتمان، وكلُّها مبنيةٌ على أن المراد باللعن ظاهره معنى وعمومًا، فإطلاقُ اسم المحامل عليها في كلام أبي بكر ابن العربي تسامح. **الرابع**: امتثال وصية رسول الله ﷺ لأبي سعيد الخدري(٢) في قوله: «إن الناس لكم تبع، وإن رجالاً يأتونكم يتفقهون -أي يتعلمون- فإذا جاؤوكم فاستَوْصُوا بهم خيراً»، وذلك هو التعليم،(٣) يعني تعليمَ الذين جاؤوا

---

(١) الأُحْمُوقة: الخصلة أو الفعلة من الحمق. وفي الحديث عن يزيد بن هرمز أن نجدة بن عامر الحروري كتب إلى ابن عباس يسأله «عن العبد والمرأة يحضران المغنم، هل يقسم لهما؟ وعن قتل الولدان؟ وعن اليتيم متى ينقطع عنه اليتم؟ وعن ذوي القربى، من هم؟ فقال ليزيد: اكتب إليه. فلولا أن يقع في أحموقة ما كتبت إليه. اكتب: إنك كتبت تسألني عن المرأة والعبد يحضران المغنم، هل يقسم لهما شيء؟ وإنه ليس لهما شيء، إلا أن يحذيا. وكتبت تسألني عن قتل الولدان، وإن رسول الله ﷺ لم يقتلهم، وأنت فلا تقتلهم. إلا أن تعلم منهم ما علم صاحب موسى من الغلام الذي قتله. وكتبت تسألني عن اليتيم، متى ينقطع عنه اسم اليتم؟ وإنه لا ينقطع عنه اسم اليتم حتى يبلغ ويؤنس منه رشد. وكتبت تسألني عن ذوي القربى، من هم؟ وإنا زعمنا أنّا هم، فأبَى ذلك علينا قومنا.» **صحيح مسلم**، «كتاب الجهاد والسير»، الحديث١٨١٢/ ١٣٩، ص٧٢٥-٧٢٦.

(٢) مما رواه الترمذي وابن ماجه. - المصنف. ولفظ الحديث: «إن الناس لكم تبع، وإن رجالاً يأتونكم من أقطار الأرض يتفقهون في الدين، فإذا أَتَوْكُمْ فاستوصَوْا بهم خيرا». **سنن الترمذي**، «أبواب العلم»، الحديث٢٦٥٠، ص٦٢٤-٦٢٥؛ **سنن ابن ماجه**، «كتاب السنة - المقدمة»، الحديث ٢٤٩، ص٣٨ (واللفظ للترمذي).

(٣) أورد المصنف كلام ابن العربي مع زيادة شرح وتفصيل. **عارضة الأحوذي**، ج٥/ ١٠، ص٨٥-٨٦.

لقصد التصدي للتعلُّم والتفقه في الدين؛ لأنهم إنما جاؤوا ممتثلين أمرَ الله تعالى في قوله: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ﴾ [التوبة:١٢٢]. وحيث كان قوله: «طائفة» يدل على أن طلبَ العلم في الدين فرضُ كفاية، فكذلك تعليمُ طالبه هو فرضُ كفاية.

وهذا الوجهُ من محمل الحديث مخالفٌ للمحمل الأول، وهو مبنِيٌّ على أن المراد بالسؤال بعضُ معانيه، وهو طلب التعلم، وذلك يقتضي وجوبَ جواب السائل. ولهم في أحكام التعليم تفصيلٌ مذكور في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ﴾ [البقرة:١٥٩].(١)

والخامس: أنه الشهادة، وهذا محملٌ مخالِفٌ للمحملين السابقين، فيكون المرادُ بالعلم هنا خصوصَ العلم بما بين الناس من الحقوق. وقد نسبه ابنُ العربي في الأحكام والقرطبي في التفسير لسحنون.(٢) ويجري حينئذ على حكم أداء الشهادة المذكورة في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ ۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ﴾ [البقرة:٢٨٣]، وفيه تفصيل.(٣)

---

(١) للإمام الفخر الرازي في المسألة الثالثة من مسائل هذه الآية تقرير جيد من المناسب جلبُه هنا: «واعلم أن الكتاب لَمّا دل على أن خبرَ الواحد والإجماع والقياس حجة، فكل ما يدل عليه أحدُ هذه الأمور فقد دل عليه الكتاب، فكان كتمانُه داخلاً تحت هذه الآية. فثبت أنه تعالى توعَّد على كتمان الدلائل السمعية والعقلية، وجمع بين الأمرين في الوعيد. فهذه الآية تدل على أن مَنْ أمكنه بيانُ أصول الدين بالدلائل العقلية لمن كان محتاجًا إليها، ثم تركها أو كتم شيئًا من أحكام الشرع مع شدة الحاجة إليه، فقد لحقه الوعيدُ العظيم.» **التفسير الكبير**، ج٢/ ٤، ص١٤٨.

(٢) ابن العربي: **أحكام القرآن**، تحقيق عبدالرزاق المهدي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٢١/ ٢٠٠٠)، ج١، ص٧٩؛ القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن**، ج١، ص٤٨١.

(٣) قال الإمام الرازي في المسألة الثانية في تفسير هذه الآية: «من الناس مَنْ قال: هذه الآية ناسخةٌ للآيات المتقدمة الدالة على وجوب الكتابة والإشهاد وأخذ الرهن. واعلم أن التزام وقوع النسخ من غير دليل يُلجئ إليه خطأ، بل تلك الأوامر محمولةٌ على الإرشاد ورعاية الاحتياط. وهذه =

وحاصلُ كلام ابن العربي راجع إما إلى تقييد في العموم ببعض الشروط، وإما إلى تخصيص عموم السؤال أو عموم العلم.

وقال الخطابي في شرح هذا الحديث من تعليقه على سنن أبي داود: «هذا في العلم الذي يلزمه تعليمه إياه ويتعين فرضه، كمن رأى كافرًا يريد الإسلام يقول: علموني ما الإسلام وما الدين، وكمن يرى رجلاً حديث العهد بالإسلام لا يحسن الصلاة وقد حضر وقتها يقول: علموني كيف أصلي، وكمَنْ جاء مستفتِيًا في حلال

= الآية محمولةٌ على الرخصة، وعن ابن عباس عنهما أنه قال: ليس في آية المداينة نسخ، ثم قال: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ﴾. وفي التأويل وجوه: الوجه الأول: قال القفال رحمه الله إنه تعالى أباح تركَ الكتابة والإشهاد والرهن عند اعتقاد كون المديون أمينًا، ثم كان من الجائز في هذا المديون أن يخلف هذا الظن، وأن يخرج خائنًا جاحدًا للحق. إلا أنه من الجائز أن يكون بعضُ الناس مطلعًا على أحوالهم، فههنا ندب الله تعالى ذلك الإنسان إلى أن يسعى في إحياء ذلك الحق، وأن يشهد لصاحب الحق بحقه، ومنعه من كتمان تلك الشهادة سواءً عرف صاحب الحق تلك الشهادة أو لم يعرف، وشدد فيه بأن جعله آثم القلب لو تركها. وقد روي عن النبي ﷺ خبر يدل على صحة هذا التأويل، وهو قوله: «خير الشهود من شهد قبل أن يُستَشْهَد». الوجه الثاني: في تأويل أن يكون المراد من كتمان الشهادة أن يُنكر العلمَ بتلك الواقعة. ونظيره قوله تعالى: ﴿أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطَ كَانُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ ۗ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَٰدَةً عِندَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ ۗ﴾ [البقرة: ١٤٠]، والمراد الجحود وإنكار العلم. الوجه الثالث: في كتمان الشهادة والامتناع من أدائها عند الحاجة إلى إقامتها، وقد تقدم ذلك في قوله: ﴿وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُوا۟ ۚ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وذلك لأنه متى امتنع عن إقامة الشهادة فقد بطل حقه، وكان بهذا الامتناع من الشهادة كالمبطل لحقه، وحرمةُ مال المسلم كحرمة دمه، فهذا بالغ في الوعيد.» الرازي: **التفسير الكبير**، ج٤/ ٧، ص١٠٦-١٠٧. وما أشار إليه الرازي من بيان لمعنى الآية ٢٨٢ من السورة فهو قوله: «في هذه الآية وجوه، الأول -وهو الأصح- أنه نهى الشاهدَ عن الامتناع عن أداء الشهادة عند احتياج صاحب الحق إليها. والثاني أن المراد تحملُ الشهادة على الإطلاق، وهو قولُ قتادة واختيار القفال، قال: كما أمر الكاتبَ أن لا يأبى الكتابة، كذلك أمر الشاهدَ أن لا يأبى عن تحمل الشهادة؛ لأن كل واحد منهما يتعلق بالآخر، وفي عدمهما ضياعُ الحقوق. الثالث أن المراد تحمل الشهادةِ إذا لم يوجد غيره. الرابع -وهو قول الزجاج- أن المراد بمجموع الأمرين التحمل أولاً، والأداء ثانيًا.» المرجع نفسه، ص١٠٠.

أو حرام يقول: أفتوني وأرشدوني. فإنه يلزم في مثل هذه الأمور أن لا يمنعوا الجوابَ عما سئلوا عنه من العلم. فمَنْ فعل ذلك، كان آثِمًا مستحقًّا للوعيد والعقوبة. وليس كذلك الأمر في نوافل العلم التي لا ضرورةَ بالناس إلى معرفتها.»[(١)]

ومعناه أن كتمانَ العلم المسؤول عنه حرامٌ إذا كان يترتب على السؤال عملٌ فيما يجب اعتقاده أو ما يجب التعبد به، أو في الإقدام على عمل من الأعمال المكلَّف بها السائل. وحاصلُ كلامه تخصيصُ العموم الواقع في لفظ «علم» بالحالة التي يترتب على عدمِ الإجابة فيها إقدامٌ على حرام، بناءً على أن التعليم إنما هو وسيلةٌ للعمل، فلا يكونَ حكمُه إلا موافقًا لحكم المتوسَّل إليه؛ لأن الوسيلة تعطَى حكمَ المقصد.

هذا دليلُ تخصيصه من جهة النظر، ويدل لهذا التخصيص أيضًا من الأثر روايةُ ابن ماجة من حديث أبي سعيد الخدري: «مَنْ كتم علمًا مما ينفع الله بِهِ فِي أمر النَّاس، أمر الدين» إلخ.

[مسائل في فقه الحديث]:

وقد عُرف من هذا كله أمورٌ أخرى:

١ - منها ما قال فخرُ الدين الرازي في تفسيره: «إظهار العلم فرض على الكفاية لا على التعيين؛ لأنه إذا أظهره البعضُ صار بحيث يتمكن كلُّ أحد من الوصول إليه، فلم يبق مكتومًا، وإذا خرج عن حد الكتمان لم يجب على البقية إظهارُه مرة أخرى.»[(٢)] وقال ابن العربي في الأحكام: «إن كان هناك من يبلغ اكتُفِيَ به، وإن تعين عليه لزمه.»[(٣)]

(١) الخطابي البستي، أبو سليمان حمد بن محمد: **معالم السنن شرح سنن أبي داود**، نشرة بعناية عبدالسلام عبدالشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١/ ١٩٩١)، ج٢/ ٤، ص١٧١.

(٢) الرازي: **التفسير الكبير**، ج٢/ ٤، ص١٤٨.

(٣) ابن العربي: **أحكام القرآن**، ج١، ص٧٩.

٢- ومنها أن يكون السائل أهلاً لاستفادة ما سأل عنه إذا كان المراد بالسؤال التعلم لقول علي ﷺ: «حدثوا الناسَ بما يفهمون، أتريدون أن يُكَذَّبَ اللهُ ورسوله؟»[(١)] وقد قيل: إن هذا الكلام يرفعه عليّ إلى النبي ﷺ.[(٢)]

وقال عبدالله بن مسعود: «ما أنت بمحدث قومًا حديثًا لا تبلغه عقولُهم إلا كان لبعضهم فتنة.»[(٣)] فإن للمعلومات مراتب: منها ما تستطيع دركَه عقولُ الجميع، ومنها ما لا يفهمه إلا الخاصة.

قال الغزالي في الإحياء: «وسئل بعضُ العلماء عن شيء فلم يجب، فقال السائل: أما سمعت رسول الله ﷺ: «مَنْ كتم علمًا نافعًا جاء يوم القيامة ملجمًا بلجام من نار»؟ فقال: اترك اللجام واذهب، فإن جاء مَنْ يفقهه وكلمته فليُلجمني، فقد قال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ﴾ [النساء:٥]، تنبيهًا على أن حفظَ العلم ممن يفسده ويضره أَوْلَى (من حفظ المال)، وليس الظلمُ في إعطاء غير المستحق بأقلّ من الظلم في منع المستحق، (وأنشد):

أَأَنْثُرُ دُرًّا بَيْنَ سَارِحَةِ النَّعَمْ ... فَأُصبِحُ مَخْزُونًا بِرَاعِيَةِ الْغَنَمْ
لأَنَّهُمْ أَمْسَوْا بِجَهلٍ لِقَدْرِهِ ... فَلاَ أَنَا أُضْحِي أَنْ أُطَوِّقَهُ الْبُهُمْ
فَإِنْ لَطَفَ اللهُ اللَّطِيفُ بِلُطْفِهِ ... وَصَادَفْتُ أَهْلاً لِلْعُلُومِ وَلِلْحِكَمْ
نَشَرْتُ مُفِيدًا وَاسْتَفَدْتُ مَوَدَّةً ... وَإِلاَّ فَمَخْزُونٌ لَدَيَّ وَمُكْتَتَمْ

---

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب العلم»، الحديث١٢٧، ص٢٧.

(٢) قال الحافظ العراقي في تخريج أحاديث الإحياء للغزالي: «حديث: «كلموا الناس بما يعرفون، ودعوا ما ينكرون. أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟»، رواه البخاري موقوفًا على علي، ورفعه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من طريق أبي نعيم.» **إحياء علوم الدين**، ج١، ص٥٨.

(٣) **صحيح مسلم**، «المقدمة»، الحديث٥، ص١٣ (وقد خرجه في «باب النهي عن الحديث بكل ما يسمع»).

فَمَــنْ مَــنَحَ الجُهَّــالَ عِلْــمًا أَضَــاعَهُ وَمَنْ مَنَعَ المُسْتَوْجِبِينَ فَقَـدْ ظَلَـمْ.»[(١)]

وهذا يقتضي أن يكون السائل معروفًا عند المسؤول ليتبين له حالُه من الأهلية لتلقِّي المسألة، ومن التنزه عن قصد الفتنة والتشغيب.

٣- ومنها أن يكون العملُ بالمسؤول عنه متوقِّفًا على جواب المسؤول. فأما إذا فات العملُ أو تعذر التدارك، فلا يجب الجوابُ إذ لم يبق الجوابُ وسيلةً إلى حكم شرعي من وجوب أو تحريم.

ومثالُ ذلك ما وقع من المعتمد بن عباد ملك قرطبة وإشبيلية؛ فإنه أتاه سفير الذفنش ملك الجلالقة، فأغلظ السفير في كلامه مع المعتمد، فضرب المعتمدُ رأسَ السفير بمحبرة كانت بين يديه فقتله، ثم أحضر الفقهاء واستفتاهم في حكم قتل ذلك السفير وكان السفير يهودياً.[(٢)] فهذا الاستفتاء في غير محله؛ إذ كان عليه أن يستفتيَهم قبل أن يقتله.

٤- ومنها أن يكون السائل طالبًا معرفةَ عمل يخصه، فأما إذا كان طالبًا معرفةَ عمل غيره فذلك من العلم النافلة الذي أشار إليه الخطابي. ومن الناس مَنْ يسأل عمَّا علِمَه غيرُه ليتطلب بذلك عثراتِه، أو للتشغيب عليه من التجسس المنهيِّ عنه شرعا.

٥- ومنها أن يكونَ العلمُ المسؤولُ عنه معلومًا للمسؤول مأثورًا عنده، فإن كان المسؤول مجتهدًا فطريق علمه بالمسؤول عننه ظهور أدلته لديه، وإن كان مقلِّدًا فطريقُ علمه به أن يكون له به نقل عن أئمة المذهب الذي قلده، وبدون ذلك لا

(١) الغزالي: **إحياء علوم الدين**، ج١، ص٨٦. وحديث «من كتم علمًا» إسناده ضعيف، كما قال الحافظ العراقي في تخريجه في هامش الإحياء.

(٢) انظر في هذه الواقعة: الحجي، عبدالرحمن علي: **التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة** (دمشق: دار القلم، ط٢، ١٤٢٩/ ٢٠٠٨)، ص٤٢٤-٤٢٥.

يجب الجواب. دل على هذا ما ورد في حديث ابن ماجة عن أبي هريرة: «ما مِنْ رجلٍ يحفظ علماً فيكتمه...» إلخ.[(١)] وقد سئل مالك رحمه الله عن أربعين مسألة، فأجاب في ست وثلاثين منها: بلا أدري.[(٢)]

وقال القرافي في الفرق الثامن والسبعين: «اعلم أن طالبَ العلم له أحوال: الحالة **الأولى**: أن يشتغل بمختصر من مختصرات المذهب فيه مطلقاتٌ مقيدة في غيره، وعموماتٌ مخصوصة في غيره. ومتى كان الكتابُ المعين حفظه وفهمه كذلك، أو جوز أن يكون كذلك، حرُم عليه أن يُفتي بما فيه وإن أجاده حفظًا وفهمًا، إلا في مسألة يقطع فيها أنها مستوْعَبَةُ التقييد، وأنها لا تحتاج إلى معنى آخر من كتاب آخر فيجوز له أن ينقلها لمن يحتاجها على وجهها من غير زيادة ولا نقصان، وتكون هي عينَ الواقعة المسؤول عنها لا أنها تشبهها ولا تخرج عليها بل هي حرفًا بحرف؛ لأنه قد يكون هناك فروقٌ تمنع من الإلحاق، أو تخصيص أو تقييد يمنع من الفتيا بالمحفوظ فيجب الوقف. **الحالة الثانية**: أن يتسع تحصيله في المذهب، بحيث يطلع من تفاصيل الشروحات والمبسوطات على تقييد المطلقات، وتخصيص العمومات، ولكنه مع ذلك لم يضبط مدارك إمامه ومستنداته في فروعه ضبطًا متقنًا، بل سمعها من حيث الجملة من أفواه الطلبة والمشائخ، فهذا يجوز له أن يفتي بجميع ما ينقله ويحفظه في مذهبه اتباعًا لمشهور ذلك المذهب بشروط الفتيا. ولكنه إذا وقعت له واقعة ليست في حفظه لا يُخَرِّجها على محفوظاته، ولا يقول: هذه تشبه المسألة الفلانية؛ لأن ذلك إنما يصح ممن أحاط بمدارك إمامه وأدلته وأقيسته وعلله التي اعتمد عليها مفصلة... **الحالة الثالثة**: أن يصير طالبُ العلم إلى ما ذكرناه من الشروط مع الديانة الوازعة والعدالة المتمكنة، فهذا يجوز له أن يفتيَ في مذهبه نقلاً

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أورد القاضي عياض عن الهيثم بن جبيل قال: «شهدت مالكًا سئل عن ثمانٍ وأربعين مسألة، فقال في اثنتين وثلاثين: لا أدري»، كما ذكر عن خالد بن خِراش أنه قال: «قدِمتُ من العراقَ على مالك بأربعين مسألة، فما أجابني إلا في خمس منها.» **ترتيب المدارك**، ج١، ص١٤٦.

وتخريجًا، ويعتمد على ما يقوله في جميع ذلك». هذا حاصل كلامه، وسلمه له ابن الشاط.(١)

٦- ومنها أن لا يكون في العلماء من هو أضلع منه بتلك المسألة، وأقدر على الجواب وأتقن، وقد قال أبو موسى الأشعري: «لا تسألوني عن شيء ما دام هذا الحَبر بين أظهركم» (يعني عبدالله بن مسعود).(٢)

٧- ومنها أن يكون قصدُ السائل الاستفادة دون إثارة الشغب، ولذلك أمر عمر بضرب صبيغ الذي كان يسأل أهلَ العلم عن متشابهات القرآن. قال القرطبي: «وكذلك لا يجوز تعليمُ المبتدعَ الجدالَ والحجاجَ ليجادل به أهلَ الحق.»(٣)

٨- ومنها أن يكون المسؤول واثقًا بمرتبته العلمية، واضعًا نفسَه حيثُ وضعه الله تعالَى، بحيث يشهد له الناسُ بالعلم ويظن بنفسه الإصابةَ فيما يُسأل عنه إلا احتمالاً موجوحاً. قال مالك رحمه الله: «لا ينبغي للعالم أن يفتي حتى يراه الناس أهلاً لذلك، ويرى هو نفسَه أهلاً لذلك.»(٤)

---

(١) القرافي: **كتاب الفروق**، ج٢، ص٥٤٣-٥٤٧.

(٢) الكاساني، علاءالدين أبو بكر بن مسعود: **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، تحقيق محمد محمد تامر وزميليه (القاهرة: دار الحديث ١٤٢٦/ ٢٠٠٥)، ج٥، ص٧٥.

(٣) قال القرطبي عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ﴾ [البقرة:١٥٩]: «وتحقيق الآية هو أن العالم إذا قصد كتمانَ العلم عصى، وإذا لم يقصده لم يلزمه التبليغ إذا عرف أنه مع غيره. وأما مَنْ سئل فقد وجب عليه التبليغ لهذه الآية وللحديث. أما إنه لا يجوز تعليمُ الكافر القرآن والإسلام حتى يسلم، وكذلك لا يجوز تعليمُ المبتدع الجدالَ والحجاجَ ليُجادل به أهلَ الحق، ولا يعلم الخصمَ على خصمه حجةً يقطع بها ماله، ولا السلطانَ تأويلاً يتطرق به إلى مكاره الرعية، ولا ينشر الرخصَ في السفهاء فيجعلوا ذلك طريقًا إلى ارتكاب المعاصي وترك الواجبات، ونحو ذلك.» **الجامع لأحكام القرآن**، ج٢، ص٤٨١.

(٤) «قال ابن سحنون: قال ابن القاسم: كره مالك أن يفتيَ الرجلُ حتى يستبحر في العلم، وقال: لا يُفتي حتى يراه الناسُ أهلاً للفتيا. قال سحنون: يريد أهلَ النظر والمشورة والمعرفة. قال مالك: قال ابن هرمز: حتى يراه الناسُ أهلاً للفتيا، ويرى هو نفسه أهلاً لذلك.» **النوادر والزيادات**، =

٩- ومنها أن لا يكون الجوابُ عن المسألة يثير فتنةً لِقصورِ الناس عن إدراك أمثالها، ولم يزل الأئمة يجتنبون الخوضَ في دقائق العلم بين العامة. ففي صحيح البخاري عن عبدالله بن عباس عن عبدالرحمن بن عوف أنه قال: «لو رأيت رجلاً أتى عمر بن الخطاب في آخر حجة حجها فقال: يا أمير المؤمنين هل لك في فلان؟ يقول: لو قد مات عمر لأبايعن فلانًا، فما كانت بيعة أبي بكر إلا فلتة فتمت. فغضب عمر، ثم قال: إنِّي لقائم إن شاء الله العشية في الناس فمحذرهم، فقلت: يا أمير المؤمنين لا تفعل، فإن الموسم يجمع رعاعَ الناس وغوغاءهم، فإنهم هم الذين يغلبون على قربك حين تقوم في الناس. وأنا أخشى أن تقوم فتقول مقالة فيطيروها عنك كلَّ مطير، وأن لا يعوها وأن لا يضعوها على مواضعها. فأمهل حتى تقدم المدينة، فإنها دارُ السنة، فتخلص بأهل الفقه وأشراف الناس، فتقول ما قلت متمكنًا، فيعي أهلُ العلم مقالتك، ويضعوها على مواضعها. فقال عمر: أما والله إن شاء الله لأقومن بذلك أولَ مقام أقومه بالمدينة.»(١)

= «الجزء الأول من كتاب القضاء»، ج٨، ص١٢. وانظر في معناه ابن رشد: **البيان والتحصيل**، «كتاب الجامع الثاني»، ج١٨، ص٣٠٠-٣٠١. وقد أورده القرافي منسوبًا لمالك، وعلق عليه بكلام نفيس يجدر سوقُه هنا تنبيهًا وعظةً لأقوام يتقحمون الإفتاء ويتجاسرون على أحكام الشريعة ومسائل العلم وقضايا الفكر عامة بدون تأهل لذلك فيُهلِكون ويَهلَكون. قال عليه رحمة الله: «يريد (يعني مالكًا): تثبت أهليتُه عند العلماء، ويكون هو بيقين مطَّلِعًا على ما قاله العلماء في حقه من الأهلية؛ لأنه قد يظهر من الإنسان أمرٌ على خلاف ما هو عليه، فإذا كان مطلعًا على ما وصفه به الناسُ حصل اليقينُ في ذلك. وما أفتى مالك حتى أجازه أربعون محنَّكًا.» ثم قال: «وهذا هو شأنُ الفتيا في الزمن القديم، وأما اليوم فقد انخرق هذا السياج، وسهُل على الناس أمرُ دينهم فتحدثوا فيه بما يصلح وما لا يصلح، وعسُر عليهم اعترافُهم بجهلهم وأن يقول أحدُهم: لا أدري. فلا جرم آل حالُ الناس إلى هذه الغاية بالاقتداء بالجهال.» **كتاب الفروق**، ج٢، ص٥٤٦-٥٤٧.

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب الحدود»، الحديث٦٨٣٠، ص١١٧٦-١١٧٧. وقد ساق المصنف الحديث بتصرف. وانظره كذلك في: البزار: **البحر الزخار**، الحديث ١٩٤، ج١، ص٢٩٩-٣٠٢ (مسند عمر بن الخطاب).

وقد حدثت في خلافة المأمون فتنةُ الخوض في أن القرآن مخلوق، وأُلقيت الأسئلةُ على كثير من أهل العلم، فكان منهم من أبى الجواب. ومن هؤلاء الإمام أحمد بن حنبل، وقد ضُرب ليجيب فأبى الجواب. وما كان ذلك جهلاً منه بالفصل بين الموصوف بالمخلوق والموصوف بالقديم، ولكنه علم أن المقصود الفتنة ليتخذوا كلامَه وسيلة لتأييد البدعة.

ولَـمَّا دخل محمد بن إسماعيل البخاري لنيسابور سألوه عن رأيه في القرآن: أهو مخلوق؟ فأبى أن يجيبَ ثلاثًا، وقال: الامتحانُ بدعة. ثم لَـمَّا ألَحُّوا عليه أجاب بكلام موجَّه.[1] فإبايتُه الجوابَ ابتداءً لا تُعَدُّ مِنْ كَتْم العلم المنهي عنه؛ لأنه علم أن المقصود الفتنة والتشغيب. وقد جاء رجلٌ يسأل مالك بن أنس رحمه الله عن قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه:٥]، فقال له: السؤال عن هذا بدعة، ولا أراك إلا صاحب بدعة. وأمر بإخراجه من مجلسه فأخرجوه معنفاً.[2]

وفي البخاري سأل الحجاجُ أنسَ بن مالك عن أشد عقوبةٍ عاقبها النبي ﷺ، فحدَّث أنس بحديث العرنيين الذين ارتدوا وقتلوا راعي إبل النبي ﷺ، فقطع أيديَهم وأرجلَهم وسمل أعينهم. فبلغ ذلك الحسن البصري، فقال الحسن: «وددت أنه لم يحدثه»، أي بهذا الحديث.[3]

هذا ما لاح في الإعلام بمعنى هذا الحديث، وبه يتميز السمينُ من الغثيث.

---

(١) انظر تفاصيل ما عرف بمحنة البخاري في مسألة خلق القرآن في العسقلاني: **فتح الباري**، ج١ (المقدمة)، ص٢٥٢-٢٥٣.

(٢) سبق توثيق خبر هذه الواقعة في مقال «الرحمن على العرش استوى» من القسم الأول.

(٣) ونصه: «عن أنس أن ناسًا كان بهم سقم، قالوا: يا رسول الله آونا وأطعمنا، فلما صحُّوا، قالوا: إن المدينة وخمة، فأنزلهم الحرَّة في ذَوْد له، فقال: «اشربوا ألبانها». فلما صحُّوا، قتلوا راعي النبي ﷺ واستاقوا ذَوْده، فبعث في آثارهم، فقطع أيديهم وأرجلهم، وسمر أعينهم، فرأيت الرجل منهم يكدم الأرض بلسانه حتى يموت. قال سلام: فبلغني أن الحجَّاج قال لأنس: حدثني بأشد عقوبة عاقبه النبي ﷺ، فحدثه بهذا، فبلغ الحسن فقال: وددت أنه لم يحدثه بهذا.» **صحيح البخاري**، «كتاب الطب»، الحديث٥٦٨٥، ص١٠٠٦.

حديث: من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم[(١)]

سند الحديث واختلاف ألفاظه

هذا الأثرُ تناقلته الألسنُ من كتاب الإحياء للغزالي، فقد ذكره في مبحث النصيحة للمسلمين من كتاب آداب الصحبة بلفظ: «مَنْ لمَ يَهْتَمَّ بِأَمْرِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ مِنْهُمْ».[(٢)] وهو مما رواه الحاكم في مستدركه عن حذيفة مرفوعًا، ورواه الطبراني كذلك عن أبي ذر مرفوعاً.[(٣)] وقد ذكره الطبرانِيُّ أيضًا والسخاوي في المقاصد الحسنة بلفظ: «مَنْ لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم»، قال العراقي: في المغني عن حمل الأسفار: «وكلتا الروايتين سندُهُما ضعيف.»[(٤)]

ذكره السخاوي في كتاب المقاصد الحسنة عن شعب الإيمان للبيهقي من رواية وهب بن راشد عن فرقد السبخي عن أنس بلفظ: «مَنْ أصبح لا يهتم

(١) **المجلة الزيتونية**، المجلد ٧، الجزء ١، ربيع الأنور ١٣٦٦/ جانفي (يناير) ١٩٤٧ (ص٦٤٩-٦٥٢).

(٢) الغزالي: **إحياء علوم الدين**، «كتاب آداب الألفة والأخوة والصحبة والمعاشرة مع أصناف الخلق»، ج٢، ص٢٨٠.

(٣) الحاكم النيسابوري: **المستدرك على الصحيحين**، «كتاب الرقاق»، الحديث٧٩٧٠، ج٤، ص٤٥٩ (وهو عنده جزء من حديث لفظه: «مَنْ أصبح والدنيا أكبرُ همِّه فليس مِنَ الله في شيء، ومَنْ لَمْ يتَّق الله فليس من الله في شيء، ومَنْ لَمْ يهتم للمسلمين عامة فليس منهم»)؛ الهيثمي: **بغية الرائد**، «كتاب الزهد»، الحديث١٧٨١٨، ج١٠، ص٤٣٣ (بتقديم وتأخير في المقطعين الثاني والثالث من الحديث). قال الهيثمي: «رواه الطبراني. وفيه يزيد بن ربيعة، وهو متروك».

(٤) ونصُّ كلام العراقي: «حديث: من لم يهتم للمسلمين، أخرجه الحاكم من حديث حذيفة، والطبراني في الأوسط من حديث أبي ذر، وكلاهما ضعيف.» **إحياء علوم الدين**، ج٢، ص٢٨٠.

للمسلمين فليس منهم، ومن أصبح وهمه غير الله فليس من الله».[١]

وذكره السيوطي في جمع الجوامع وفي الجامع الصغير بلفظ: «مَنْ أصبح وهمُّه غيرُ الله فليس من الله، ومَنْ أصبح لا يهتم بالمسلمين فليس منهم»، قال في جمع الجوامع: رواه الحاكم عن ابن مسعود وتعقبه، والبيهقي وابن النجار عن أنس.[٢]

هذه خلاصةُ ما قيل في ألفاظه وأسانيده، وهي كلُّها مُخَرَّجةٌ في الكتب المعروفة بالإكثار من تخريج الضعيف. وقد صرَّح العراقيُّ والمرتضى بأنه حديثٌ ضعيف، ولم يبلغ مبلغَ الحسن، بله الصحيح.[٣]

معنى الحديث:

ومعنى هذا الحديث -على اختلاف رواياته وألفاظه- أن شأنَ المسلمين أن يعتَنِيَ بعضُهم بما يُهِمُّ البعضَ الآخر. والمقصودُ من ذلك واردٌ في صحيح الآثار، ففي صحيح البخاري ومسلم -واللفظ للبخاري- عن النعمان بن بشير، قال، قال رسول الله ﷺ: «ترى المؤمنين في توادِّهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد، إذا اشتكى

---

(١) السخاوي: **المقاصد الحسنة**، الحديث١١٨٠، ص٤٩١؛ البيهقي: **الجامع لشعب الإيمان**، الحديث ١٠١٠٢، ج١٣، ص١٥٥-١٥٦ (حيث جاءت العبارة موضوع البحث آخرًا، والأخرى أولاً، وقال البيهقي: «إسناده ضعيف»).

(٢) المناوي: **فيض القدير**، الحديث٨٤٥٣، ج٦، ص٦٧. قال المناوي: «سكت عليه المصنف (يعني السيوطي)، فأوهم أنه صالح، وهو غفول عن تشنيع الذهبي على الحاكم بأن إسحاق بن بشر أحدَ رجاله عدم، وقال: وأحسب أنه موضوع. وأورده في الميزان في ترجمة إسحاق هذا، وقال: كذبه ابن المديني والدارقطني، ومن ثم حكم ابن الجوزي عليه بالوضع.»

(٣) تقدم توثيق كلام العراقي. والصواب أن المرتضى حكى قول العراقي في الحكم على الحديث، ولم يزد عليه، ثم قال: «قلت: ورواه الطبراني في الأوسط أيضًا من حديث حذيفة ولفظه: «من لا يهتم بأمر المسلمين فليس منهم، ومن لم يصبح ويمس ناصحًا لله ورسوله ولكتابه ولإمامه وأمة المسلمين فليس منهم».» الزبيدي، السيد محمد بن محمد الحسيني: **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين** (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ١٤١٤/ ١٩٩٤، تصوير عن طبعة المطبعة الميمنية بمصر لصاحبها أحمد البابي الحلبي، ١٣١١هـ)، ج٦، ص٢٩٣.

عضوٌ منه تداعى له سائرُ الجسد بالسهر والحمى».[١]

وفي صحيح البخاري وسنن الترمذي والنسائي عن أبي موسى الأشعري أن رسول الله ﷺ قال: «المؤمن للمؤمن كالبنيان الواحد، يشدُّ بعضُه بعضاً».[٢]

لكنا نجد في الحديث المسؤول عنه زيادةً تُوهِمُ معنًى خطيرًا، وهي زيادة قوله: «فليس منهم». ومثلُ هذه الجملة موجودٌ في أحاديث كثيرة، بعضُها من الصحيح وبعضُها دونه، كما في حديث الصحيحين من طريق مالك بن أنس عن ابن عمر وأبي موسى الأشعري أن رسول الله ﷺ قال: «مَنْ حمل علينا السلاح فليس منا»،[٣] وفي حديث سنن الترمذي عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «مَنْ غشنا فليس منا»،[٤] وفي سنن أبي داود عن عبدالله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ قال: «مَنْ لَمْ يرحم صغيرَنا، ولم يوقر كبيرنا، فليس منا»،[٥] وفي صحيح البخاري عن عبدالله بن مسعود، قال رسول الله ﷺ: «ليس منا مَنْ شقَّ الجيوب، ولَطَم

---

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب الأدب»، الحديث٦٠١١، ص١٠٥١؛ **صحيح مسلم**، «كتاب البر والصلة والآداب»، الحديث٢٥٨٦، ص١٠٠١.

(٢) **صحيح البخاري**، «كتاب الصلاة»، الحديث٤٨١، ص٨٣؛ «كتاب المظالم»، الحديث٢٤٤٦، ص٣٩٤؛ «كتاب الأدب»، الحديث٦٠٢٦، ص١٠٥٣؛ **سنن الترمذي**، «كتاب البر والصلة»، الحديث١٩٢٨، ص٤٧٣؛ **سنن النسائي**، «كتاب الزكاة»، الحديث٢٥٥٧، ص٤٢٠-٤٢١.

(٣) **صحيح البخاري**، «كتاب الدّيات»، الحديث٦٨٧٤، ص١١٨٤؛ «كتاب الفتن»، الحديثان ٧٠٧٠-٧٠٧١، ص١٢١٩؛ **صحيح مسلم**، «المقدمة»، ص١٨؛ «كتاب الإيمان»، الحديثان ٩٨ و١٠٠، ص٥٦-٥٧.

(٤) لم يخرجه الترمذي بهذا اللفظ، وهو عنده بلفظ: «مَنْ غشَّ أمتي فليس منا». **سنن الترمذي**، «كتاب البيوع»، الحديث١٣١٥، ص٣٤٠. وقد خرجه مسلم بلفظ: «مَنْ حمل علينا السلاح فليس منا، ومن غشَّنا فليس منا». **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان»، الحديث١٠٣، ص٥٧.

(٥) **سُنَنُ أبي دَاوُد**، «كتاب الأدب»، الحديث٤٩٤٣، ص٧٧٤ (بلفظ: ويعرفْ حقَّ كبيرنا، بدل: ولم يوقر كبيرنا). وأقرب منه إلى ما ذكره المصنف ما خرج الترمذي بلفظ: «ليس منا مَنْ لَمْ يرحم صغيرَنا، ولم يوقر كبيرنا». **سنن الترمذي**، «كتابُ البرِّ والصلة»، الحديث١٩١٩، ص٤٧١.

الخدود، ودعا بدعوى الجاهلية»،(١) يعني عند مصيبة الموت، كأن يدعوَ بالويل والثبور.

فهذه الأحاديثُ كلُّها توهم أن الآتي بهذه الأحوال منتفٍ عنه وصفُ الإسلام، فيكون غير مسلم؛ لأن ضمير المتكلم المشارك إذا نطق به الرسول ﷺ تبادر منه أن المرادَ به الرسولُ مع جماعته، وهم المسلمون. والحديثُ الذي نتكلم عليه ضميره أظهر؛ لأنه عائدٌ على لفظ المسلمين السابق.

ولكن هذا الظاهرَ الذي أوهم هذا المعنى غيرُ مرادٍ من كلام الرسول ﷺ قطعًا، لِمَا ثبت في أصول الدين من الأدلة الموجِبَةِ للقطع بأن الوقوعَ في بعض المحرَّمات ليس بموجِبٍ خروجَ الواقع فيها عن الإسلام. ولذا كان من أصول اعتقاد أهل السنة أن لا يُكَفَّر أحدٌ بذنب ولا بذنوب، كائنةً تلك الذنوب ما كانت. فإن رسول الله ﷺ قد بَيَّن معنى الإسلام للأمة بما لم يبق معه ريبٌ لأحد من المسلمين في فهمه، وحاصلُه أنه النطقُ بالشهادتين عن اعتقاد معناهما، والتصديقُ به في القلب.

وكذلك كان شأنُ الرسول عليه الصلاة والسلام في بيان أصول الدين وعماده؛ فإن ذلك أهمُّ شيء إذ هو مدخلُ الجامعة الإسلامية. فلذلك لم يكن المسلمون في عصر النبوة وما يليه يجهلون أنهم مسلمون؛ وكانوا يميزون المسلمَ من غير المسلم. وقد أَلَمَّ بعضُ المسلمين ببعض الكبائر في زمن الرسول [ﷺ] والخلفاء الراشدين، فلم يُعِدَّهم خارجين عن حظيرة الإسلام، ولا أجرى عليهم السلفُ ما أَجْرَوْه على المرتدين. فالرسول ﷺ غنِيٌّ عن التصدي لزيادة التفصيل في بيان مَنْ هو مسلم، ومَنْ ليس بمسلم. فمتى وجدنا في بعض ما يُروَى عن رسول الله ﷺ إيهامَ

---

(١) صحيح البخاري، «كتاب الجنائز»، الأحاديث١٢٩٤ و١٢٩٧-١٢٩٨، ص٢٠٧؛ «كتاب المناقب»، الحديث٣٥١٩، ص٥٩١؛ صحيح مسلم، «كتاب الإيمان»، الحديث١٠٣، ص٥٧؛ سنن الترمذي، «كتابُ الجنائز»، الحديث٩٩٩، ص٢٦٢. واللفظ للترمذي.

نفي الإسلام عن المتصف ببعض الأفعال، نعلم أن ذلك مرادُه به غيرُ ظاهره، ونحمله على معنى يناسب ذلك النفيَ والغرضَ منه.

وقد اتفق علماءُ الأمة على تأويل هذه الأحاديث بقانون يعم جميعَها، ناظرٍ إلى اعتبار لفظ «ليس منا» ونحوه مستعمَلاً في كلام العرب لإخراج المخبَرِ عنه معنى من نوع المجرور بـ «من» الواقع في الخبر معنى. وقانونُ تأويله أنه جاء للزجر والتهويل، فقد نُقل عن سفيان بن عيينة أنه يكره الخوض في تأويله ويقول: «ينبغي أن يمسك عنه ليكون أوقعَ في النفس وأبلغَ في الزجر»،(١) يعني مع اعتقاد عدم إرادة ظاهره عند العلماء.

وتأوَّله بعضُ الشراح بأن المراد «ليس من أهل هدينا وسنتنا»؛ أي ليس من خيرة المسلمين. فيكون الضمير مجازًا مرسلاً علاقتُه البعضية، أو يكون في الكلام إيجازٌ بمجاز الحذف. وهذا تأويلٌ يستقيم في ضمير «منهم» العائد على لفظ المسلمين السابق، فإن معاده عام؛ إذ المقصود: مَنْ لم يهتم بأمر جميع المسلمين، والضمير على وزان معاده. وقال ابن المنيِّر: المعنى أنه «ليس أهلاً لصحبتنا والاختلاط بنا.»(٢) فعلى تأويله تكون «مَنْ» التبعيضية مستعارةً لمعنى «مع»، على طريقة الاستعارة التبعية.

---

(١) العسقلاني: **فتح الباري**، «كتاب الجنائز»، شرح الحديث ١٢٩٤، ج١، ص٨٢١.

(٢) اعتمد المصنف فيما قرره هنا على كلام الإمام ابن حجر في شرحه لحديث «ليس منا مَنْ شقَّ الجيوب، ولَطَم الخدود، ودعا بدعوى الجاهلية»، حيث قال: «قوله: ليس منا، أي من أهل سنتنا وطريقتنا، وليس المراد به إخراجه من الدين. ولكن فائدة إيراده بهذا اللفظ المبالغة في الردع عن الوقوع في مثل ذلك، كما يقول الرجل لولده عند معاتبته: لست مني ولست منك، أي ما أنت على طريقتي. وقال الزين بن المنير ما ملخصه: التأويل الأول يستلزم أن يكون الخبر إنما ورد عن أمر وجودي، وهذا يُصانُ كلامُ الشارع عن الحمل عليه. والأولَى أن يقال: المراد أن الواقع في ذلك يكون قد تعرض لأن يُهجر ويُعرضَ عنه، فلا يختلط بجماعة السنة تأديبًا له على استصحابه حالةَ الجاهلية التي قبحها الإسلام.» **فتح الباري**، ج١، ص٨٢١. وأصل هذا الشرح للحديث عند ابن بطال الذي نسبه للمهلب، وقد جاء فيه: «قال المهلب: قوله: ليس منا، أي ليس متأسيًا بسنتنا، ولا مقتديًا بنا، ولا ممتثلاً لطريقتنا التي نحن عليها.» ابن بطال القرطبي: **شرح صحيح البخاري**، ج٣، ص٢٨٠.

وقال بعضُ الشراح: المراد مَنْ عامل بهاته الأفعال حضرةَ الرسول عليه الصلاة والسلام (ومعاملة الرسول بذلك ومواجهته به كفر لا محالة)، فيكون المرادُ من الضمير في مثله المتكلم وحده، وهذا لا يستقسم في نحو «فليس منهم». وقال بعضهم: المراد مَنْ فعله مستحِلاً له مع علمه بأن الرسول حرمه، وهذا أبعدُ التأويلات لاحتياجه إلى كثرة التقادير التي لا يهتدي إليها السامع. وأنا أرى في تأويل هذه الآثار تأويلَيْن هما أحسنُ مِمَّا تأول به المتقدمون:

التأويل الأول: نسلك فيه طريقَهم الذي سلكوه، وهو اعتبار لفظ «ليس منا» مستعملاً في كلام العرب للنفي من النوع، وأنه مستعمل في الحديث على ضرب من المجاز، فنقول:

إن المُتلبِّسَ بالفعل الذي يكثر أن يلتبس به غيرُ المسلمين يكون مشابِهًا بسببه لغير المسلم، فنخبر عنه بأنه غيرُ المسلم على طريقة الاستعارة في المنفرد، بسبب أن المنهيات كلها كانت من شعار الجاهلية أهل الشرك، وصار التعففُ عنها من شعار المسلمين، كما يشهد له حديثُ الصحيحين عن أبي ذر أنه سبَّ رجلاً بأمه فقال له النبي ﷺ: «إنك امرؤ فيك جاهلية»،[١] وحديثُ الموطأ أن النبي ﷺ قام يصلي بالناس، وكان في المسجد محجن الديلمي فلم يقم للصلاة؛ لأنه كان صلَّى في بيته، فقال له رسول الله ﷺ: «ما منعك أن تصلِّيَ مع الناس؟ ألستَ برجلٍ مسلم؟»،[٢] وفي حديث جميلة بنت أُبَي زوجة ثابت بن قيس أنها شكت لرسول الله ثابتًا فقالت: «ولكني أكره الكفر في الإسلام»،[٣] تريد خشية الزنا.

---

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب الإيمان»، الحديث٣٠، ص٨؛ «كتاب الأدب»، الحديث٦٠٥٠، ص١٠٥٦؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الأيمان»، الحديث١٦٦١، ص٦٥٢.

(٢) **الموطأ براوياته الثمانية**، «كتاب الصلاة»، الحديث٣١٩، ج١، ص٥٢٤-٥٢٥.

(٣) **صحيح البخاري**، «كتاب الطلاق»، الأحاديث ٥٢٧٣-٥٢٧٧، ص٩٤٣؛ **سنن ابن ماجه**، «أبواب الطلاق»، الحديث٢٠٥٦، ص٢٩٤؛ **سنن النسائي**، «كتاب الطلاق»، الحديث٣٤٦٠، ص٥٦٤.

وعلى هذا يكون موقعُ قوله: «ليس منهم» و«ليس منا» ونحوه، كموقع قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يزني الزَّانِي حين يزنِي وهو مؤمن».(١)

التأويل الثاني -وهو التحقيق- أن نعدلَ عما سلكوه من اعتبار لفظ «فليس منا» ونحوه مستعْمَلاً في كلام العرب للنفي من النوع، بل إن العربَ لا يستعملونه إلا استعمالاً شبيهًا باستعمال المثل بلازم هذه الصيغة. فهو خبرٌ مستَعْمَلٌ في معنى الغضب على المخْبَر عنه، وإيذانه بالسخط والقطيعة. وقد تكرر هذا الاستعمالُ في كلام العرب، قال النابغة يحذر عُيَيْنَةَ بن حصن من الغدر ببني أسد:

إِذَا حَاوَلْتَ فِي أَسَدٍ فُجُورًا ... فَإِنِّي لَسْتُ مِنْكَ وَلَسْتَ مِنِّي(٢)

فإنه لو حُمِل على المعنى الأصلي لكان تحصيلَ حاصل، إذ ليس عيينةُ بن حصن ببعض من النابغة. وقال بعضُ العرب:

أَيُّهَا السَّائِلُ عَنْهُمْ وَعَنِي ... لَسْتُ مِنْ قَيْسٍ وَلاَ قَيْسٌ مِنِي(٣)

---

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب المظالم»، الحديث٢٤٧٥، ص٤٠٠؛ «كتاب الأشربة»، الحديث٥٥٧٨، ص٩٩١؛ «كتاب الحدود»، الحديث٦٧٧٢، ص١١٦٨؛ «كتاب المحاربين»، الحديث٦٨١٠، ص١١٧٣؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان»، الحديثان ١٠٠ و١٠٤، ص٤٥-٤٦. قال المازري في شرح الحديث المذكور: «قيل: معنى مؤمن، أي آمِنٌ من عذاب الله، ويحتمل أن يُحملَ على أن معناه: أن يكون مستحِلاً لذلك. وقد قيل: معناه أي كامل الإيمان. وهذا على قول من يرى أن الطاعات تسمى إيماناً. وهذه التأويلاتُ تدفع قولَ الخوارج إنه كافر بزناه، وقولَ المعتزلة إن الفاسق الملي لا يُسمى مؤمنًا، تعلقًا من الطائفتين بهذا الحديث. وإذا احتمل ما قلناه لم تكن لهم فيه حجة.» المازري، **المعلم بفوائد مسلم**، تحقيق محمد الشاذلي النيفر (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢)، ج١، ص١٩٧.

(٢) **ديوان النابغة الذبياني**، ص١٢٧ (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم) وص٢٥٣ (نشرة ابن عاشور). والبيت من قصيدة من بحر الوافر قالها النابغة حين قتلت بنو عبس نضلةَ الأسدي، وقتلت بنو أسد منهم رجلين، فأراد عيينةُ عونَ بني عبس بإخراج بني أسد من حلف بني ذبيان.

(٣) قوله: «وعني» يُقرأ بتخفيف النون للضرورة، وكذلك نون «مني». - المصنف. هذا البيت استشهد به ابن هشام في باب الضمير من شرحه على الألفية. وفي نسبته قال محقق الكتاب ما يأتي: =

وقريبٌ منه قولُه تعالى: ﴿قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ ۖ﴾ [هود:٤٦]، أي لا تهتمَّ بأمره وأعرِضْ عنه. ويقولون في عكس ذلك: أنت مني وأنا منك. ويؤيد هذا التأويلَ أن بعضَ الآثار الواقع فيها لفظ «ليس منا» قد رُوي بلفظ «فليس مني»، وما في صحيح مسلم أن أبا موسى الأشعري أُغْمِيَ عليه في مرضه، فصاحت امرأةٌ من أهله، فلما أفاق قال: «أنا بريءٌ مِمَّنْ بَرِئ رسولُ الله منه، فإن رسول الله ﷺ قال: «ليس منا الصالقةُ والحالقةُ والشاقة»»،(١) ففسَّرَ كلامَ رسول الله «ليس منا» في ذلك الحديث بمعنى البراءة.

= «هذا بيت من الرمل، ولم أقف لهذا الشاهد على نسبة إلى قائل معين، ولا عثرت له على سوابق أو لواحق. وقد رأيت ابنَ الناظم نسبه إلى بعض النحاة، ذهابًا منه إلى أنه مصنوع، ورأيت ابنَ هشام يقول في شأنه: وفي النفس من هذا البيت شيء؛ لأنا لا نعرف له قائلاً، ولا نظيرا.» ابن هشام الأنصاري، أبو محمد عبدالملك جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبدالله: **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك**، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، بدون تاريخ)، ج١، ص١١٨.

(١) ونص الحديث: «وجع أبو موسى وجعًا فغُشي عليه ورأسه في حَجْر امرأة من أهله، فلم يستطع أن يرد عليها شيئًا. فلما أفاق قال: إني بريءٌ ممن بَرِئَ منه رسولُ الله ﷺ، إن رسول الله ﷺ برئ من الصالقة والحالقة والشاقة. **صحيح البخاري**، «كتاب الجنائز» الحديث١٢٩٦، ص٢٠٧؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان»، الحديث١٠٤، ص٥٧.

تحقيق الخبر المأثور:
«لا رهبانية في الإسلام»[(١)]

شاع بين المحاضرين وأصحاب الأقلام من أوائل هذا القرن إيرادُ الأثر القائل: «لاَ رَهْبَانِيَّةَ فِي الإِسْلاَمِ»، وتنزيلُه على أحوال تنزيلاً لا يلائمه، فسلكوا به مهيعًا هو في واد والآخر في واد. فكان واجبًا تحقيقُ لفظ هذا الأثر وبيان معناه، ليكون الناظرُ فيه على بصيرة. هذا الخبرُ جزءٌ من حديث مرسل، رواه عبدالرزاق في كتاب الجامع له بلفظ: «لا خُزام، ولا زِمام، ولا سياحة، ولا تبتُّل، ولا ترهُّب في الإسلام».[(٢)]

أخرج ذلك جلالُ الدين السيوطي في الجامع الصغير معزُوًّا إلى عبدالرزاق في كتابه الجامع، وقال إنه مرسل.[(٣)] ووصْفُه بأنه مُرسَلٌ يقتضي أنه من قول النبي ﷺ، إذ الحديثُ المرسل هو الذي يقول راويه الذي ليس صحابيًّا: قال رسول الله ﷺ.

وروى هذا الأثرَ ابنُ الأثير في النهاية عن كتاب الغريبين للهروي مقتصرًا على لفظ «لا رهبانية في الإسلام»، ولم يسنده. فاحتمل أنه اختصر ما رواه

(١) **جوهر الإسلام**، العدد ٢، السنة ٢، شعبان ١٣٨٩/ أكتوبر ١٩٦٩ (ص٣-٧).

(٢) الخزام بكسر الخاء شَعَر مفتول يصير كالعود في أنف البعير ليُقاد به، والزِّمام -بكسر الزاي- جعل زمام في الأنف يُقاد به، كان بعض بني إسرائيل يخرق أنفه ويعمل فيه زمامًا ليقاد به (أي إذلالاً لنفسه كأنه دابة). والسياحة الخروج إلى الفيافي للتعبد، والتبتل الانقطاع عن التزوج والترهب. والرهبانية هي التخلي عن أشغال الدنيا. - المصنف.

(٣) المناوي: **فيض القدير**، الحديث ٩٨٨٠، ج٦، ص٤٢٥. هذا ولم يزد المناوي شيئًا على ما قاله السيوطي.

عبدالرزاق بتغيير قليل بحذف واو العطف، واحتمل أنه حديثٌ آخرُ غير حديثِ عبدالرزاق (كتاب الغريبين للهروي ليس بأيدينا).[(١)]

وروى الزمخشري في الفائق: «لا زمام، ولا خزام، ولا رهبانية، ولا تَبَتُّلَ، ولا سياحة في الإسلام»،[(٢)] ولم يعزه إلى راو، ولا إلى كتاب في الحديث. وهو مماثلٌ لما روي عن عبدالرزاق، مع مخالفة في ترتيب الخصال المذكورة فيه.

وقد جاء لفظ الرهبانية في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا﴾ [الحديد:٢٧]، وضمير الرفع في قوله: «ابتدعوها» عائدٌ إلى «الذين اتبعوه» بمعنى الذين اتبعوا عيسى عليه السلام، أي أتباع ملته، وهم النصارى الذين جاؤوا بعده وبعد أصحابه الحواريين، فإن الرهبان ظهروا بعدهم، قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا﴾ [المائدة:٨٢]. وتقديرُ نظم الآية فيه وجهان:

أحدهما أن التقدير «وابتدعوا رهبانية ابتدعوها»، فنصب رهبانية بفعل محذوف يدل عليه الفعلُ الذي بعده، الناصبُ لضمير رهبانية على طريق الاشتغال. وهذا ما اختاره أبو علي الفارسي والزجاج، ورجحه في الكشاف بتقديمه على مقابله.[(٣)]

---

(١) ابن الأثير، مجدالدين أبو السعادات المبارك بن محمد: **النهاية في غريب الحديث والأثر**، نشرة بعناية أبي عبدالرحمن صلاح بن محمد بن عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢)، ج٢، ص٢٥٥؛ الهروي، أبو عبيد أحمد بن محمد: **الغريبين في القرآن والحديث**، تحقيق أحمد فريد المزيدي (مكة المكرمة/ الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط١، ١٤١٩/ ١٩٩٩)، ج٣، ص٧٩٧؛ الصنعاني، أبو بكر عبدالرزاق بن همام: **المصنف**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، ط١، ١٣٩٢/ ١٩٧٢)، «كتاب الأيمان والنذور - باب الخزامة»، الحديث ١٥٨٦٠، ج٨، ص٤٤٨.

(٢) الزمخشري، جارالله محمود بن عمر: **الفائق في غريب الحديث**، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي (القاهرة: عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط٢، ١٩٧١)، ج٢، ص١٢٢.

(٣) الزمخشري: **الكشاف**، ج٤، ص٤٦٩.

الاحتمال الثاني أن يكون «رهبانية» معطوفًا على رأفة ورحمة، وتُجعل جملةُ «ابتدعوها» صفةً لرهبانية. وهذا وإن ذكره بعضُ المفسرين، فقد انتقده محققوهم بأنه يقتضي أن الله جعل الرهبانيةَ في قلوب الذين اتبعوا عيسى عليه السلام، كما جعل فيها الرأفةَ والرحمة، مع أن الرهبانية من الأعمال الجسدية فعلاً وتركًا فلا تكون في القلب، إلا إذا تُؤُوِّل ذلك بتقديرٍ يدل على معنى يصلح أن يكون من عقائد القلب، أي: جعلنا محبة رهبانية في قلوب الذين اتبعوه.

معنى الرهبانية:

الرهبانية بفتح الراء على الأشهر، ويجوز ضمُّ الراء. قال في النهاية: «هي من رهبنة النصارى، [وأصلها من الرهبة: الخوف]، كانوا يترهبون بالتخلي من أشغال الدنيا، وترك ملاذِّها، والزهد فيها، والعزلة عن أهلها، وتعمُّد مشاقِّها، [حتى إن منهم مَنْ كان يخصي نفسه، ويضع السلسلة في عنقه، وغير ذلك من أنواع التعذيب]، فنفاها النبي ﷺ عن الإسلام، ونهى المسلمين عنها.»[١]

وفي الفائق: «والرهبانية فعل الرهبان: من مواصلة الصوم، ولبس المسُوح،[٢] وترك أكل اللحم، وغير ذلك. وأصلها من الرهبة أي الخوف؛ لأنهم يفعلون ذلك خوفًا من الله أن يقعوا في فعل المحرمات أو تلهيهم أمور الدنيا عن العبادة.»[٣]

وإن اقتران لفظ الرهبانية بهاء التأنيث مُؤْذِنٌ بأنها صفةٌ أو حالة، وإن مجيئها بصيغة النسب دليلٌ على أنها نُسبت إلى لفظ راهب على غير قياس، بحذف الألف

(١) ابن الأثير: **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج٢، ص٢٥٥.
(٢) المسوح بضم الميم، جمع مِسْح (بكسر الميم وسكون السين)، وهو ثوب غليظ من صوف يلبسه أهلُ الزهد من النصارى. - المصنف.
(٣) الزمخشري: **الفائق في غريب الحديث**، ج٢، ص١٢٢.

التي في لفظ راهب، وذلك من تغييرات النسب. وزيادة النون في النسب تدل على تمكن النسبة، كقولهم شعرانِيٌّ لكثير الشعر، ولحيانِيٌّ لعظيم اللحية. فدل اللفظُ بمادته وصيغته زيادته على صفة من صفات الراهب مختصة به، إذ لم يكن مثلُ ذلك معروفًا في دين اليهودية، فانفرد به طائفةٌ من أهل المسيحية.

فنفيُ الرهبانية هو الامتناعُ عن التزوج بنية القربة إلى الله، ويومئ إلى ذلك ذكرُها في الحديث في عداد أمور مما كان يُفعل بقصد التقرب إلى رضا الله تعالى.

واتفق المفسرون وأصحابُ معاني الحديث على تفسير الرهبانية بهذا المعنى، وهو من تفسير معنى لفظ لغوي، فمرجعه إلى الوضع والرواية ولا مجال للرأي فيه، وحمله على غير معناه توهُّم ووضع جديد.

والرهبانية من قبيل النذور؛ لأن فاعلها يوجبها على نفسه تقربًا من رضا الله تعالى. واتفق المفسرون على أن حقيقة الرهبانية أفعال من العباد يريدون بها التقرب إلى الله طلبًا لرضوانه، وهي التي تقدم بيانها في عبارة «الفائق» للزمخشري و«النهاية» لابن الأثير. وتلك الأفعال معدودة من فضائل الأعمال في الدين المسيحي وليست من الواجبات فيه، ولهذا قال الله تعالى: ﴿مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ﴾ [الحديد:٢٧]، أي ما فرضناها، ثم قال: ﴿إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ﴾ [الحديد:٢٧]، وهذا استثناء منقطع، أي ما كتبناها عليهم لكن ابتدعوها ابتغاء رضوان الله.

ويدل لذلك قوله تعالى: «ابتدعوها»؛ فإن الابتداع يكون في الأعمال. وأما علم الكتاب وفهمه فليس بابتداع، بل هو مما أمر الله به أهل الكتاب، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾ [آل عمران:١٨٧]، والآيات في هذا المعنى كثيرة.

وأما تأويل هذا الخبر، فقد تسلسلت فيه أخطاء لكثير من الناس تولد بعضها عن بعض، ومنشؤها فيما أظن هو النظر في أعمال الرهبان مع توهم أن ما عليه رهبان المسيحيين من الأحوال والأعمال كله داخل في مدلول لفظ الرهبانية.

وهذا وهم نشأ من إعمال الاشتقاق من لفظ الراهب. فابتدروا بأخذ ما رسمه الرهبان للمسيحيين من أن العبد لا أهلية له لدعاء الله ومناجاته إلا بواسطة الراهب، فجعلوا تصدي الرهبان لفهم الإنجيل وتحجيرهم على من لم يكن منهم الاشتغال بذلك، مما شمله معنى الرهبانية، فتوهموا نفيَ مثله في الإسلام.

وليس كل ما هو من شؤون الرهبان التي تعمهم وغيرهم ولا التي تخصهم بداخل في مسمى الرهبانية سوى ما ذكر آنفًا؛ لأن مدلولات الألفاظ اللغوية موقوفة على ما وضعت له في اللغة وليس من الصواب القياس عليها. ثم تولد من هذا الأصل المخطئ أصل ثان، فتوهموا أن هذا لما كان من أوهام الرهبان وأن الحديث لما نفى الرهبانية فنفي الوساطة بين العبد وربه مشمول لنفس الرهبانية. وهذا خطأ؛ لأن الاسم الملاحظ بصفة خاصة لا تكون جميع أحواله داخلة في تلك الصفة، بل للصفات مدلولات معروفة بالوضع والاصطلاح، ولما عداها أدلة أخرى من الكتاب والسنة.

وولَّد بعضُهم من هذا الأصل أصلاً ثالثًا، وهو استنتاجُ أن نفيَ الواسطة يقتضي نفيَ احتياج المسلمين إلى مَن يعلمهم دينهم، ولا حاجة إلى معرفة مذاهب الأئمة المجتهدين (الذين شهدت لهم الأمة بإصابة الفقه في الدين). وهذا خطأ؛ قال تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [النحل:٤٣]، وقال: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء:٥٩]، واتفق سلف الأمة وخلفها على أن علماء الدين من أولي الأمر.

وارتقَوْا من ذلك إلى توهم أن لكل أحد أن يجتهد في الدين بما يراه، وتغافلوا عن شروط الأهلية لذلك، وعن حقيقة الاجتهاد، وصفات الأهلية له - وهي مقررة في أصول الفقه. فكان ذلك ذريعة إلى محاولة كل واحد أن يفهم الدين كما تمليه عليه أمياله، وخولوا لأنفسهم الاجتهاد في الدين مع العرُوِّ عن مؤهلات الاجتهاد وهي كثيرة وعسيرة، فليرجع إلى تفصيلها من كتب الأصول.

فالاجتهاد منه فرض كفاية، وهو وجود طائفة من علماء المسلمين المتأهلين للتفقه في الدين لينظروا في تحصيل الأحكام الشرعية للمسلمين بالتأييد والتنقيح لما مضى من آراء علمائهم، والاستنباط لما يجد من الحوادث بأن يكون في كل صقع من أصقاع الإسلام (في الأبعاد التي يتيسر اتصال أهلها بعضهم ببعض) واحد أو عدة من العلماء بالشريعة المطلعين على نصوصها وعلى نظائر مدلولات تلك النصوص وعلى مقاصد الشريعة وعلى أحوال كل المسلمين على اختلاف الأصقاع والحاجات بتعيين أحكام لها لا تخالف نصوص الشريعة ولا ظواهرها المتكاثرة الدالة على معنى واحد يقرب من القطع ولا تخرج عن مقاصها المستقرأة من تصرفاتها المختلفة.

وهذا مقام صعب يضطلع به المنقطع إليه الخبير بمعانيه، ذو الفطنة الذهنية والكفاءة العلمية.

ومن الاجتهاد فرضُ عين، وهو على كل عالم بلغ في علوم الشريعة وفهم الكتاب والسنة مبلغًا يأنس فيه من نفسه الصلاحية لاستنباط الأحكام الشرعية وأقوال أئمة الدين، وترجيح بعض أقوالهم على بعض. فإذا بلغ هذا المبلغ ثبتت استطاعته للاجتهاد، فوجب عليه لقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦].

وأما تحقق أهلية العالم للاجتهاد فيحصل للناس باشتهار العالم بعلم الشريعة وعدالته وشهادة أهل العلم له بتلك الأهلية. وتحصل هذه المعرفة للخاصة بيقين أو غلبة ظن، وتحصل للعامة بغلبة الظن الحاصل من قصد المتحرين في الدين أحدًا لاستفتائه في الدين.

لا صفر[1]

جُبل الإنسانُ على تطلب المعرفة والاتسام بمسيم العلم، فهو متعلِّمٌ وعالِمٌ ومُعلِّم بطبعه. لذلك ترى الطفلَ يسأل عن كل ما يراه ويسمعه، ويحاول أن يُرِيَ رفيقَه كلَّ ما يلوح له من أمر مستغرب، ويعرفه بكل ما وصل إليه علمُه وإدراكه.

وشأنُ الأمم في جهالتها الأولى أو العارضة لها عن تدهور من أوج الهداية إلى حضيض الضلالة أن تنتحلَ لأنفسها معارفَ مخلوطة بين حق وباطل، تعلل بها تعطشها إلى العلم. وغالب ذلك هو من وضع أهل الذكاء منهم الذين لم يقدر لهم صقل ذكائهم بالمعارف الحقة، فهم بذكائهم الفكري تنعكس حركةُ عقولهم على نفسها، فتخترع من تخيلاتها وأوهامها ما يحسبونه علمًا، ويشيعونه في طهماء[2] القوم عن غرور وغفلة أو عن دهاء وحيلة، ليقتعدوا بذلك مراقيَ القيادة والزعامة.

ولذلك لا تجد أمةً يَخلو تاريخُ علومها من الابتداء بعلوم وهمية وخرافية تكون هي قصارى علومها قبل نهوض حضارتها، ويتفاوتون في تنظيمها تفاوت عقولِهم في الاختراع.

فقد كان للكلدان خرافاتٌ من عبادة الكواكب وأرواحها، وكان للمصريين خرافاتٌ في أحوال الموتى والموجودات المقدسة، وكان لليونان خرافاتٌ في أحوال الآلهة والأبطال. فإذا ارتقت تلك الأممُ وتواضعت[3] العلوم الصحيحة، بقيت بقايا من العلوم الوهمية عالقةً بعقول الطائفة التي حظُّها من المعارف الحقة قليلٌ أو معدوم.

---

(١) **المجلة الزيتونة**، المجلد ١، العدد ٨، صفر ١٣٥٦/ أفريل [أبريل] ١٩٣٧ (ص٣٨١-٣٨٥).

(٢) لعل الصواب: دهماء القوم، أي: عامة الناس وسوادهم.

(٣) يبدو أن المصنف استخدم فعل تواضع هنا بمعنى استقام واستقر.

ألا ترى أن المصريين مع ما كان في كَهَنتهم من العلوم الحكمية لم تخلُ عامَّتُهم من الإيمان بأوهام خرافية؟ وكذلك الحال في اليونان إذ لم يكن لغالب أساطين العلم في هؤلاء وأولئك دعوةٌ إلى إصلاح التفكير والاعتقاد في العامة إلا نادرًا، مثل ما كان من سقراط بطريقته الوعظية والتمثيلية، وديوجينوس بطريقته التهكمية،(١) بل كان غالبُهم يقتصر من علمه على التعليم الخاص.

على هذا السَّنَنِ كان شأنُ العرب في جاهليتهم، فقد تعلَّقوا بأوهامٍ باطلة ابتكرتْها تخيلاتُهم، أو وضعها لهم أهلُ الدهاء من المتطلعين إلى التفوق والزعامة في القبائل، فيرسمون لهم رسومًا ويخيلون لهم أنها معارفُ استأثروا بها ليجعلوا أنفسهم مرجعًا يرجع إليه الأقوام، فانطوت بهم عصورٌ في ضلالة حتى استيقظوا منها في القيامة فقالوا: ﴿رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠ ﴿٦٧﴾ رَبَّنَآ ءَاتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ ٱلْعَذَابِ وَٱلْعَنْهُمْ لَعْنًا كَبِيرًا ﴿٦٨﴾﴾ [الأحزاب:٦٧-٦٨]. وفي الحديث الصحيح أن رسول الله ﷺ أخبر عن عمرو بن لُحَي جد خزاعة أنه يجر قُصْبَه في النار؛ لأنه أول من بحر البحيرة وسيب السائمة وحمى الحامي ووصل الوصيلة،(٢) ودعا الناس إلى عبادة الأصنام.(٣)

(١) كان سقراط أشهر فلاسفة أثينا يدعو العامة جهرًا إلى واجبهم، ويضرب الأمثالَ بوضع حكايات على ألسنة الحيوان. وكان ديوجينوس زاهدًا من حكماء أثينا، وكان يلقي الوعظَ والتربية بالتهكم على أحوال قومه التي لا يرضاها. - المصنف.

(٢) المشار إليها في قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ﴾ [المائدة:١٠٣]. - المصنف.

(٣) عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «عُرِضت علي النار، فرأيت فيها عمرو بن لحي بن قمعة بن خندف يجر قُصْبَهُ في النار، وهو أولُ مَنْ غير عهد إبراهيم، سيب السوائب وبحر البحائر وحمى الحامي ونصب الأوثان وأشبه من رأيت به أكثم بن أبي الجون، فقال أكثم: يا رسول الله! يضرني؟ قال: لا، إنك مسلم وإنه كافر». البرهان فوري: **كنز العمال**، «الباب الرابع في القبائل وذكرهم»، الحديث٣٤٠٩٧، ج ١٢، ص٨٣.

كان العربُ قد ادَّعَوْا لأنفسهم علومًا وهمية، منها الطيرة والفأل والزجر والعيافة والرقى والسُّلوان.(١) وكذبوا أكاذيب أشاعوها بين الناس، من دعوى تعرض الغول لهم في أسفارهم، وخروج طائر من دم قتيل يسمى الهامة، ومحادثتهم مع الجن، وغير ذلك.

وحاصلُ هذه العلوم أنها استخراجُ معان دالة على وقوع حوادث مستقبلية للعامة أو الخاصة، تُستخرَج من أحوالٍ تبدو من حركات الطير أو الوحش ومرورها ونزولها، أو من أقوال تَقرَعُ السمعَ على غير ترقب، أو من مقارنات بين الأشياء وملازمات للأشياء. ويجعلونها كالمقصود من تلك الأشياء، مثل تشاؤمهم بالهام، وهو ذكر البوم؛ لأنه يألف الخرابَ والمقابر ويصيح كالناعي، فجعلوه علامةً على الخلاء. وإن دلت عندهم على معان حسنة تفاءلوا بها، مثل أن يمر بالمسافر من جانبه الأيمن بقرةٌ وحشية سليمة القرن.

وبعضُ هذه المعلومات تبلغ من الشهرة عندهم إلى حد أن يستويَ الناسُ في استطلاعها، وبعضها يتركب من أحوال كثيرة، أو يحتاج إلى دقائق، فيحتاج العامةُ إلى عرضها على أهل المعرفة. والعارف بدقائق ذلك يُدعى العرَّاف، وقد اشتهر أهلُ اليمامة وأهلُ نجد بعرافيهم،(٢) واشتهرت بنو لهب -قبيلة من الأزد- بالزجر والعيافة.

---

(١) السُّلوان: ماءٌ كانوا يوعمون أن العاشقَ إذا شربه سلاَ عن حبه، أي نَسيَه وطابت نفسُه بعد فراقه. ومنه السُّلوانة: خَرَزَةٌ كانوا يزعمون أنه إذا صُبَّ عليها ماءُ المطر فشربه العاشِقُ سلا.

(٢) قال عروة بن حزام:

بَذَلْتُ لِعَرَّافِ الْيَمَامَةِ حُكْمَه ... وَعَرَّافِ نَجْدٍ إنْ هُمَا شَفَيَانِي

- المصنف. والبيت من بحر الطويل ويتلوه ثان لفظه:

فَقَالاَ: شَفَاكَ اللهُ! وَاللهِ مَا لَنَا ... بِمَا حَمَلَتْ مِنْكَ الضُّلُوعُ يَدَانِ

أما ما طلب الشاعر الرقية منه فهو الحب. وعراف اليمامة هو رباح بن عجلة، وعراف نجد هو الأبلقُ الأسدي. وقد ذكر ابن خلدون البيتين دون نسبة، وجاء عنده البيت الأول بلفظ «جعلت» بدل «بذلت». مقدمة ابن خلدون، ص١٠٤. ويروى البيتان ضمن مقطوعة مع اختلاف في بعض الألفاظ.

أضاء على العرب وهم في ظلمات الجاهلية نورٌ بزع وفجرٌ سطع، وهو نورُ الإسلام الذي جاء لإنقاذ البشرِ كلِّهم من ظلمات الأوهام والزيغ. فطلعت شَمسُه على العرب مثل كل الأمم، فأنحى على عقائد العرب الضالة. وحسبُك أن الله تعالى وصف الاعتقادَ بالباطل بأنه اعتقاد الجاهلية، إذ قال: ﴿يَظُنُّونَ بِٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ ظَنَّ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ﴾ [آل عمران:١٥٤].

فكان أولُ ما دعاهم الإسلامُ إليه صحةَ الاعتقاد المستتبع تصحيحَ التفكير، فدعاهم إلى صحة الاعتقاد في ذات الله وصفاته، ثم إلى نبذ سفاهة الأحلام في هذه الأوهام. وقد تكرر ذلك في القرآن: ﴿قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ قَتَلُوٓاْ أَوْلَٰدَهُمْ سَفَهًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُواْ مَا رَزَقَهُمُ ٱللَّهُ ٱفْتِرَآءً عَلَى ٱللَّهِ ۚ قَدْ ضَلُّواْ وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ ﴿١٤٠﴾﴾ [الأنعام:١٤٠].(١) وأرشدهم إلَى أنَّ ما لاَ دليلَ عليه من وحيٍ أو عقلٍ يقبُح تقلُّدُه، فقال القرآن فيهم: ﴿إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَٰنٍۭ بِهَٰذَآ ۚ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦٨﴾ قُلْ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴿٦٩﴾ مَتَٰعٌ فِى ٱلدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ نُذِيقُهُمُ ٱلْعَذَابَ ٱلشَّدِيدَ بِمَا كَانُواْ يَكْفُرُونَ ﴿٧٠﴾﴾ [يونس:٦٨-٧٠].

ومن الضلالات التي اعتقدها العربُ اعتقادُ أن شهرَ صفر شهرٌ مشؤوم. وأصل هذا الاعتقاد نشأ من استخراج معنى مما يقارن هذا الشهر من الأحوال في الغالب عندهم، وهو ما يكثر فيه من الرزايا بالقتال والقتل. ذلك أن شهر صفر يقع بعد ثلاثة أشهر حرم نَسْقًا، وهي ذو القعدة وذو الحجة والمحرم. وكان العربُ يتجنبون القتالَ والقتلَ في الأشهر الحرم؛ لأنها أشهرٌ أمن الله، قال الله تعالى: ﴿۞ جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَٰمًا لِّلنَّاسِ وَٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ﴾ [المائدة:٩٧]، فكانوا يقضون الأشهر

---

(١) أشارت الآية إلى وأد البنات، وإلى تحريمهم بعضَ الأنعام على أنفسهم، كما قال تعالى: ﴿وَقَالُواْ هَٰذِهِۦٓ أَنْعَٰمٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لَّا يَطْعَمُهَآ إِلَّا مَن نَّشَآءُ بِزَعْمِهِمْ﴾ [الأنعام:١٣٨]. -المصنف.

الحرم على أحن[١] من تطلب الثأرات والغزوات وتشتت حاجتهم في تلك الأشهر. فإذا جاء صفر بادر كلُّ مَنْ في نفسه حنقٌ على عدوه فثاوره،[٢] فيكثر القتل والقتال. ولذلك قيل إنه سمي صفرًا؛ لأنهم كانوا يغزون فيه القبائل، فيتركون مَنْ لَقُوه صِفْرًا من المتاع والمال، أي خلوًا منها. قال الذبياني يحذر قومه من التعرض لبلاد النعمان بن الحارث ملك الشام في شهر صفر:

لَقَـدْ نَهَيْـتُ بَنِـي ذُبْيَـانَ عَـنْ أُقُـرٍ ... وَعَـنْ تَـرَبُّعِهِمْ فِي كُـلِّ أَصْـفَارِ[٣]

ولذلك كان مَنْ يريد العمرةَ منهم لا يعتمر في صفر؛ إذ لا يأمن على نفسه. فكان من قواعدهم في العمرة أن يقولوا: «إذا برأ الدبر، وعفا الأثر، وانسلخ صفر، حلت لمن اعتمر»،[٤] على أحد تفسيرين في المراد من صفر، وهو التأويل الظاهر.

وقيل أرادوا به شهرَ المحرم، وأنه كان في الجاهلية يسمى صفرًا الأول، وأن تسميته محرمًا من اصطلاح الإسلام، وقد ذهب إلى هذا بعضُ أئمة اللغة. وأحسب أنه اشتباه؛ لأن تغيير الأسماء في الأمور العامة يُدخِلُ على الناس تلبيسًا لا يقصده الشارع، ألا ترى أن رسول الله ﷺ لَمَّا خطب في حجة الوداع فقال: «أي شهر هذا؟»، قال الراوي: فسكتنا حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه، فقال: أليس ذا الحجة؟»، ثم

---

(١) على أحن: على حقد وضغن.

(٢) أي ساوره وواثبه.

(٣) أُقُر -بضم الهمزة وضم القاف- اسم جبل، وبجانبه واد يقال له ذو أقر. وهو مراد النابغة، فحذف ذو. وهو واد لبني مرة، وكانت ذبيان نزلت به بعد إغارتهم على بلاد الشام. والتربع الإقامة في الربيع لأجل المرعى. ومراده «بكل أصفار» في كل شهر صفر من كل عام؛ لأنهم يتعرضون لغارة النعمان بن الحارث. - المصنف. **ديوان النابغة الذبياني**، ص٧٥ (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم) وص١٢٠ (نشرة ابن عاشور). والبيت هو طالعُ قصيدة من البحر البسيط قالها النابغة بعد موت النعمان بن الحارث يصف فيها ما حصل لقومه بني ذبيان في وادي ذي أُقُرٍ على يدي عمرو بن الحارث أخي النعمان لعدم سماعهم نصيحة النابغة.

(٤) وكانوا لا يعتمرون في أشهر الحج، بل يرجعون إلى آفاقهم ثم يخرجون معتمرين. - المصنف.

ذكر في أثناء الخطبة الأشهر الحرم فقال: ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب مضر الذي بين جمادى وشعبان.»[١] فلو كان اسم المحرم اسمًا جديدًا لوضحه للحاضرين الواردين من الآفاق القاصية. على أن حادثًا مثل هذا لو حدث لتناقله الناس، وإنما كانوا يطلقون عليه[٢] وصفرَ لفظَ الصَّفَرَيْنِ تغليباً.

فنهى النبي ﷺ عن التشاؤم بصفر، روى مسلم من حديث جابر بن عبدالله وأبي هريرة والسائب بن يزيد ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «لا عدوى، ولا صفر». اتفق هؤلاء الأصحابُ الثلاثة على هذا اللفظ، وفي بعضهم زيادة: «ولا هامة ولا غول ولا طيرة ولا نوء».[٣]

وقد اختلف العلماءُ في المراد من صفر في هذا الحديث، فقيل أراد الشهر، وهو الصحيح. وبه قال مالك، وأبو عبيدة معمر بن المثنى. وقيل أراد مرضًا في البطن سُمِّيَ الصفر، كانت العرب يعتقدونه معديًا، وبه قال ابن وهب ومطرف وأبو عبيد القاسم بن سلام. وفيه بعد؛ لأن قوله: «لا عدوى» يغني عن قوله: «ولا صفر». وعلى أنه أراد الشهر، فقيل: أراد إبطالَ النسيء، وقيل: أراد إبطال التشاؤم بشهر صفر، وهذا الأخير هو الظاهر عندي.[٤]

ووجهُ الدلالة فيه أنه قد عُلم من استعمال العرب أنه إذا نُفِيَ اسمُ اجنسٍ ولم يُذكر الخبر، أن يُقَدَّرَ الخبر بما يدل عليه المقام. فالمعنى هنا لا صفر مشؤوم، إذ هذا

---

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب المغازي»، الحديث٤٤٠٦، ص٧٤٧؛ «كتاب الأضاحي»، الحديث ٥٥٥٠، ص٩٨٧؛ ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج٢/ ٤، ص١٩٠-١٩١.

(٢) الضمير هنا عائد على المحرم. أي يطلقون على المحرم وصَفَر لفظ الصَّفَرَيْن.

(٣) انظر الروايات المختلفة في ذلك في: **صحيح البخاري**، «كتاب الطب»، الأحاديث ٥٧٠٧ (ص١٠٠٩) و٥٧١٧ (ص١٠١٠) و٥٧٧٠ (ص١٠١٩)؛ **صحيح مسلم**، «كتاب السلام»، الأحاديث٢٢٢٠-٢٢٢٢، ص٨٧٦-٨٧٧.

(٤) وجهُ كونه الظاهر أنه لو أريد إبطال النسيء لكان الأظهر أن يقول: لا نسيء؛ لأنه أشهر، ولأن النسيء لا يختص بشهر صفر بل يقع بين صفر ومحرم؛ لأنه جعل محرمًا أو العكس. - المصنف.

الوصفُ هو الوصف الذي يختصُّ به صفر من بين الأشهر. وهكذا يُقدَّر لكلِّ مَنْفِيٍّ في هذا الحديث على اختلاف رواياته بما يناسب مُعْتَقَدَ أهل الجاهلية فيه.

وسواء كان هذا هو المراد من هذا الحديث أم غيره، فقد اتفق علماءُ الإسلام على أن اعتقاد نحس هذا الشهر اعتقادٌ باطل في نظر الإسلام، وأنه من بقايا الجاهلية التي أنقذ الله منها بنعمة الإسلام.

قد أبطل الإسلامُ عوائدَ الجاهلية، فزالت من عقول جمهور المؤمنين، وبقيت بقاياها في عقول الجهلة من الأعراب البعداء عن التوغل في تعاليم الإسلام. فلصقت تلك العقائد بالمسلمين شيئًا فشيئًا مع تخييم الجهل بالدين بينهم، ومنها التشاؤم بشهر صفر، حتى صار كثيرٌ من الناس يتجنب السفرَ في شهر صفر اقتباسًا من حذر الجاهلية السفرَ فيه خوفًا من تعرض الأعداء. ويتجنبون فيه ابتداءَ الأعمال، خشيةَ أن لا تكون مباركة.

وقد شاع بين المسلمين أن يصفوا شهرَ صفر بقولهم: صفر الخير، فلا أدري هل أرادوا به الردَّ على مَنْ يتشاءم به، أو أرادوا التفاؤل لتلطيف شره، كما يُقال للملدوغ السليم. وأيًّا ما كان، فذلك الوصف مُؤْذِنٌ بتأصل عقيدة التشاؤم بهذا الشهر عندهم.

ولأهل تونس حظٌّ عظيمٌ من اعتقاد التشاؤم بصفر، لا سيما النساء وضعاف النفوس. فالنساء يسمينه «ربيب العاشوراء»، ليجعلوا له حظًّا من الحزن فيه وتجنب الأعراس والتنقلات. ومن الناس مَنْ يزيد ضغثًا على إبالة،[1] فيضم إلى عقيدة

---

(١) في الأصل «ضغطًا على إبالة»، والصواب ما أثبتناه. يقال: زاد ضغثًا على إبالة، وهو مثل يُضرب للرجل يحمل صاحبه المكروه، ثم يزيده منه. وهو قريب المعنى من قولهم: زاد الطين بلة. والإبالة الحزمة من الحطب، والضغث الجرزة التي فوقها، يجعلها الحطاب لنفسه، والجرزة والحزمة بمعنى واحد، قال أسماء بن خارجة:

لِي كُلَّ يَوْمٍ مِنْ ذُؤَالَهْ ... ضِغْثٌ يَزِيدُ عَلَى إِبَالَهْ =

الجاهلية عقيدة أجهل منها، وهي اعتقاد أن يوم الأربعاء الأخير من صفر هو أنحسُ أيام العام. ومن العجب أنهم ينسبون ذلك إلى الدين الذي أوصاهم بإبطال عقائد الجاهلية، فتكون هذه النسبةُ ضلالةً مضاعفة؛ [إذ] يستندون إلى حديث موضوع يروى عن ابن عباس أن رسول الله قال: «آخرُ أربعاء في الشهر يومُ نَحْسٍ مستمر»،[1] وقد نص الأئمةُ على أن هذا حديثٌ موضوع. فإذا ضُمَّ ذلك إلى التشاؤم بشهر صفر من بين الأشهر، أنتجت هذه المقدماتُ الباطلة نتيجةً مثلَها، وهي أن آخرَ أربعاء من شهر صفر أشأمُ أيام العام. وأهلُ تونس يسمونها «الأربعاء الكحلاء»، أي السوداء، كنايةً عن نحسها؛ لأن السواد شعار الحزن والمصائب، عكس البياض. قال أبو الطيب في الشيب:

ابْعَدْ بَعِدْتَ بَيَاضًا لاَ بَيَاضَ لَهُ ... لأَنْتَ أَسْوَدُ فِي عَيْنِي مِنَ الظُّلَمِ[2]

= وذؤالة: الذئب، اسم له معرفة لا ينصرف، واشتقاقه من الذَّألان، وسُمِّيَ به لخفته في حركته وعدوه. وقد صار البيت مثلاً يضرب، بمعنى للأمر يتبع بعضُه بعضًا، أي أن لي كل يوم من ذؤالة بلية على بلية. انظر ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، ١٤١٠/ ١٩٩٠)، ج١١، ص٢٥٤-٢٥٥ (باب اللام، فصل الذال).

(١) أخرجه الخطيب البغدادي في ترجمة أبي الوزير صاحب ديوان المهدي، من طريق مسلمة بن الصامت، قال: «حدثنا أبو الوزير صاحب ديوان المهدي، قال: حدثنا المهدي أمير المؤمنين، عن أبيه، عن أبيه، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ، أنه قال: آخرُ أربعاءَ من الشهر يوم نحس مستمر.» **تاريخ مدينة السلام**، ج١٦، ص٥٨٤. وانظر في أقوال العلماء فيه: السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن: **اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة** (بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ)، ج١، ص٤٨٥-٤٨٦؛ الألباني، محمد ناصر الدين: **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة** (الرياض: مكتبة المعارف، ط٢، ١٤٠٨/ ١٩٨٨)، الحديث١٥٨١، ج٤، ص٨٣.

(٢) **ديوان المتنبي بشرح البرقوقي**، ج٤، ص١٥١. والبيت هو الثاني من قصيدة قالها المتنبي في صباه حين لاحظ أن الشيب هجم على شعره دفعة واحدة من دون تدرج.

وهو اعتقادٌ باطل؛ إذ ليس في الأيام نحس؛ قال مالك رحمه الله: «الأيامُ كلُّها لله»،[1] وإنما يفضل بعضُ الأيام بعضًا بما جعل الله له من الفضل فيما أخبر بذلك رسول الله ﷺ.

ولأجل هذا الاعتقاد الباطل، قد اخترع بعضُ الجهلة المركبين صلاةً تُصلَّى صباح يوم الأربعاء الأخير من صفر. وهي صلاةٌ ذاتُ أربع ركعات متواليات، تُقرأ في كل ركعة منها سورٌ من القرآن مكرَّرة متعددة، وتُعاد في كل ركعة، ويُدعى عَقِبَ الصلاة بدعاء معين. وهي بدعةٌ وضلالة؛ إذ لا تُتَلَقَّى الصلواتُ ذواتُ الهيئات الخاصة إلا من قبل الشرع. ولم يرد في هذه الصلاة من جهة الشرع أثرٌ قويٌّ ولا ضعيف، فهي موضوعة. وليست من قبيل مطلق النوافل؛ لأنها غيرُ جارية على صفات الصلوات النوافل. فليحذر المسلمون من فعلها، ولا سيما مَنْ لهم حظٌّ من العلم. ونعوذ بالله من علم لا ينفع وهوى متبع.

---

(١) القيرواني: **النوادر والزيادات**، «كتاب الصوم»، ج٢، ص٧٥؛ ابن رشد: **البيان والتحصيل**، «كتاب الصيام والاعتكاف»، ج٢، ص٣٢٢، و«كتاب الجامع الأول»، ج١٧، ص٢٤.

شهر رجب[(١)]

هو من الأشهر الحرم، تقرر تحريمه في الجاهلية عند مضر كلها، دون بقية العرب من العدنانيين والقحطانيين. فالظن أن تحريمه لم يكن من عهد إبراهيم عليه السلام؛ لأنه لم تُجمع العربُ على تحريمه. والظاهر أن مضر جعلوه شهرًا حرامًا ليكونوا آمنين فيه، قصدًا لزيادة الأمن في العام. ولذلك جعلوه شهرَ العمرة، ليُكسِبوه مهابةً عند غير المُضريين من العرب، والعرب كلهم يعظِّمون القاصدين زيارةَ البيت، قال النابغة يصف حجَّه:

مُشَمِّرِينَ عَلَى خُوصٍ مُزَمَّمَةٍ نَرْجُو الإِلَهَ وَنَرْجُو البِرَّ وَالطُّعَمَا[(٢)]

ومن تعظيم الحجيج أن أقسمت العربُ بالله بعنوان كونه تعالَى ربَّ الحجيج، قال العجاج:

وَرَبِّ أَسْرَابِ حَجِيجٍ كُظَّمِ عَنِ اللَّغَا وَرَفَثِ التَّكَلُّمِ[(٣)]

فحصل من ذلك تعظيمُ هذا الشهر عند العرب، وقد أشار إلى ذلك النبي ﷺ في خطبة حجة الوداع في ذكر الأشهر الحرم إذ قال: «ورجب مضر الذي بين جمادى وشعبان».[(٤)] وقد لقبه العرب بالأصم، أرادوا أنه لا يسمع الناسُ فيه قعقعةَ

---

(١) المجلة الزيتونة، المجلد ٢، الجزء ١، شعبان ١٣٥٦/ أكتوبر ١٩٣٧ (ص٤٥-٤٦).

(٢) ديوان النابغة الذبياني، ص١٠٦ (نشرة عبدالسلام هارون)، وص٢١٧ (نشرة ابن عاشور).

(٣) ديوان العجاج، برواية الأصمعي وشرحه، تحقيق عزت حسن (بيروت: مكتبة دار الشرق، بدون تاريخ)، ص٥٩. التيمي، أبو عبيدة مَعْمر بن المثنى: مجاز القرآن، تحقيق محمد فؤاد سزكين (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٨)، ج١، ص٧٠. (وقد استشهد بعجز البيت).

(٤) سبق تخريجه في مقال «لا صفر».

السلاح للقتال، فجعلوه أصم عن سماعها على طريقة المجاز العقلي. ولقبه المولَّدون بالأصب، بالباء، ولعله تحريف أو قلب خفيف. ولقبوه أيضًا بالفرد؛ لأنه شهرٌ حرام فرد بين أشهر حلال، بخلاف الأشهر الحرم الأخرى فهي متتابعة. فلذلك شاع إردافُ شهر رجب عند الكتاب والمؤلفين بوصفه بأحد هذه الأوصاف. وليتهم تركوا ذلك، فإنه من الفضول في الكلام والتطويل الذي لا طائلَ تحته. وما كانت العربُ تفعل ذلك، ولا هو مأثور عن السلف.

فلما جاء الإسلام، أقرَّ تحريم هذا الشهر في جملة ما أقر من المنافع، كما أشار إليه قولُ النبي ﷺ يوم فتح مكة: «والله لا يسألونني خطةً يعظِّمون فيها حرمات الله إلا أجبتُهم إليها»،(١) فورد اعتبارُه من الشهر الحرم في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ﴾ [التوبة:٣٦]، إذ فسره النبي ﷺ في خطبة الوداع بقوله: «وإن عدة الشهور عند الله اثنى عشر شهرًا في كتاب الله يوم خلق السماوات والأرض، منها أربعة حرم: ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب مضر الذي بين جمادى وشعبان».(٢)

وإن تحريم الأشهر الحرم في الإسلام لم يبق له حكم بعد عموم الإسلام بلادَ العرب في نظر جمهور العلماء؛ لأن القتالَ في الإسلام قد انقسم إلى مأذونٍ فيه ومحرم. فالقتالُ المأذونُ فيه لا يتعطل إذا وجد سببه، والقتالُ الحرامُ في الإسلام ممنوع في كل وقت. فلم يبق للأشهر الحرم مزيةٌ في الإسلام غيرُ الفضيلة التي

---

(١) وأخرج البخاري عن المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم، من حديث طويل أنه ﷺ قال: «والذي نفسي بيده، لا يسألونني خطةً يعظمون فيها حرمات الله إلا أعطيتهم إياها». **صحيح البخاري**، «كتاب الشروط»، الحديث٢٧٣١-٢٧٣٢، ص٤٤٩؛ ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج٢/٣، ص٢٤٢؛ السهيلي: **الروض الأنف**، ج٤، ص٤٢-٤٣. وجاء بلفظ قريب مما ذكره المصنف: «والله لا يدعونني إلى خطة يعظمون فيها حرمةً ولا يدعون فيها إلى صلة إلا أجبتُهم إليها». عند المتقي الهندي: **كنز العمال**، «غزوة الحديبية» الحديث٣٠١٥٤، ج١٠، ص٤٩٠.

(٢) سبق تخريجه.

تَقَرَّرْت لها من سالف الأيام، فهي معدودة من الأوقات الفاضلة، ولذلك يرغب الناس في الصوم فيها.

قال علماؤنا إن جميع أيام الأشهر الحرم أوقاتٌ للصوم المرغَّبِ فيه، ويزداد الترغيبُ بالنسبة للتسعة الأيام الأول من ذي الحجة، وللعشرة الأيام الأول من المحرم وخاصة التاسع والعاشر. ولم يثبت في الدين تفضيلٌ لصومِ أيامٍ معينة من الأشهر الحرم غير ما ذكرنا، وأما ما رُوِيَ عن أنس يرفعه: «رجب شهر الله، وشعبان شهري، ورمضان شهر أمتي»، فهو حديثٌ موضوع أو ضعيف.[1] ولم يرد في تخصيص يوم من أيام رجب بصوم أو صلاة حديث، والأحاديثُ المروية في ذلك لا تخرج عن الموضوع والضعيف.

أما ما ورد في «سنن ابن ماجة» من أن رسول الله ﷺ نهى عن صوم رجب كله،[2] فمعناه عند العلماء الكراهة لئلا يظن الناسُ وجوبَ صومه كوجوب صوم رمضان. ولم يقل أحدٌ من أئمة مذاهب أهل السنة باستحباب صوم يوم معيَّن من

---

(١) ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد بن جعفر: **كتاب الموضوعات من الأحاديث المرفوعات**، تحقيق نور الدين بن شكري بن علي بويا جيلار (الرياض: أضواء السلف، ط١، ١٤١٨/ ١٩٩٧)، الحديث ١١٤٧،ج٢، ص٥٧٦. وقال الشوكاني بعد أن ساق عدة روايات للحديث: «هو موضوع، ورجاله مجهولون. وهذه هي صلاة الرغائب المشهورة، وقد اتفق الحفاظ على أنها موضوعة، وألفوا فيها مؤلفات، وغلطوا الخطيب في كلامه فيها. وأول من رد عليه من المعاصرين له ابن عبدالسلام. وليس كون هذه الصلاة موضوعة مما يخفى على مثل الخطيب، والله أعلم ما حمله على ذلك، وإنما أطال الحفاظ المقال في هذه الصلاة المكذوبة بسبب كلام الخطيب، وهي أقل من أن يشتغل بها ويتكلم عليها، فوضعها لا يمتري فيه مَنْ له إلمام بفن الحديث.» الشوكاني، محمد بن علي: **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**، تحقيق عبدالرحمن المعلِّمي (بيروت: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٧/ ١٩٨٧)، الحديث١٤٦، ص٦١-٦٢. ونلاحظ أن ورود اسم الخطيب في كلام الشوكاني خطأ أو تحريف؛ لأن الخطيب البغدادي المتوفَّى سنة ٤٦٣هـ لا شأن له بأمر هذه الصلاة، وإنما الذي انتصر لها هو ابن الصلاح المتوفَّى سنة ٦٤٣هـ. ويعضد ما قلنا ذكره للعز بن عبدالسلام المتوفَّى عام ٦٦٠هـ بحسبانه أول من رد عليه من معاصريه.

(٢) **سنن ابن ماجه**، «كتاب الصيام»، الحديث١٧٤٣، ص٢٤٨ (عن ابن عباس).

رجب، بَلْه سُنِّيَتِه. ويومُ الجمعة الأول من رجب يسميه الناس جمعة الرغائب، ولا وجهَ لهذه التسمية. وإنما ورد في حديث عن أنس مرفوعًا أن الملائكة تسمي أول ليلةٍ من رجب ليلةَ الرغائب، وهو حديثٌ ذكره ابنُ الجوزي في الموضوعات، وقال: «إنه موضوع، ورجاله مجهولون».[1] ولم يتعقبه السيوطي في «اللآلئ المصنوعة».

هذا وقد قيل: إن شهر رجب كان فيه الإسراء برسول الله ﷺ، وذلك أحد أقوال. فقيل: كان الإسراء في ربيع الأول سبعة عشرة، وقيل: سبع وعشرين، وقيل: كان ليلة تسع وعشرين من رمضان، وقيل: ليلة سبع وعشرين من ربيع الآخر، وقيل: ليلة سبع وعشرين من رجب، واختار هذا الحافظ عبد الغني المقدسي.[2] وقيل: كان الإسراء في شوال، وقيل: في ذي الحجة. وقد جرى عملُ المسلمين على متابعة ما اختاره الحافظ عبد الغني المقدسي، فجعلوا ليلة سبع وعشرين من رجب ليلة ذكرى الإسراء، ولعل الله قد وفقهم في هذا العمل فيكون ترجيحًا لذلك الاختيار.

---

(١) قال ابن الجوزي: «وسمعت شيخنا عبدالوهاب الحافظ يقول: رجاله مجهولون، وقد فتشت عنهم جميع الكتب فما وجدتهم.» **كتاب الموضوعات**، ج٢، ص٤٣٨. ثم قال هو: «هذا حديثٌ موضوع على رسول الله ﷺ.» المرجع نفسه، ص٥٧٧.

(٢) هو الإمام الحافظ تقي الدين أبو محمد عبد الغني بن عبد الواحد بن علي بن سرور بن رافع بن حسن بن جعفر، المقدسي، الجمّاعيلي، ثم الدمشقي، الصالحي الحنبلي. وُلِدَ بجمّاعيل من أرض نابلس سنة ٥٤١هـ، ونُسِب لبيت المقدس لقُرب جمّاعيل منه ولأن نابلس وأعمالها جميعًا من توابع بيت المقدس. اتّجه الحافظ عبد الغني إلى طلب العلم في سن مبكرة، فتتلْمَذ في صغره على عميد أسرته الشيخ محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي، ثم تتلمذ على شيوخ دمشق وعلمائها، فأخذ عنهم الفقه وغيره من العلوم. كانت له رحلاتٌ علمية جابَ خلالها كثيرًا من البلدان، وسمع خلالها بدمشق والإسكندرية وبيت المقدس والقاهرة وبغداد وحرّان والموصل وأصبهان وهمذان وغيرها. رحل إلى بغداد سنة ٥٦١هـ مع ابن خاله الشيخ الموفق (وكان ميلُ الموفق إلى الفقه، والحافظ عبدالغني إلى الحديث)، فأقاما بها أربع سنين ونزلا على الشيخ عبد القادر الجيلاني الذي كان يراعيهما ويحسن إليهما، وقرآ عليه شيئًا من الحديث والفقه. ثم رحل الحافظ المقدسي سنة ٥٦٦هـ إلى القاهرة والإسكندرية وأقام هناك مدة سمع فيها من الحافظ أبي الطاهر السِّلَفي وغيره. ولم يزل كثير الإقراء والإفادة والتصنيف، معروفًا بالتبتل والعبادة إلى أن توفاه الله على ذلك سنة ٦٠٠هـ.

شهر شعبان[١]

هو شهرٌ يُستحبُّ الصومُ فيه، وقد كان رسولُ الله ﷺ يُكْثِر صومَه، حتى ورد في الصحيح من طرق كثيرة أن رسولَ الله لم يكن يصوم شهرًا كاملاً دون شهر رمضان إلا شهر شعبان.[٢]

وليس لشهر شعبان فضيلةٌ غير هذه. وأما ما رُوي أن رسول الله قال: «فضلُ شهر شعبان على الشهور كفضلي على سائر الأنبياء»، فهو حديثٌ موضوع.[٣] ولعل هذا الحديث هو الذي حمل الكتَّابَ على أن يُتْبِعوا اسمَ شعبان بوصف الإكرام، وهو فضولٌ زائد كما قلناه في شهر رجب. وقد تقدم آنفًا الكلامُ على حديث «رجب شهر

(١) **المجلة الزيتونة**، المجلد الثاني، العدد الأول، ١٣٥٦/ ١٩٣٧ (ص٤٦-٤٧).

(٢) عن أبي سلمة أن عائشة رضي الله عنها حدثته قالت: «لم يكن النبي ﷺ يصوم شهراً أكثر من شعبان، فإنه كان يصوم شعبان كله، وكان يقول: «خذوا من العمل ما تطيقون، فإن الله لا يمل حتى تملوا». وأحب الصلاة إلى النبي ﷺ ما دووم عليه وإن قلت، وكان إذا صلى صلاة داوم عليها». **صحيح البخاري**، «كتاب الصوم»، الحديث١٩٧٠، ص٣١٧. وعند مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت: «ما رأيتُ رسول الله ﷺ استكمل صيام شهر قط إلا رمضان، وما رأيته في شهر أكثر صياماً منه في شعبان». وفي رواية أخرى عنها، عن أبي سلمة، قال: «سألت عائشة رضي الله عنها عن صيام رسول الله ﷺ فقالت: كان يصوم حتى نقول: قد صام. ويفطر حتى نقول: قد أفطر. ولم أره صائمًا من شهر قط أكثر من صيامه من شعبان؛ كان يصوم شعبان كله. كان يصوم شعبان إلا قليلاً». **صحيح مسلم**، «كتاب الصيام»، الحديث١١٥٦/ ١٧٥-١٧٦، ص٤١٨.

(٣) جزء من حديث طويل لفظه: «فضلُ شهر رجب على الشهور كفضل القرآن على سائر الكلام، وفضلُ شهر شعبان على الشهور كفضلي على سائر الأنبياء، وفضلُ شهر رمضان كفضل الله على سائر العباد.» قال السخاوي: «قال شيخنا (يعني ابن حجر): إنه موضوع». السخاوي، شمس الدين محمد بن عبدالرحمن: **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**، تصحيح عبدالله محمد الصديق (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٧/٢٠٠٦)، الحديث٧٣٨، ص٣٤٦-٣٤٧.

الله، وشعبان شهري»، إلخ. وقد شاع عند كثير من الناس أن لليلة النصف من شعبان فضائلَ ومزايا خاصة:

١- منها اعتقادُهم أن فيها صلاةً خاصة يروون فيها كيفيات: منها كيفيةٌ في حديث يُروى بطرق عن علي بن أبي طالب وابن عمر وجماعة من الصحابة مرفوعًا، أن مَنْ صلَّى ليلةَ النصف من شعبان أعدادًا مختلفة الركعات بأعداد من فاتحة الكتاب وسورة الإخلاص أعطاه الله خيراتٍ في الدنيا والآخرة، وُصفت في ذلك الحديث وصفًا طويلاً ركيكاً. وهو حديثٌ موضوع بجميع طرقه، وعلى اختلاف رواياته لاختلال أسانيده.

ولِمَا عليه من سمة الوضع في ثقله وإسهابه، قال الحافظ علي بن سلطان المكي[١]: «أحاديثُ صلاة ليلة النصف من شعبان كلُّها باطلة، والعجبُ ممن يشم رائحةَ العلم بالسنة كيف يغتر بمثل هذا الهذيان ويصليها. وهذه الصلاة وُضعت في الإسلام بعد الأربعمائة، ونشأت ببيت المقدس؛ وضع لها عدةُ أحاديث لا يصح منها شيء».[٢] قال ابنُ العربي في العارضة: «وقد أولع الناسُ بها في أقطار الأرض.»[٣]

---

(١) هو أبو الحسن نور الدين علي بن سلطان محمد الهروي المكي الحنفي، المشهور بملا علي القاري، توفِّيَ سنة ١٠١٤هـ.

(٢) انظر ثلاث روايات لهذا الحديث (١٢٥١-١٢٥٣) وتعليق القاري عليها (الذي ساقه المصنف بتصرف تقديمًا وتأخيرًا) في: الملا علي القاري، نور الدين علي بن محمد سلطان: **الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة (الموضوعات الكبرى**، تحقيق محمد السعيد بن بسيوني زغلول (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٥/ ١٩٨٥)، ص٣٣٠.

(٣) ابن العربي: **عارضة الأحوذي**، ج٢/ ٣، ص٢١٧. وانظر تفاصيل قصة نشأتها كما حكاها الطرطوشي عن أبي محمد المقدسي -أحد علماء بيت المقدس- في: الطرطوشي، أبو بكر: **كتاب الحوادث والبدع**، تحقيق عبدالمجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤١٠/ ١٩٩٠)، ص٢٦٦-٢٦٧؛ الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي: **كتاب الاعتصام**، نشرة بعناية خالد عبدالفتاح شبل أبو سليمان (بيروت: دار الفكر، ١٤١٦/١٩٩٦)، ج١، ص١١٤ (نقلاً عن الطرطوشي).

ومنها ما رووْهُ في صوم يوم النصف منه وقيام ليلته، وقد رُوِيَ في ذلك حديثٌ ضعيف في سنن ابن ماجة.(١)

٢- ومنها اعتقادُهم أن ليلة النصف من شعبان يغفر الله فيها ذنوبًا كثيرة. وقد روي في ذلك حديثٌ في سنن الترمذي وابن ماجة بسند واحد عن عائشة مرفوعًا، قال الترمذي: سمعت محمدًا يضعف هذا الحديث.(٢) وروى ابنُ ماجة في ذلك حديثًا آخر هو أيضًا ضعيف،(٣) ورُويت أحاديثُ أخر قريبةٌ من هذا المعنى لا تخرج عن حالة الضعف.

٣- ومنها اعتقادُهم أن ليلةَ النصف من شعبان يميز فيها مَنْ يعيش في العام التي هي مبدؤه، ومَنْ يموت من الناس. وقد انجر لهم ذلك الاعتقادُ من كلام بعض القصاصين من المفسرين؛ إذ جعلوا ليلةَ نصف شعبان هي الليلة التي في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةٖ مُّبَٰرَكَةٍۚ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ۝٣ فِيهَا يُفۡرَقُ كُلُّ أَمۡرٍ حَكِيمٍ ۝٤﴾

---

(١) وهو ما رُوي عن علي بن أبي طالب أنه قال: «قال رسول الله ﷺ: «إذا كانت ليلةُ النصف من شعبان، فقوموا ليلَها وصوموا نهارها؛ فإن الله ينزل فيها لغروب الشمس إلى سماء الدنيا فيقول: ألا من مستغفرٍ فأغفر له؟ ألا من مسترزِقٌ فأرزقه؟ ألا مبتلًى فأُعافيَه؟ ألا كذا؟ ألا كذا؟ حتى يطلع الفجر».» **سنن ابن ماجه**، «كتاب الصلاة»، الحديث١٣٨٨، ص١٩٨. قال الألباني فيه: «ضعيف جدًّا أو موضوع.» الألباني، محمد ناصر الدين: **ضعيف سنن ابن ماجه** (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٧/ ١٩٩٧)، الحديث١٤٠٧، ص١٠٥.

(٢) ونص الحديث: «عن عروة عن عائشة قالت: «فقدتُ رَسُولَ الله ﷺ لَيلَةً فَخَرَجتُ فإذَا هُوَ بالبقيع، فَقَالَ: «أكنتِ تخافينَ أَنْ يَحِيفَ الله عَليكِ ورَسُولُهُ؟» قُلتُ: يا رَسُولَ الله، ظَنَنتُ أَنَّكَ أَتَيتَ بعضَ نِسائِكَ، فَقَالَ: «إِنَّ الله تَبَارَكَ وتَعَالى يَنزِلُ لَيلَةَ النِّصفُ من شَعبَانَ إلى سماءِ الدُّنيا، فيغفرُ لأكثَرَ من عددِ شعرِ غَنَمِ كَلبٍ».» **سنن الترمذي**، «كتاب الصوم»، الحديث٧٣٩، ص٢٠٧؛ **سنن ابن ماجه**، «كتاب الصلاة»، الحديث ١٣٨٩، ص١٩٨.

(٣) ولفظه عن: «إن الله لَيَطَّلِعُ في ليلة النصف من شعبان، فيغفر لجميع خلقه، إلا لمشرك أو مشاحن.» **سنن ابن ماجه**، «كتاب الصلاة»، الحديث ١٣٩٠، ص١٩٨. وأخرجه عبدالرزاق مع اختلاف يسير وبزيادة لفظة «لرجل» قبل لفظة «مشرك». الصنعاني: **المصنف**، «كتاب الزكاة والمناسك»، الحديث ٧٩٢٣، ج٤، ص٣١٦-٣١٧.

[الدخان:٣-٤]، وجعلوا معنى يفرق أي يقضى، وجعلوا معنى الأمر الحكيم هو الأرزاق والآجال.

قال ابن العربي في العارضة: «وهذا باطل؛ لأن الله لم ينزل القرآن في شعبان، [وإنما قال: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَـٰهُ﴾، أي في رمضان]، قال تعالى: ﴿شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدٗى لِّلنَّاسِ﴾ [البقرة:١٨٥]، فهذا كلامُ مَنْ تعدَّى على كتاب الله ولم يبال ما تكلم به، ونحن نحذركم من ذلك وأنه قال: ﴿فِيهَا يُفۡرَقُ كُلُّ أَمۡرٍ حَكِيمٍ ۝٤﴾، وإنما تقرر الملائكةُ الأمورَ في ليلة القدر المباركة لا في ليلة النصف من شعبان.» (١)

٤- ومن خرافات العوام بتونس زعمهم أن مَنْ يقف في ضوء القمر ليلةَ النصف من شعبان وينظر إلى ظل عنقه في ضوء القمر إن وجد ظِلَّ عُنقِه واضحًا فهو حي في تلك السنة، وإن لم يجد لعنقه ظلاًّ بل وجد ظلَّ رأسه متصلاً بظل كتفيه، فهو ميت في تلك السنة.

وهذا جهلٌ واختلال مبين؛ فإن امتدادَ الظل وانقباضَه يتبع موقعَ سمت القمر من جسد الواقف في ضوئه، فيكون القمر في أول طلوعه في الأفق وما يقرب منه في سمت جانب الجسم فيظهر ظله طويلاً، ويكون في أواسط الليل في كبد السماء فيُسَامِتُ أعلى الجسم، فيظهر ظلُّ الجسم قصيرًا، فلا يبدو ظلُّ العنق.

---

(١) ابن العربي: عارضة الأحوذي، ج٢/ ٣، ص٢١٧.

لا عزاء بعد ثلاث[(١)]

تسير على الألسنة أقوالٌ تصادف هوًى من الناس، فتدفعهم الشهوةُ إلى قبولها، ويتلقونها تلقي النفس للمحبوب غير مصغية إلى عذولها. ثم تتسع بين العامة قددًا، ولا يتطلبون لها سنداً. ولربَّما كانت من قبل أن تتعلق بها الأهواء عاكفة في حجر الانزواء، وكذلك تراها إذا انصرفت عنها الأهواء تذهب كما يذهب الغثاء. ولقد يبلغ الغلوُّ في بعض الأحوال فيكسو هذا القبول حليةً مشذورة؛[(٢)] إذ يجعل تلك الأقوالَ من السنة المأثورة. وبهذه العلة كثرت الأحاديثُ المشتهرة، التي نِسبتُها إلى الرسول الكريم مستَنْكَرة.

وفي عداد هذه الأقوال التي راجت كلمة «لا عزاء بعد ثلاث»، تناقلها الناسُ وظنوها من كلام الرسول ﷺ، وفرَّعوا على هذه النسبة تفاريعَ وأحكامًا، ووقتوا المآتِمَ أوقاتًا وأياماً. وليس هذا القولُ من كلام الرسول ﷺ، وشواهدُ الغلط في نسبته إليه واضحة سندًا ومعنى.

أما من جهة السند، فهذا كلامٌ لم ينسبه إلى رسول الله ولا إلى أصحابه أحد؛ إذ لا يوجد له ذكرٌ فيما علمنا من كتب الحديث المعدة لإخراج الحديث الضعيف والتنبيه على الأحاديث الموضوعة، بله كتب الصحيح والحسن.

وأما من جهة المعنى، فهو غير مستقيم؛ لأن العزاء لغة هو الصبر، فيصير المعنى: لا صبر بعد ثلاث، أي ليال. وهذا معنى باطل؛ لأن الصبر بعد مضيِّ ثلاث

(١) **المجلة الزيتونة**، المجلد ٣، العدد ٢، ذو الحجة ١٣٥٥/ فيفري [فبراير] ١٩٣٧ (ص٥٩-٦١).
(٢) مشذورة، من الشذر، وهو قطعٌ من الذهب تُلقط من معدنه بلا إذابة، أو خَرَزٌ يفصَّل بها النظم، أو هو اللؤلؤ الصغار، وواحدته شذرة.

ليال أقربُ إلى الحصول منه عند حلول المصيبة أو في اليوم الأول، وهكذا ما زادت الأيام كان الصبر أمكن وأقرب. وفي الحديث الصحيح أن رسول الله ﷺ قال: «الصبر عند الصدمة الأولى»،[1] يعني الصبر الكامل، وإلا فالصبر مأمورٌ به ومثاب عليه في كل وقت، بقدر ما يَحملُ المصابُ نفسَه على دفع الجزع والحزن، وبقدر ما له من جزع وحزن مدفوعين.

فإن قيل: لعل المراد بقوله: «لا عزاء بعد ثلاث» أي: لا ثوابَ على الصبر بعد ثلاث، قلنا: هذا لا يستقيم؛ لأنه يصير الكلامُ إغراءً بالدوام على الحزن والجزع إذا فاتت ثلاثُ ليال قبل أن يحصل الصبرُ أو بعضُه، مع أن الحزن يعاود الحزين ولو بعد مدة طويلة، ولا يملك له دفعًا إلا بمعاودة الصبر. وقد عاود الحزنُ يعقوبَ عليه السلام بعد مدة طويلة، كما حكى الله عنه بقوله: ﴿وَٱبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ ٱلْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّمَآ أَشْكُواْ بَثِّي وَحُزْنِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [يوسف: ٨٤-٨٦]، مع أنه صبر عند الصدمة الأولى؛ إذ قال حين أخبره أولاده بهلاك يوسف: ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَٱللَّهُ ٱلْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ ﴿١٨﴾﴾ [يوسف:١٨]، وقال حين أخبروه بأسر بنيامين: ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا﴾ [يوسف:٨٣]. فثبت أن المعنى المفاد من كلمة لا عزاء بعد ثلاث معنى باطل.

ولا يصح أن يكون النفيُ في قولهم: «لا عزاء بعد ثلاث» مرادًا به النهي، مثل «لا وتران في ليلة»،[2] أي: لا تُعَزُّوا وليَّ الميت بعد ثلاث، أي: النهي عن تذكيره بواجب الصبر وترغيبه فيه بعد مرور ثلاث ليال على موته، كما يتوهمه الناسُ

---

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب الجنائز»، الحديث١٣٠٢، ص٢٠٨؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الجنائز»، الحديث٩٢٦، ص٣٣١؛ **سنن الترمذي**، «كتابُ الجنائزِ عن رسولِ الله ﷺ»، الحديث٩٨٨، ص٢٦٠.

(٢) عن قَيْسِ بنِ طَلْقِ بن عَليٍّ عَن أَبِيهِ قَالَ: سَمِعتُ رَسُولَ الله ﷺ يَقُولُ: «لا وِترَانِ في لَيلَةٍ». **سنن الترمذي**، «أَبْوَابُ الوِترِ»، الحديث ٤٧٠، ص١٤٠. قال الترمذي: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غريب».

فيسوقون هذا الكلامَ في هذا الغرض؛ لأنه لو كان ذلك المراد منه لقيل: «لا تعزيةَ بعد ثلاث»؛ لأن الفعل الذي يدل على هذا المعنى هو عزَّى المشدد. يقال: عزَّاه، أي جعله ذا عزاء، أي: صبر، مثل سلَّى. فيكون مصدره التعزية، مثل التسلية، ولم يُسمع في كلام العرب إطلاقُ لفظ العزاء على معنى التعزية. وبذلك يُجزم بأن لا تصح نسبةُ هذا الكلام إلى رسول الله ﷺ؛ لأن فساد المعنى من علامات الوضع. فلو كان هذا الكلامُ قد رُوي حديثًا لعلمنا أنه موضوع، فكيف وهو لم يروه أحد؟

وأما بما سرى هذا الكلام إلى الأوهام، فهو سوءُ النقل وقلة التمييز؛ فإن أصلَ هذا القول هو كلامٌ مأثور عن الوزير يحيى بن خالد البرمكي أنه قال: «التعزيةُ بعد ثلاثٍ تجديدٌ للمصيبة، والتهنئةُ بعد ثلاث استخفافٌ بالمودة».[1] وهو كلامٌ نفيس مغزاه وجوب المبادرة بالتعزية والتهنئة؛ لأن في إيقاعهما بعد ذلك إدخالَ ضرر على أصحاب المصيبة، أو إيذانًا بقلة الابتهاج بحصول النعمة لِـمَن حصلت له. وليس المراد ترك الأمرين بعد ثلاث؛ لأن ذلك أشد جفاء. فجاء بعض الضعفاء في الأدب فحرَّف لفظَ التعزية إلى لفظ العزاء، وقلب معنى التنبيه على الجفاء فصيره نهيًا، ثم عبر بصيغة نفي الجنس التي تُستعمل في النهي يظن نفسه قد نحى به منحى إيجاز الأمثال، وما آفة الأخبار إلا رواتها.

وقد توهم كثيرٌ من الناس في تونس بسبب هذا أن إقامةَ المآتم للميت هو أمر من السنة أخذًا بمفهوم العدد في مقالة «لا عزاء بعد ثلاث». فجعلوه شاهدًا شرعيًّا لبعض عوائدهم إقامةَ مأتَم يوم الدفن والمأْتَم المُسمَّى بالفرق الأول -وهو ثالث

(١) القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر النمري: **نزهة المجالس وأنس المجالس وشحذ الذاهن والهاجس**، تحقيق محمد مرسي الخولي (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٢)، ج٢، ص٣٥٣. ويساق هذا الكلام كذلك مساق مثل من أمثال العرب بلفظ: «التعزية بعد ثلاث تجديدٌ للمصيبة، وإعادةٌ لفتح الجروح، والتهنئة بعد ثلاث استخفافٌ بالمودة». ويُنسب كذلك إلى علي بن أبي طالب ﷺ.

يوم ليوم الدفن. وأبطلوا ما يُسمى بالفرق الثاني - الذي هو سادسُ يوم الدفن - وما يسمى بالزيادة الذي هو نهايةُ الأسبوع الثاني ليوم الوفاة، ومأتم الأربعين، ومأتم غلق العام. مع أن هذه العوائد مفعولها ومتروكها لا حظَّ لها في السنة، وما هي إلا من العوائد المبتدَعَة الجارية على أحكام البدعة الخمسة.[1] وهم وإن أحسنوا فيما أبطلوه منها، فهم لم يصيبوا في اعتقاد أن ما استبقوه هو من السنة.

هذا ولإكمال الفائدة في هذا الغرض نُلِمُّ بالمقصد الشرعي في باب التعزية؛ فإن من مقاصد الشريعة إبطالَ ما كان عليه أهلُ الجاهلية من إظهار الحزن والجزع عند المصيبة، ومن التظاهر به والمبالغة فيه والإعانة عليه. ولذلك ورد الوعيدُ الشديد على النياحة، وشقِّ الجيوب، ولطم الخدود، وحَثْوِ التراب، ورثاثة الحال.

وحكمةُ هذا التشريع الجليل الذي انفرد به الإسلام أن حلولَ المصائب بالإنسان من نواميس هذا العالم، وهي من مكاره الدنيا. فمن شأنها أن تَغُمَّ النفسَ وتُفْسِدَ المزاج، فينشأ عن أعراضها أدواءُ كثيرةٌ مضرتُها على صحة البدن مُحَقَّقة. ولذلك كان الجزاء عليها بالثواب الجزيل؛ لأن ما يصيب المؤمنَ من الرزايا يناله عليه الثوابُ حتى الشوكة يشاكها، كما ورد في الصحيح.[2] فإذا راضَ المؤمنُ نفسَه

---

(١) وذلك جريًا على ما قرره القرافي من أن الأعمال المبتدعة تنطبق عليها الأحكام التكليفية الخمسة من وجوب وحرمة وندب وكراهة وإباحة. القرافي، **كتاب الفروق**، ج٤، ص١٣٣٣-١٣٣٥. وراجع مناقشة المصنف وتحقيقه القول في هذه المسألة في بحث «بيان وتأصيل لحكم البدعة والمنكر» في المحور الثالث من هذا المجموع.

(٢) من ذلك ما رواه عروة بن الزبير أن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «ما من مصيبة تصيب المسلمَ إلا كفَّر الله بها عنه، حتى الشوكة يُشاكها»، وما رواه أبو سعيد الخدري وأبو هريرة رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ قال: «ما يصيب المسلمَ من نَصَبٍ ولاَ وَصَبٍ، ولا همٍّ ولا حَزَن، ولا أذى ولا غم -حتى الشوكة يُشاكها- إلا كفَّر الله بها من خطاياه». **صحيح البخاري**، «كتاب المرضى»، الحديثان٥٦٤٠-٥٦٤١، ص٩٩٩؛ **صحيح مسلم**، «كتاب البر والصلة والآداب»، الحديثان ٢٥٧٢/ ٤٩ و٢٥٧٣، ص٩٩٨ (واللفظ للبخاري). (وغير ذلك من الروايات). وأصل ذلك هو قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا =

على الصبر وتلقِّي المصيبة بالجلد خفَّ مفعولُها في صحته ومزاجه، وإذا بالغ في الحزن وعاوده قويَ مفعولُ المصيبة فاشتدت الأعراضُ المنهِكة للبدن، والمسلم مأمور بحفظ بدنه.

على أن الجزعَ لا يُخفِّف الرزية، فكانت مضرةُ الحزن خالصةً غيرَ مشوبة بمصلحة. فلذلك لم يكن في تربيته عذر، وكانت مفسدتُه الخالصة قاضيةً بحكم التحريم، ولم يُرَخَّص إلا في العذر الجِبِلِّي منه، كدمع العين وصعداء النفس. وحُرِّم غيرُ الجِبِلِّيِّ منه تحريمًا شديدًا، كالنياحة والقول وهو دعوى الجاهلية. وفي الحديث الصحيح: «ليس منا مَنْ شقَّ الجيوب، ولطم الخدود، ودعا بدعوى الجاهلية.»(١)

ولذلك كان إثْمُ مَنْ يجدِّد الحزنَ لأهل الميت شديدًا، مثل اللائي يُسعفن نساءَ الميت بالنياحة، وبذكر محاسنه، وتعظيم رزيته. وبعكس ذلك مَنْ خفف عن أهل الميت مصيبتهم، ففي سنن الترمذي وابن ماجه عن ابن مسعود مرفوعًا: «من عزَّى مصابًا فله مثلُ أجره.» (وهذا الحديث غريب، تفرد به علي بن عاصم عن محمد بن سوقة. قال الترمذي: «وقد نُقم على علي بن عاصم، وتُكلم فيه لأجل هذا الحديث»).(٢) وفي سنن ابن ماجه والترمذي عن محمد بن عمرو بن حزم مرفوعًا: «ما مِنْ مؤمنٍ يعزِّي أخاه بمصيبة إلا كساه الله من حلل الكرامة يوم القيامة.»(٣)

= يَطَـُٔونَ مَوۡطِئٗا يَغِيظُ ٱلۡكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنۡ عَدُوّٖ نَّيۡلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٞ صَٰلِحٌۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجۡرَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴿١٢٠﴾ [التوبة: ١٢٠].

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب الجنائز»، الحديث١٢٩٤، ص٢٠٧؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان»، الحديث١٦٥، ص٥٧.

(٢) **سنن الترمذي**، «أبوابُ الجنائزِ عن رسولِ الله ﷺ»، الحديث١٠٧٣، ص٢٧٩ (ولفظ كلام الترمذي: «هذا حديث غريب، لا نعرفه مرفوعًا إلا من حديث علي بن عاصم. وروى بعضُهم عن محمد بن سوقة - بهذا الإسناد - مثله موقوفًا، ولم يرفعه. ويُقال: أكثرُ ما ابتُلِي به علي بن عاصم، بهذا الحديث، نقموا عليه.»)؛ **سنن ابن ماجه**، «كتاب الجنائز»، الحديث١٦٠٢، ص٢٢٨.

(٣) **سنن ابن ماجه**، «كتاب الجنائز»، الحديث١٦٠١، ص٢٢٨. وهو ليس عند الترمذي، ولم يذكره ابن العربي في العارضة، ولعله نسبته إلى أبي عيسى زلة قلم من المصنف عليه رحمه الله.

وفي هذا التشريع حكمةٌ أخرى عائدة إلى الْخُلُق، وهي الارتياضُ على تلقِّي المكاره برباطة جأش وجلادة، حتى لا يذهب حلولُ المصائب بلب المسلم، ولا يملك سائرَ قلبه، فلا يهتدي للخلاص منها سبيلاً، فذلك من سمو الأخلاق. ولَـمَّا كان الغالب في الجاهلية ظهور الحزن في النساء، خصَّ النساءَ بالنهي عن ذلك في أحاديث كثيرة، لا رُخصةَ في شيء منها لشيء من مظاهر الحزن المتعلقة بالذوات من فعل وقول سوى البكاء بلا صوت، وفيها رخصةٌ قليلة لما يتعلق باللباس في حديث النهي عن أضعف هذه الأحوال، وهو لبس السواد وترك الزينة، وهو ما روي في الموطأ وغيره: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تُحِدَّ على ميِّتٍ فوق ثلاثِ ليال، إلا على زوجٍ أربعةَ أشهرٍ وعشرًا»،[1] أي إذا كانت عدتها بالأشهر. وأما الحامل فتحد مدةَ الحمل؛ لأن عدتها وضعُ حملها، وذلك سدٌّ لذريعة التزويج في العدة حفظًا لحق الميت في إثبات نسبه.

ورخَّص النبيُّ ﷺ في البكاء بلا صوت مدةَ ثلاثة أيام، ففي كتاب أبي داود عن عبدالله بن جعفر أن رسول الله «أمهل آل جعفر (بن أبي طالب) ثلاثًا أن يأتيهم، ثم أتاهم فقال: «لا تبكوا على أخي بعد اليوم».[2] ورُوي أن الخنساء جاءت المدينة حاجة فدخلت على عائشة رضي الله عنها وعلى الخنساء صِدَارٌ من شعر أسود وهي حليقة الرأس، فقالت لها عائشة: «أخناس! قالت: لبيكِ يا أماه، قالت: أتلبسين الصدار وقد نُهِي عنه في الإسلام؟ فقالت: لم أعلم بنهيه».[3]

---

(١) **الموطأ برواياته الثمانية**، «كتاب الطلاق»، الحديثان ١٣٨٢-١٣٨٣، ج٣، ص٣٢١ و٣٢٣-٣٢٤؛ **سنن أبي داود**، «كتاب الطلاق»، الحديث٢٢٩٩، ص٣٦٨. (وهو يرويه عن القعنبي عن مالك عن عبدالله بن أبي بكر عن حميد بن نافع عن زينب بنت أبي سلمة).

(٢) **سنن أبي داود**، «كتاب الترجل»، الحدث٤١٩٢، ص٦٥٧. وما بين قوسين إضافة من المصنف.

(٣) يقال إن الخنساء دخلت على عائشة رضي الله عنها فنظرت إليها (عائشة) وعليها الصدار، وهي حليقة الرأس، تدّب من الكبر على عصا، فقالت لها عائشة: أخناس! فقالت: لبيك يا أماه، قالت: أتلبسين الصدارَ وقد نهي عنه في الإسلام؟ فقالت: لم أعلم بنهيه. قالت: ما الذي بلغ بك ما أرى؟ قالت: موتُ أخي صخر، قالت عائشة: ما دعاك إِلَى هذا إلا صنائع منه جميلة، فصفيها لِي. =

وبهذا يُعلم أن جميعَ ما يفعله بعضُ الناس من تجديد ذكر الأحزان على الأموات والتجمع للبكاء في الأعياد ونحوها من المُحرَّمات شرعًا، وكذلك الحزنُ الذي يزعمُه العامةُ في يوم عاشوراء وما يليه حدادًا على الحسين بن علي رضي الله عنهما.

= قالت: نعم، إن لشعاري سببًا، وذلك أن زوجي كان رجلاً متلافًا للأموال، يقامر بالقداح، فأتلف فيها مالَه حتى بقينا على غير شيء، فأراد أن يسافرَ فقلت له: أقِم وأنا آتِي أخي صخرًا فأسأله. فأتيتُه وشكوتُ إليه حالَنا وقلة ذات اليد بنا، فشاطرنِي مالَه. فانطلق زوجي فقامرَ به فقُمر حتى لم يبق لنا شيء، فعُدتُ إليه في العام المقبل أشكو إليه حالنا، فعاد لي بمثل ذلك فأتلفه زوجي. فلما كان في السنة الثالثة والرابعة خلت بصخر امرأته فعذلته، ثم قالت: إن زوجها مقامر وهذا ما لا يقوم له شيء فإن كان لا بد من صلتها فأعطها أخسّ مالك فإنما هو متلف والخيار فيه والشرار سيان فأنشأ يقول لامرأته:

وَالله لاَ أَمْنَحُهَا شِرَارَهَا وَهِيَ حَصَانٌ قَدْ كَفَتْنِي عَارَهَا
وَلَوْ هَلَكْتُ خَرَّقَتْ خِمَارَهَا وَاتَّخَذَتْ مِنْ شَعْرٍ صِدَارَها

ثم شطر ماله فأعطانِي أفضلَ شَطرَيْه. فلما هلك اتخذتُ هذا الصدار، والله لا أخلف ظنه، ولا أكذب قوله ما حييت.» **أنيس الجلساء في شرح ديوان الخنساء**، جمع وتحقيق وشرح الأب لويس شيخو اليسوعي (بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، ١٨٩٦)، ص٢٠-٢١. وذكر محقق الديوان أن القصة المذكورة وردت في بعض مخطوطات الديوان، ولم أتمكن من توثيقها من كتب التاريخ والتراجم. وقد ساق القصةَ مختصرةً صاحبُ الخزانة، مع اختلافٍ في ألفاظ البيتين المنسوبين لصخر وصورتها، دون ذكر لمصدرها. البغدادي، عبدالقادر بن عمر: **خزانة الأدب ولب لُباب لسان العرب**، تحقيق عبدالسلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١، ١٤٠٦/ ١٩٨٦)، ج١، ص٤٣٥-٤٣٦. «والصِّدار ثوب رأسه كالمقنعة، وأسفله يغشي الصدر والمنكبين، تلبسه المرأة. قال الأزهري: وكانت المرأة الثكلى إذا فقدت حميمَها فأحَدَّت عليه لبست صِدارًا من صوف.» ابن منظور: **لسان العرب**، ج٤، ص٤٤٧.

تحقيق معنى لفظ العزاء[1]

إلى ابني العزيز الشيخ سيدي محمد الشاذلي ابن القاضي -المدرس من الطبقة الأولى وصاحب المجلة الزيتونية- حفظه الله تعالى، تحية طيبة مباركة.

قد اطلعتُ على الإشكال الذي ورد إليكم من الشيخ ابن باشير الرابحي الإمام ببلدة الزحاوة من القطر الجزائري الذي يقول فيه: «لقد جاء في الجزء ٢ من المجلد ٣ صفحة ٦٠ في المقال المعنون «لا عزاء إلا في ثلاث» ما نصه: «ولم يسمع إطلاق لفظ العزاء على معنى التعزية. وقد قال شرف الدين النووي في كتاب تهذيب الأسماء واللغات خلاف ذلك ولفظه: والعزاء اسم أقيم مقام التعزية وعزاه للأزهري»، اهـ. بالحرف.

وقد رأيته حقيقًا بالإشكال لما وقع في كلام النووي من الاختزال، فصاغ به كلام الأزهري على غير مثال.

اعلم أن كلمات أئمة اللغة قد أطبقت على أن العزاء اسم بمعنى الصبر، وهو من الناقص البائي. وفعله كرضي، ولم يُسمع مصدره القياسي أي بوزن رضي كأنهم

---

(١) **المجلة الزيتونة**، المجلد ٣، الجزء ٦، ربيع الثاني ١٣٥٨/ جوان [يونيو] ١٩٣٩ (ص٢٩٣-٢٩٤). كتب المصنف هذا التحقيق جوابًا على استشكال من الشيخ باشير الرابحي (إمام وخطيب جامع سيدي محمد ببليدة الزحاوة بالجزائر) في خطاب بعث به إلى الشيخ محمد الشاذلي ابن القاضي رئيس تحرير المجلة، وذلك بخصوص ما قرره المصنف (في مقال «لا عزاء بعد ثلاث») من أنه «لم يسمع في كلام العرب إطلاق لفظ العزاء على معنى التعزية». واحتج صاحبُ الاستشكال بما قاله النووي في كتاب الأسماء والصفات: «والعزاء اسم أقيم مقام التعزية»، وعزاه (أي النووي) للأزهري. وقد نشر محرر المجلة الخطاب المشار إليه وأتبعه بجواب المصنف عليه. ومع أن هذه المقالة هي أدخلُ في باب التحقيق اللغوي، إلا أننا أدرجناها هنا لاتصالها بالمقال السابق.

استغنوا بالاسم عن المصدر. وأطبقت على أن العزاء يُطلق في مادة أخرى مصدرًا لفعل عزا الناقص الواوي (ويأتي أيضًا يائيًّا بقلة)، وذلك بمعنى النسبة، يقال: عزوت هذه القصيدة إلى فلان عزوًا وعزاء.

وقد رُوي حديث أن الرسول ﷺ قال: «مَنْ لم يتعزَّ بعزاء الله فليس منا». قال ابن مكرم في لسان العرب: «أي من لم يَدْعُ بدعوى الإسلام فيقول: يا لله، أو يا للمسلمين»، يعني أنه من عزا الواوي، فالمراد النهي عن الاستصراخ بالقبائل وهو دعوى الجاهلية. ثم قال: «قال الأزهري: له وجهان (يعني لمعنى الحديث): أحدهما أن لا يتعزَّى بعزاء الجاهلية ودعوى القبائل، ولكن يقول: يا للمسلمين... والوجه الثاني أن معنى التعزِّي في هذا الحديث التأسّي والصبر. ومعنى بعزاء الله، أي: بتعزِية الله إياه، فأقام الاسمَ مُقامَ المصدر الحقيقي، وهو التعزية من عزَّيْتُ، كما يقال: أعطيته عطاء، ومعناه أعطيته إعطاء.»[1] وقريبٌ منه في النهاية لابن الأثير غير معزوٍّ إلى الأزهري.[2]

---

(١) ابن منظور: **لسان العرب**، ج١٥، ص٥٣. هذا وقد أورد الحديثَ محل الشاهد أبو عبيد والزمخشري والبغوي وابن الجوزي بدون إسناد، ولم يخرجه محققو كتبهم، وساق البغوي الشرح نفسه المنسوب للأزهري. الهروي، أبو عبيد القاسم بن سلام: **غريب الحديث** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، ج١، ص١٨٢؛ الزمخشري: **الفائق في غريب الحديث**، ج٢، ص٤٢٥؛ البغوي، الحسين بن مسعود: **شرح السنة**، تحقيق زهير الشاويش وشعيب الأرنؤوط (بيروت: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٣/ ١٩٨٣)، «باب التعزي بعزاء الجاهلية»، ج١٣، ص١٢١؛ ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد: **غريب الحديث**، تحقيق عبدالمعطي أمين قلعه جي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٥)، ج٢، ص٩٤.

(٢) ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري: **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ)، ج٣، ص٢٣٣. وكذلك نشرة دار الكتب العلمية، ج٣، ص٢١١.

والأزهري لم يذكر هذا في كتاب التهذيب له في اللغة، بل في كتاب «شرح مختصر المزني» في الفقه الشافعي،[1] فهو واردٌ في مساق شرحٍ وتأويل، لا في مساق بيان الألفاظ اللغوية، وليس واردًا موردَ النقل. وقد فرض احتمالين في الحديث، وحاصل الاحتمال الثاني أن لفظ العزاء الذي هو اسم مرادف للصبر أقيم مقام مصدر تعزَّى على وجه النيابة بطريق التوسع. ولذلك قال: فأقام الاسم مقام المصدر الحقيقي، فدل على أنه ليس بمصدر حقيقي بل توسعي، أي بقرينة وقوعه بعد قوله: «لم يتعز». والتوسع باب في كلام العرب يشبه باب المجاز، وهو استعمال الكلمة في غير معناها الموضوعة له لا على طريقة المجاز، بل توسعًا في الكلام للتخفيف أو نحوه. فالفرق بين التوسع والمجاز بشيئين هما عدم العلاقة في التوسع بخلاف المجاز، وكون القرينة في المجاز قرينة مانعة والقرينة في التوسع قرينة معينة فقط.

فالنوويُّ نقل كلامَ الأزهري مبتورًا محذوفًا منه ما فيه من العبارات المحررة، فأوهم أن التعزية من معاني لفظ العزاء، ولم يذكر الحديثَ الذي تأوله الأزهري. على أن قول الأزهري: «أقيم مقام التعزية» حارسٌ من توهم أن العزاء مرادفٌ للتعزية؛ إذ لو كان مرادفًا لما استقام قوله: «أقيم مقامه». ولو كان الأزهري يريد بذلك إثبات معنى التعزية لكلمة العزاء لكان نقلاً شاذًّا لم يسبقه به أحد من أئمة اللغة، وليس الأزهري في عداد الأئمة الذين تقبل أفرادهم، المذكورة جماعة منهم في النوع الخامس من كتاب المزهر.

---

(١) لم يتسن لي الاطلاع على الشرح المنسوب لأبي منصور الأزهري. ولكن الصواب أن الأزهري ذكر الوجهين في معجمه اللغوي الكبير، وقال في الزاهر: «والعزاء: اسم أقيم مقام التعزية. ومعنى قوله: تَعزَّ بعزاء الله، تصبر لأمر الله.» الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد: **تهذيب اللغة**، تحقيق جماعة من العلماء وتقديم عبدالسلام محمد هارون (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٣٨٤/ ١٩٦٤)، ج٣، ص٩٧؛ **الزاهر في غريب ألفاظ الإمام الشافعي**، تحقيق عبدالمنعم طوعي بشنَّاتي (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٤١٩/ ١٩٩٨)، ص٢٢٠.

ولو قبلنا منه هذا الفرد لكان إطلاق العزاء على معنى التعزية من غريب اللغة غير المشتهر بين نقلة اللغة، وذلك ينافي وقوعه في كلام أفصح العرب ﷺ؛ إذ الخلوص من الغرابة من جملة معنى فصاحة الكلمة. وأيضًا فكلام الأزهري لو أخذ على ما يلوح منه أول وهلة لكان قصاراه أن هذا احتمال في الحديث، والمعاني اللغوية لا تثبت بالاحتمال، بل يتعين في إثباتها إيرادُ شاهد لا احتمال فيه أو إيراد شواهد كثيرة ظاهرة في المعنى المثبت وإن كانت فيها احتمالات ضعيفة تدحضها كثرة الظواهر على نحو ما قرره علماء أصول الفقه في خبر الواحد.

فهرس

إهداء ٥
فاتحة الكتاب ٧
بين يدي مقالات ابن عاشور ورسائله ١١
تمهيد: أنا وتراث ابن عاشور ١١
محاولات سابقة لجمع مقالات ابن عاشور، ولكن... .... ١٦
منهجنا في هذه الجمهرة جمعاً وترتيباً ٢٠
شكر وعرفان ودعاء ٢٧
ضميمة ٣١

المحور الأول
في العقيدة والتفسير والفكر والحكمة

الفرع الأول
العقيدة والتفسير

تنبيه ونصيحة ٣٧
الرحمن على العرش استوى ٤٠
مقدمة ٤٠
موقع الآية من المتشابه ٤٠
طريقة السلف إزاء المتشابه ٤١
الخلف وتأويل المتشابه ٤٣
رأي المصنف ٤٨
تكليم الله لموسى عليه السلام ٥٢
وجه تسمية يوم القيامة بيوم التغابن ٥٧
فطرة الله ٦٤
عصمة الأنبياء ٧٤
القول: الفصل -لا في الفضل- في عصمة الأنبياء من بعد النبوة ومن قبل ٧٤
قول عياض ٨٠
الخلاصة ٨٢

شفاعة محمد ﷺ ٨٥
معنى الشفاعة ٨٥
أنواع الشفاعة ومكانة الرسول ﷺ منها ٩٠
مراجعة في تفسير قوله تعالى: ﴿قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى﴾ ٩٦
المهدي المنتظر ١٠٣
مقدمة ١٠٣
مكانة حديث المهدي من تعاليم الإسلام ١٠٣
مذاهب العلماء في المهدي ١٠٦
كيف نشأ القول بالمهدي المنتظر ١٠٨
أنواع الآثار المروية في المهدي ١٠٩
الآثار المروية في المهدي ١١٥
الرأي في هذه الآثار من جهة علم الحديث ١٢٠
الرأي فيها من جهة النظر ١٢٢

الفرع الثاني
الفكر والحكمة

من يجدد لهذه الأمة أمر دينها؟ ١٢٧
تمهيد ١٢٧
دعائم الإسلام ١٣٣
معنى التجديد ١٣٥
مضي مائة سنة مظنة لتطرق الرثاثة والاحتياج إلى التجديد ١٣٦
كيف يكون مبدأ تعيين المائة السنة ١٣٧
رأي ابن السبكي في نعت المجدد وزمنه ١٤٠
رأي مجد الدين ابن الأثير في تعيين المجددين ١٤٣
التحقيق في صفات المجدد وصنفه وعدده ١٤٧
التوسم في تعيين المجددين بحسب أدلة الحق المبين ١٥١
المائة الأولى ١٥٢
المائة الثانية ١٥٥
المائة الثالثة ١٥٧
المائة الرابعة ١٥٨
المائة الخامسة ١٦٠

المائة السادسة ١٦١
المائة السابعة ١٦٨
المائة الثامنة ١٧٣
المائة التاسعة ١٧٦
المائة العاشرة ١٨٠
المائة الحادية عشرة ١٨١
انحلال الجامعة الإسلامية وتزاد الفتن ١٩٢
المائة الثانية عشرة ١٩٩
التقوى وحسن الخلق ٢٠٣
شرف الكعبة ٢٢٣
اللذة مع الحكمة ٢٤١
احترام الأفكار ٢٤٧
العلم عند الله ٢٥٨
تحصيله ٢٥٨
المقدم منه والمتعين ٢٥٩
خطته ٢٦١
نعيمه والغاية القصوى منه ٢٦٢
مسألة خفية من مباحث الفلسفة الإسلامية: وحدة الوجود ٢٦٦
ابن سينا والحكمة المشرقية ٢٧٥
تمهيد ٢٧٥
أصل الحكمة اليونانية المنقولة إلى العربية ٢٧٨
طريقة الشيخ ابن سيناء في الحكمة ٢٧٩
الحكمة المشرقية ٢٨٢
الكتاب المعنون «منطق المشرقيين» ٢٩٠
الإنسان على الأرض ٢٩٥
عمر الإنسان: ماذا أردت؟ ٣٠١
أصول التقدم والمدنية في الإسلام ٣٠٦
مقدمة ٣٠٦
ما هو الإسلام؟ ٣٠٧
التأسيسات الأصلية ٣١٢
وحدة النوع الإنساني ٣١٣

ظهور الإسلام ٣١٦
واجب المسلمين أن يقتنعوا بهداية الإسلام ٣٢١
واجب المسلمين: النصيحة ٣٢٦
ما هو النصح والنصيحة؟ ٣٢٩
اضطلاع الناصح بحق النصيحة ٣٣٢
قبول المنصوح للنصيحة ٣٣٣
الرفق بالحيوان في الإسلام ٣٣٤
تحرير مسألة في علم الهيئة ٣٣٩

المحور الثاني
في فقه السنة

الفرع الأول
فقه الحديث

التعريف بكتاب الموطأ للإمام مالك بن أنس ونشأة علم الحديث ٣٤٧
تمهيد ٣٤٧
الاهتمام بتدوين ما صحت روايته عن رسول الله ﷺ ٣٥٢
الغرض من تأليف الموطأ ٣٥٨
ما المراد بالحديث الصحيح؟ ٣٦٠
نسخ الموطأ ٣٦٢
اسم كتاب «الموطأ» ٣٦٥
تحقيق مسمى الحديث القدسي ٣٦٧
تقديم ٣٦٧
تعريف الحديث القدسي ٣٦٩
صيغة رواية الحديث القدسي ٣٧٤
الفرق بين الحديث القدسي والقرآن وبينه وبين غيره من الأحاديث النبوية ٣٧٤
مراجعة ما تضمنه كتاب «فتح الملك العلي» ٣٧٨
المراجعة الإجمالية ٣٨٠
المراجعة التفصيلية ٣٨٣
درس في موطأ الإمام مالك ﷺ: «جامع القضاء وكراهيته» ٣٩٠
تمهيد: القضاء بين الترغيب والترهيب ٣٩٠

العدل أساس صلاح العمران ٣٩١
شرح الحديث ٣٩٦
الأسانيد المريضة الرواية: «حديث طلب العلم فريضة» ٤٠٩
أقوال الحفاظ في رجال سنده ٤٠٩
آراء الحفاظ في حالته ٤١٠
روايات الحديث ٤١٦
التنبيه على أحاديث ضعيفة أو موضوعة رائجة على ألسنة الناس ٤٢١
خلق النور المحمدي ٤٢٤
متن هذا الحديث ٤٢٥
مرتبة هذا الحديث من الصحة ٤٢٧
نقده من جهة اللفظ ٤٢٩
نقده من جهة المعنى ٤٣٠
دفع إشكال في حديث نبوي: «سألتُ ربي...» ٤٣٤
سند هذا الحديث ٤٣٤
معنى الحديث ٤٣٥
حديث: من سُئل عن علم فكتمه ٤٤٣
سند الحديث ٤٤٣
معنى الحديث ٤٤٤
مسائل في فقه الحديث ٤٤٨
حديث: من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم ٤٥٥
سند الحديث واختلاف ألفاظه ٤٥٥
معنى الحديث ٤٥٦
تحقيق الخبر المأثور: «لا رهبانية في الإسلام» ٤٦٣
معنى الرهبانية ٤٦٥
لا صفر ٤٦٩
شهر رجب ٤٧٨
شهر شعبان ٤٨٢
لا عزاء بعد ثلاث ٤٨٦
تحقيق معنى لفظ العزاء ٤٩٣

تم بحمد الله

جمهرة مقالات ورسائل

الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور

جمعها وقرأها ووثقها

محمد الطاهر الميساوي

المجلد الثاني

دار النفائس
للنشر والتوزيع- الأردن

بسم الله الرحمن الرحيم

جمهرة مقالات ورسائل

الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور

٢

حُقوق الطَّبع محفوظة ©

١٤٣٦هـ-٢٠١٥م

الطبعة الأولى

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
٢٠١٣/٦/٢٢٠٣

ابن عاشور، محمد الطاهر
توجيهات وأنظار جمهرة مقالات ورسائل ومراجعات ابن عاشور /محمد الطاهر بن عاشور، ت: محمد الطاهر الميساوي.- عمان- دار النفائس للنشر والتوزيع، ٢٠١٤
( ) ص.
ر.إ.: ٢٠١٣/٦/٢٢٠٣

©
يمنع تصوير هذا الكتاب أو استخدامه بكافة أنواع النشر العادي أو الالكتروني، تحت طائلة المسائلة القانونية.
®

دار النفائس
للنشر والتوزيع-الأردن

ISBN ردمك
9 789957 801571

العبدلي - مقابل مركز جوهرة القدس
ص.ب 927511 عمان 11190 الأردن
هاتف: 00962 6 5693940
فاكس: 00962 6 5693941
Email: alnafaes@hotmail.com
www.al-nafaes.com

الفَرْعُ الثَّانِي

فِقهُ النُّبُوَّةِ وَالسِّيرَة

نسب الرسول ﷺ ومناسبته لعليِّ ذلك المقام[١]

سلسلة النسب النبوي

رسول الله ﷺ هو محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن حكيم (ويلقب بكلاب) بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد ابن عدنان.[٢] وينتهي نسبُ عدنان إلى إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام باتفاق علماء الأنساب في الإسلام والجاهلية، وبالتواتر عند العرب وغيرهم من الأمم السامية، وبنصوص القرآن والسنة.

قال الله تعالى مخاطبًا أهلَ مكة: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [الحج:٧٨]، وقال حكاية عن إبراهيم: ﴿رَّبَّنَآ إِنِّىٓ أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِى بِوَادٍ غَيْرِ ذِى زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ ٱلْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱجْعَلْ أَفْـِٔدَةً مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهْوِىٓ إِلَيْهِمْ وَٱرْزُقْهُم مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ ﴿٣٧﴾﴾ [إبراهيم:٣٧]، وقال: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُم بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۖ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٢٦﴾ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١٢٧﴾ رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا

---

(١) **المجلة الزيتونية**، المجلد ١، الجزء ٩، ربيع الأنور ١٣٥٦/ مايو ١٩٣٧ (ص٤١٦-٤٢٤).

(٢) قال الحلبي: «هذا هو النسب المجمع عليه في نسبه ﷺ عند العلماء بالأنساب.» الحلبي الشافعي، أبو الفرج نور الدين علي بن إبراهيم بن أحمد: **السيرة الحلبية** وهو الكتاب المسمى **إنسان العيون في سيرة النبي المأمون**، نشرة بعناية عبدالله محمد الخليلي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٢/ ٢٠٠٢)، ج١، ص٢٨.

مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٢٨﴾ رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٢٩﴾﴾ [البقرة:١٢٦-١٢٩].

وقد ثبت في السنة أن النبي ﷺ انتسب (أي ذكر آباءه)، فبلغ مرةً إلى كنانة ولم يزد، وبلغ مرة إلى عدنان ولم يزد. وزاد مرة فذكر عدنان بن أدد، ثم أمسك. وروى عنه ابنُ عباس أنه لما بلغ عدنان قال: «كذب النسابون» مرتين أو ثلاثًا، أي لا تحقيقَ عند العارفين بالأنساب بمن فوق عدنان، أو بمن فوق أدد.[١] قال السهيلي: «والأصح أن قوله: «كذب النسابون» من كلام عبدالله بن مسعود، وأن عمر ابن الخطاب أيضًا قال: «إنما ننتسب إلى عدنان، وفوق ذلك لا ندري ما هو.»[٢]

---

(١) روى ابن سعد عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ «كان إذا انتسب لم يجاوز في نسبته معد بن عدنان ابن أدد، ثم يمسك ويقول: كذب النسابون، قال الله تعالى: ﴿وَقُرُونًۢا بَيْنَ ذَٰلِكَ كَثِيرًا ﴿٣٨﴾﴾ [الفرقان:٣٨]». الزهري: **كتاب الطبقات الكبير**، ج١، ص٣٨؛ البلاذري، أحمد بن يحيى: **أنساب الأشراف**، تحقيق محمد حميد الله (القاهرة: معهد المخطوطات العربية بالاشتراك مع دار المعارف بمصر، ١٩٥٩)، ج١، ص١٢.

(٢) السهيلي، أبو القاسم عبدالرحمن بن عبدالله بن أحمد بن أبي الحسن الخثعمي: **الروض الأنف في شرح السنة النبوية لابن هشام**، تحقيق مجدي بن منصور بن سيد الشوري (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، بدون تاريخ)، ج١، ص٣٢. ولفظ كلام السهيلي: «والأصح في هذا الحديث أنه من قول عبدالله بن مسعود». ونسب الحلبي القول نفسه للبيهقي، ثم قال: «ولا مانعَ أن يكون هذا القولُ صدر منه ﷺ أولاً، ثم تابعه ابن مسعود عليه». **إنسان العيون**، ج١، ص٣٥. وقال ابن سلام: «ولم يجاوز أبناء نزار في أنسابِها وأشعارها عدنان، اقتصروا على معدٍّ، ولم يذكر عدنانَ جاهليٌّ قط غير لبيد في بيت قاله: فإن لم تجد من دون عدنان والِدًا، وقد يروى لعباس بن مرداس بيت في عدنان». الجمحي: **طبقات الشعراء**، ص٢٩. وما أشار إليه ابن سلام من شعر لبيد ﷺ هو قوله:

فَـإِن أَنْـتَ لَمْ تَصْـدُقْكَ نَفْسُـكَ فَانْتَسِـبْ   لَعَلَّـكَ تَهْـدِيكَ الْقُـرُونُ الأَوَائِـلُ
فَـإِنْ لَمْ تَجِـدْ مِـنْ دُونِ عَـدْنَانَ بَاقِيًـا   وَدُونَ مَعَـدٍّ فَلْتَزَعْـكَ الْعَـوَاذِلُ

ديوان لبيد بن ربيعة، نشرة بعناية حمدو طماس (بيروت: دار المعرفة، ط١، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤)، ص٨٥. والبيتان من قصيدة من بحر الطويل يرثي فيها النعمان بن المنذر.

وأمُّ رسول الله هي آمنةُ بنت وهب بن عبد مناف بن زهرة بن حكيم، فزهرة أخو قُصي، وهي تلتقي مع رسول الله في حكيم. هذا العِقدُ النفيس ما انتظم في سِمطيه إلا جوهر، ولم يشنه وَكْت،[1] ولم تنخره قادحة. فكانت كلُّ فرائده في الأجيال نيرة واضحة، وما هو إلا نسبٌ شريف العنصر، وكفاه برهانًا أن يسمع واع ويرى مبصر.

وإن الله تعالى كما قَدَّر لمحمدٍ أن يكون أفضلَ رسله، وأن يكون مبعوثًا بما وصل إليه من أقوم سبله، كذلك قَدَّر له إكمالَ الفضائل في ذاته وما يحف به، وجعل أولَ مظهر لذلك أن قدر له طهارة نسبه، حتى لا توضع تلك الجوهرةُ الفذة في غير صدف أمثالها، ولا تزن[2] بنقيصة تتطرق إليها أو إلى مثالها، فإذا نحن غصنا في بحر الأنساب روم استخراجها، ملئت نفوسُنا عجبًا من صفاتها وابتهاجها، فمثلنا حينئذ كمثل قوله:

كَمُضِيئَةٍ صَدَفِيَّةٍ غَوَّاصُهَا ... بَهِجٌ مَتَى يَرَهَا يَهِلُّ وَيَسْجُدِ[3]

شرف هذا النسب:

إن شرف العنصر والنسب في الفضائل معدودٌ في الفضائل الذاتية، ولكن ليس عدُّه في الفضائل من حيث هو كافٍ في تحصيل فضائل الذات؛ إذ قد يخلف للفرع مخيلة الأصل، وينبت في منابت النخيل شجر الأثل.[4] وإنما يُعدُّ فضيلةً من حيث هو وسيلةٌ إلَى نماء الفضائل في النفس المطبوعة على الفضيلة، وقدوةٌ للخلف

(١) الوكت: الأثر اليسير في الشيء.

(٢) زنَّ فلانًا يزنه: اتهمه، والزِّنَّة: التهمة.

(٣) **ديوان النابغة الذبياني**، ص٩٢ (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم) وص٩٦ (نشرة ابن عاشور، وفيها جاء أول البيت بلفظ: «أو درة» بدل «كمضيئة»).

(٤) الأثل (tamarisk): شجر من الفصيلة الطرفاوية، طويل مستقيم يُعمَّر، جيد الأغصان متعقدها، دقيق الورق. واحدته: أَثْلة.

يأتسون بها آثارَ أسلافهم في مرتقى الكمال، فيحصل من ذلك كمالان: كمالُ الذات وكمالُ القدوة، ومن حيث هو قاطعٌ لألسنة الحاسدين الذين يحسدون أهلَ الكمال على كمالهم، والمعاندين لكل مَنْ يدعوهم إلى خلع ذميم أعمالهم، فإذا لم يجدوا مغمزًا فيمن حسدوه وعاندوه التمسوا له ما يخفُّ به من العوارض، ولا شيء يخف بالمرء أشدُّ به تعلقًا من حال آبائه.

فمن أجل ذلك شرف الله قدرَ نبيه بأن قدر له في الأزل آباء كانوا في مرتبة السؤدد وأجل، وقد قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾ [آل عمران:١٦٤]، وقال: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾ [التوبة:١٢٨]، قرئ في الآيتين بضم الفاء في لفظ أنفس على أنه جمع نفس، فيكون معناه من نسبهم؛ لأن لفظ النفس متعيِّنٌ في هذا المقام لهذا المعنى. ويُفهَم منه أن المقصود به نسبٌ خاص، وهو النسب الرفيع، أي خير أنسابهم بقرينة مقام المدح والمن. وقرئ بفتح الفاء من أنفس، ففُسِّر بأنه اسم تفضيل مشتق من النفاسة، أي من أشرفهم، والمراد شرف النسب. رُوِيَ عن علي بن أبي طالب يأْثُره إلى رسول الله أنه قال: «من أَنْفَسِكم نسباً وصهراً.»[1] وفي صحيح البخاري عن أبي سفيان في حديث هرقل أنه كان من كلامه مع أبي سفيان أنه قال له: «وسألتك عن نسبه (يعني النبي ﷺ)، فذكرت أنه فيكم ذو نسب، وكذلك الرسلُ تُبعث في نسب قومها.»[2]

إن شرف النسب يتقوَّم من شرف القوم وشرف العشيرة، ومن نزاهة سلسلة الآباء والأمهات عن أن يلتصق بهما ما يثلم ذلك الشرف، ويعود نقصه بفضاضة في شرف الخلف. فأما شرفُ القوم وشرف العشيرة فحاصلٌ في شرف العرب من بين الأمم، وفي شرف قريش وفي شرف بني هاشم. ولستُ الآن بصدد تفصيل الكلام فيهما؛ لأن ذلك يطول، وأقتنع هنا بما رواه مسلم في صحيحه والترمذي عن واثلة

---

(١) انظر ذلك مثلاً في اليحصبي: **الشفا**، ص١٣-١٤.

(٢) **صحيح البخاري**، «كتاب بدء الوحي»، الحديث٧، ص٢-٣.

ابن الأسقع[١] قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله اصطفى من ولدِ إبراهيم إسماعيل، ومن ولد إسماعيل كِنانة، ومن كنانة قريشًا، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم».[٢]

وأما نزاهةُ الآباء والأمهات، فنزاهةُ سلسلة الآباء هي السُؤْدَد، ونزاهةُ سلسلة الأمهات هي الصيانة. فأما سؤدد آبائه ﷺ، فأولهم إبراهيم رسول الله، ثم ابنه إسماعيل رسولٌ ابن رسول، وهو أفضل أولاد إبراهيم على الصحيح.[٣]

ثُمَّ إن جميع آباء رسول الله الذين حُفظت أسماؤهم إلى عدنان كانوا أفضلَ أجيالهم في أقوامهم ومجمعَ مكارمهم، مرموقين بعين الوقار والتعظيم: فأبوه عبدالله فضَّله الله بمنقبة نذر عبدالمطلب أبيه أن يذبحه قربانًا لله شكرًا على أن جعله عاشرَ عشرة ذكور من أبنائه، وألهم الله قريشًا فأشاروا بفدائه بمائة من الإبل، فكان ذلك إلهامًا إلَهيًّا ليكون آخرُ آباء رسول الله في ذرية إبراهيم ذبيحًا مفدًّى كما كان أولُهم من تلك الذرية ذبيحًا مفدى، ولذلك وُصف رسولُ الله بأنه ابن الذبيحين. وأبوه عبدالمطلب كان أفضلُ قريش، وسيدَ أهل البطحاء، ومُظهِرَ بئر زمزم كما ظهرت لإسماعيل، وأبوه هاشم -واسمه عمرو- كان سيدَ قريش ومُطْعِمَ الناس في المجاعة، قال عبدالله بن جُدعان:[٤]

---

(١) واثلة (بالثاء المثلثة) والأسقع (بقاف)، وهو من بني كنانة، صحابي خدم النبي ثلاث سنين، وتوُفِّي سنة ٨٢هـ. - المصنف.

(٢) **صحيح مسلم**، «كتاب الفضائل ﷺ»، الحديث٢٢٧٦، ص٨٩٧؛ **سنن الترمذي**، «أبواب المَنَاقِب عَن رَسُولِ الله ﷺ»، الحديث٣٦١٤، ص٨٢٥.

(٣) قال ابن هشام في خاتمة كلامه على أمهات الرسول ﷺ: «فرسول الله ﷺ أشرفُ وَلد آدم وأفضلُهم نسبًا من قبل أبيه وأمه.» **السيرة النبوية**، ج١/ ١، ص٩٢؛ السهيلي: **الروض الأنف**، ج١، ص٢١١.

(٤) عبدالله بن جدعان، وكان يسمى «حاسي الذهب»، هو الذي عقد حلف الفضول في داره. كان أغنى أغنياء مكة، وكان يشرب في كؤوس من الذهب الخالص. وكان بنو تميم في حياته كأهل بيت واحد يقوتهم، وكان يذبح في داره كل يوم جزورًا وينادي مناد: «من أراد الشحم واللحم فعليه بدار ابن جدعان.» وكان يطبخ عنده الفالوذج فيطعم قريشًا. وبنو تميم -رهط عبدالله بن جدعان- هم في الوقت نفسه رهط أبي بكر الصديق ﷺ.

عَمْـرُو الْعُـلاَ هَشَـمَ الثَّرِيـدَ لِقَوْمِـهِ   قَـوْمٍ بِمَكَّـةَ مُسْـنِتِينَ عِجَـافِ[1]

وأبوه عبد مناف، كانت قريش تلقبه قمر البطحاء. وأبوه قصي هو سيدُ قريش، ومعيدُ مجدهم، وجامع شتاتهم، وهو الذي استردَّ ولايةَ الكعبة من خُزاعة. ولم يحفظ لنا التاريخُ ما كان من السيادة لحكيم ومرة على قومهم. وكعب كان من أعظمَ سادة قريش والعرب قاطبة. وهو أولُ مَنْ سَمَّى يومَ العروبة بالجمعة؛ لأنه كان يجمع فيه قريشًا ويخطبهم، وقد أَرَّخت قريش بعام موته.[2] ولم يحفظ لنا التاريخُ مما كان من مجد لؤي، وغالب، وفهر الملقب بقريش؛ لأنه كان يقرش عن خلة المحتاج فيسدها بماله. ومالك والنضر طُوِيَ مجدُهما في منسيِّ التاريخ، وكنانةُ كان عظيمَ القدر أعزَّ من دفعت إليه المطي، وخزيمةُ لم يحظ التاريخ بذكر مجده. ومدركة كان في وجهه نور، فكانوا يعلمون به أنه يؤذن بنبي يخرج من نسله.

وإلياس أولُ مَنْ أهدى البُدْنَ إلى الكعبة،[3] وهو الذي ظفر بالحجر الذي قام

---

(١) هذا البيت هو الرابع من مقطوعة ذكر السهيلي أنها لعبدالله بن الزبعري، يقول فيها:

كَانَـتْ قُـرَيْشٌ بَيْضَـةً فَتَفَقَّـأَتْ   فَـالْمُحُّ خَالِصُـهُ لِعَبْـدِ مَنَـافِ
الْخَـالِطِينَ فَقِيـرَهُمْ بِغَنِيِّهِمْ   وَالظَّـاعِنِينَ لِرِحْلَـةِ الأَضْـيَافِ
وَالرَّائِشِـينَ وَلَـيْسَ يُوجَـدُ رَائِـشٌ   وَالْقَـائِلِينَ هَلُـمَّ لِلأَضْـيَافِ
عَمْـرُو الْعُـلاَ هَشَـمَ الثَّرِيـدَ لِقَوْمِـهِ   قَـوْمٍ بِمَكَّـةَ مُسْـنِتِينَ عِجَـافِ

وقال ابن إسحاق: «كان هاشم فيما يزعمون أول من سن الرحلتين لقريش: رحلتي الشتاء والصيف. وأول من أطعم الثريد للحجاج بمكة، وإنما كان اسمه عمرًا؛ فما سمي هاشمًا إلا بهشمه الخبزَ بمكة لقومه، فقال شاعر من قريش أو من بعض العرب:

عَمْـرُو الَّـذِي هَشَـمَ الثَّرِيـدَ لِقَوْمِـهِ   قَـوْمٍ بِمَكَّـةَ مُسْـنِتِينَ عِجَـافِ
سُـنَّتْ إِلَيْـهِ الرِّحْلَتَـانِ كِلاَهُمَـا   سَـفَرُ الشِّـتَاءِ وَرِحْلَـةُ الإِيـلاَفِ.»

ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج١/ ١، ص١١٢؛ السهيلي: **الروض الأنف**، ج١، ص٢٤٩-٢٥٠.

(٢) كان موت كعب قبل عام الفيل بخمسمائة وستين سنة. - المصنف.

(٣) كذا قال الزبير بن بكار. السهيلي: **الروض الأنف**، ج١، ص٣٠.

عليه إبراهيم لبناء الكعبة، وهو المسمَّى بمقام إبراهيم. وأبوه مضر كان أفضلَ قومه، وقد رُوي أن رسول الله ﷺ قال: «لا تسبوا مضر، فإنه كان قد أسلم».[١] وأبوه نِزار كان في وجهه نور، وكان واضعَ الكتابة العربية في أحد الأقوال. وأبوه معد كان قائدَ قومه، وكان يحارب بني إسرائيل يدفع غاراتهم عن بلاد العرب. وأبوه عدنان كان أشرفَ العرب، وكان بُخْتَنَصَّر لمَّا غزا بلادَ العرب وغزا أورشليم حمل معه عدنان ومعه النبي إرميا إلى بابل.[٢] وبين عدنان وإسماعيل أربعون أبًا أو سبعةٌ وثلاثون،[٣] أسدلت العصورُ على مجدهم ستورَ القدم، فحجبت عنَّا مجدًا يملأ ذكرُه السمعَ والفم.

وَهَلْ يُنْبِتُ الْخَطِّيَّ إِلاَّ وَشِيجُهُ ... وَتَنْبُتُ إِلاَّ فِي مَنَابِتِهَا النَّخْلُ[٤]

---

(١) رواه ابن سعد عن عبدالله بن خالد مرسلاً. وفي الروض الأنف للسهيلي أن الزبير بن بكار روى في مسنده: «لا تسبوا مضر ولا ربيعة؛ فإنهما كانا مؤمنين»، وكلا الحديثين بين مرتبتي الحسن والضعف. - المصنف. الزهري: **كتاب الطبقات الكبير**، ج١، ص٤٠؛ السهيلي: **الروض الأنف**، ج١، ص٣٠؛ وقد رواه البلاذري عن رَوْح بن عَبْدِ الْمُؤْمِنِ، عَنْ مَحْبُوب الْقُرَشِيِّ، عَنْ عَمْرِو بْنِ عُبَيْدٍ، عَنِ الْحَسَنِ البصري، بلفظ: «لا تَسُبُّوا مُضَرَ وَرَبِيعَةَ، فَإِنَّهُمَا قَدْ أَسْلَمَا.» وفي رواية أخرى عنده: «لا تَسُبُّوا مُضَرَ، فَإِنَّهُ كان مسلمًا.» البلاذري: **أنساب الأشراف**، ج١، ص٣١.

(٢) مع أن الطبري ذكر أن بختنصر هزم عدنانًا بذات عرق، وأنه سار في بلاد العرب حتى بلغ حضور أو حضوراء باليمن، ومع ذكره أن النبيَّيْن برخيا وإرمياء من بني إسرائيل حملا معد بن عدنان إلى حران حمايةً له من الملك البابلي، إلا أنه لَم يذكر أن بختنصر حمل عدنانًا مع إرمياء إلى بابل. الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، ج١، ص٥٥٩-٥٦٠. ولَم يذكر ابن كثير ذلك أيضًا عند الكلام على فتك بختنصر بالعرب في زمن معد بن عدنان. **البداية والنهاية**، ج٣، ص٢٥١.

(٣) قال ابن حجر في شرح ما جاء من حديث في نسبة اليمن إلى إسماعيل: «وحكى أبو الفرج الأصبهاني عن دغفل النسابة أنه ساق بين عدنان وإسماعيل سبعةً وثلاثين أبًا فذكرها، وهي مغايرة للمذكور قبل.» العسقلاني: **فتح الباري**، «كتاب المناقب»، ج٢، ص١٦١٠.

(٤) البيت هو الأخير من قصيدة «صحا القلب عن سلمى» التي مدح فيها زهيرُ بن أبي سلمى سنانَ ابن أبي حارثة النمري، وهي من بحر الطويل. وقد جاء قبله الأبياتُ الستة الآتية التي يبرز فيها الشاعر خصال ممدوحيه:

وَفِيهِمْ مَقَامَاتٌ، حِسَانٌ وُجُوهُهُمْ ... وَأَنْدِيَةٌ، يَنْتَابُهَا الْقَوْلُ وَالْفِعْلُ =

طهارة هذا النسب:

طهارةُ النسب هي خلوصُه من الشكوك والأمشاج. وهذا النسبُ النبوي قد كان آباؤه في شرف مَحْتِدهم وحسن سمعتهم ورئاستهم لأفضل مكان في بلاد العرب وفي العالم أجمع -وهو بيتُ إبراهيم- وتسلسلهم من إبراهيم، ما كانوا ليجعلوا اقترانَهم بالنساء إلا على طريقة العقد المسمَّى بالنكاح الذي تتقوَّم حقيقتُه من وصفين: وهما الاختصاص والشهرة اللذان هما أوثقُ ضمانٍ لصحة النسب.

فالاختصاصُ هو حقيقة النكاح، أي أن تختص المرأة برجل لا يقربها غيرُه ما دامت في عصمته لم تنفصل عنه بطلاق أو موت، وبذلك الاختصاص لا يتطرق الاحتمالُ في الأبوة والبنوة.

والشهرة أن يخطب الرجلُ المرأةَ بواسطة أوليائها أو ذوي قرابتها من رجال قبيلتها فترضى ويرضون، ويدفع إليها صداقًا، وتُزَفُّ إليه علنًا، بذلك يسلم النسب من الخفاء والادعاء. قال محمد بن السايب الكلبي النسابة: «كتبتُ للنبي ﷺ خمس مائة أم، فما وجدتُ فيهن سفاحًا ولا شيئًا مِمَّا كان عليه الجاهليةُ»(١) غيرَ النكاح. فتنزيه الله نسبَ رسوله من ذلك لكون تلك العقود محرمة إذ لم يكن يومئذ شرع يميز الحلال من الحرام؛ لأن ما عدا النكاح يعتريه الشكُّ في صحة النسب المتولِّد منه.

= عَلَى مُكْثِرِيهِمْ رِزْقُ مَنْ يَعْتَرِيهِمُ ... وَعِنْدَ الْمُقِلِّينَ السَّمَاحَةُ وَالْبَذْلُ
وَإِنْ جِئْتَهُمْ أَلْفَيْتَ حَوْلَ بُيُوتِهِمْ ... مَجَالِسَ قَدْ يُشْفَى بِأَحْلَامِهَا الْجَهْلُ
وَإِنْ قَامَ فِيهِمْ حَامِلٌ قَالَ قَاعِدٌ ... رَشَدْتَ، فَلَا غُرْمٌ عَلَيْكَ وَلَا خَذْلُ
سَعَى بَعْدَهُمْ قَوْمٌ لِكَيْ يُدْرِكُوهُمُ ... فَلَمْ يَفْعَلُوا وَلَمْ يُلِيمُوا وَلَمْ يَأْلُوا
فَمَا يَكُ مِنْ خَيْرٍ أَتَوْهُ فَإِنَّمَا ... تَوَارَثَهُ آبَاءُ آبَائِهِمْ قَبْلُ

ديوان زهير بن أبي سلمى، ص٨٣-٨٧.

(١) اليحصبي: **الشفا**، ص١٤؛ الحلبي: **إنسان العيون**، ج١، ص٦٠. وانظر في أسماء أمهاته ﷺ: ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج١/١، ص٧٦-٩٢.

زكاء هذا النسب:

أردتُ بزكاء النسب سلامةَ السادة آباء رسول الله من وصمة الخزي يوم عرض الأمم وحسابها. وهذا فضيلةٌ دينية إليها كبيرُ التفاتٍ في شرف الابن؛ لأن النقائصَ الجثمانية إذا اعترت الأصولَ كان من شأنها أن تجر للفرع نقصًا يتطرق خِلقتَه؛ لأن الفرعَ سُلالةُ من الأصل، أو يتطرق عِرضَه، أو رمق عيون القوم إياه، إذا كانت نقائصُ الأصول مِمَّا يُذَمُّ به الأصلُ في عرف البشر أو عرف القبيلة، كعدم الحصانة في الأمهات وخسة الفعال في الآباء، كما أشرنا إليه آنفا.

وأما الأغلاطُ الاعتقادية والعلمية، فهي أشياء تتعلق بالتفكير، وهو حركةُ النفس في المعقولات. وتلك من الانفعالات النفسية المتجددة والمتغيرة، وليست من أصل الخلقة. ألا ترى أنها تقبل الإيجادَ والاضمحلالَ والزيادةَ والنقصان، بحسب البيئة والتعليم وحسن التلقِّي وصحة العلوم والانكاب على التمحيص وبحسب أضداد تلك؟ فربما صدئت عقولٌ نابهةٌ ذكية بسبب الإعراض عن استعمال ذكائها، وربما ثَقِفت عقولٌ بطيئة بقوة الكد والانكباب. فعلمنا من ذلك أن الأعراضَ الفكرية لا ينجر مفعولُها من الأصل إلى فرعه، ولا يثبت حكمُها إلا لصاحبها خاصة.

فالنظرُ إلى الحالة الاعتقادية في أزمان الجاهلية إن كان من توقُّع تطرق النبز للمتَّصِف بها، فأهلُ الجاهلية كانوا يَعُدُّون الذين اعتقدوا اعتقادَهم من كُمَّل سادتهم، فلا يُتوقع منهم أن ينبزوا الرسولَ ﷺ بتقدير كون بعض آبائه كانوا يعتقدون اعتقادَ الجاهلية. وإن كان من جانب توقُّع غضِّ نظر المسلمين، فالمسلمون قد تقرر في قلوبهم من جلالة قدر الرسول ﷺ وفضله ما لا يخالجهم معه خاطرٌ من خواطر التنقيص، [قال تعالى:] ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾ [التوبة:١٢٩].

وأما من جانب الحقائق، فتنقيصُ المرء لأحوال أصوله تنقيصٌ وهمي، إذ الحقيقةُ لا تسمح بأن يوصف أحدٌ إلا بما فيه. والأمورُ الوهمية إنما تظهر آثارُها في العالم الدنيوي، وأما العالم الأخروي فهو عالَمُ الحقائق، فلا يُنتقص المرءُ فيه

بالأحوال الإضافية المنجرة من غيره: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة:٢٨٦]. فالزكاء الأخروي لا يُؤْثِرُ وجودُه ولا عدمُه شرفًا في الدنيا والآخرة قبل مجيء الشريعة؛ إذ التديُّن بدين باطل أو بالكفر والشرك لا ينافي كرمَ العنصر ولا شعارَ السؤدد. فكمْ مِنْ سادةٍ وكرام وقادةِ أممٍ كانوا في العرب وغيرهم بلغوا من شرف المحتد ومرتقى السُّؤدد مبلغًا بعيدًا، ولم يكونوا متقلِّدين دينًا صحيحاً! وكم مِنْ صالحي قوم وطلاب نجاة كانوا ضعفاءَ لا يُؤبه بهم، وقد قال قومُ شعيب له: ﴿وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَٰكَ وَمَآ أَنتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ ﴿٩١﴾﴾ [هود:٩١]. وكان حاتم الطائي وهرم ابن سنان وعبدالله بن جدعان من أكبر سادة العرب من المشركين.

وفي الحديث: «الناسُ معادن كمعادن الذهب والفضة، خيارُهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام».(١) فلو كان آباءُ رسول الله أو بعضُهم على دين العرب في الجاهلية كما كان آباء أفاضل المسلمين من الصحابة، لما كان ذلك مُخِلاً بما يثبت لهم من كرم العنصر وشرف السؤدد ولا منقصًا من قدر الرسول ﷺ. ولكن عِظَمَ قدر الرسول وكرامته على ربه زَوَتْ له من عند ربه الكريم جميعَ ما به التفاضل والاعتبار، فضم إلى كرم عنصره في الدنيا شرفَ آبائه في الآخرة. والشرف الأخروي يتقوَّم بالنجاة من العذاب وبرفع الدرجات في دار الثواب.

ولعلماء الإسلام في تحقيق مقام آبائه ﷺ من هذا الشرف أقوال، فكأن جماعةً قليلة نظرت إلى ما يقتضي أن هذا الشرفَ لا ينتفع به غيرُ صاحبه، وليس هو كالشرف في الدنيا يعد عدمُه أو الضعفُ فيه نقصًا بين أهلها. فمن أجل ذلك لم

(١) جزء من حديث عن أبي هريرة ﷺ قال: «سئل رسول الله ﷺ: مَنْ أكرمُ الناس؟ قال: «أتقاهم لله»، قالوا: ليس عن هذا نسألك، قال: «فأكرم الناس يوسف نبي الله ابن نبي الله ابن نبي الله ابن خليل الله»، قالوا: ليس عن هذا نسألك، قال: «فعن معادن العرب تسألوني؟ الناس معادن: خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فَقُهوا».» **صحيح البخاري**، «كتاب أحاديث الأنبياء»، الحديث٣٣٨٣، ص٥٦٦.

يغوصوا بالنظر، واتبعوا أدلةً ظاهرية، فقالوا إن آباء رسول الله الذين كانوا على دين قومهم [فهم][(١)] غيرُ ناجين يوم القيامة.

وهذا قولُ مَنْ يرى أن الإيمانَ بالله ووحدانيته واجبٌ بالعقل لا بالشرع، وهو قولُ جمهور الماتريدية وكافة المعتزلة. ورأوا أن شأنَ العرب كلِّهم في تلك العصور هو الشرك، وأن أحاديثَ كثيرةً دلت على عقوبة مشركي العرب على شركهم في الآخرة، وأن رسول الله قال لأعرابي سأله عن أبيه: «في النار».[(٢)]

وأنا أجيبُ عن هذا بأنا لو سلَّمْنا أن الإيمان واجبٌ على الناس بدلالة العقل، فمَنْ أنبأنا بأن أبَوَيْ رسولِ الله وآباءَه كانوا على دين قومهم ولم يكونوا مِمَّنْ رفض عبادةَ الأصنام وتوخَّى الحنيفيةَ ما استطاع؟ وأنهم لم يكونوا يتظاهرون بذلك؛ إذ لا موجِب للتظاهر به إذ لم تكن لهم قدرةٌ على تقويم دين قومهم ولا شريعةٌ توجب عليهم تغييرَ المنكر؟

وربما كان التظاهرُ به يوجب نفورَ قومهم منهم، فيضيع بذلك كثيرٌ من مساعيهم لخير قومهم وعمارة كعبتهم، وليس وجود أحد في أمة تدين بالشرك يقتضي أن يكون الموجودُ بينهم هو على ملتهم.

وأما الحديث الذي رواه مسلم عن حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس أن أعرابيًّا سأل رسول الله عن أبيه فقال له: «في النار، فقال له: وأين أبوك يا رسولَ الله؟ قال: في النار»،[(٣)] فقد أجاب عنه العلماء بوجوه أحسنُها أن الراوي -وهو حماد ابن سلمة- رواه بالمعنى فغلط فيه؛ لأنه قد رواه معمر بن ثابت عن أنس أنه لَمَّا قال

---

(١) زيادة اقتضاها السياق.

(٢) سيأتي تخريج الحديث بعد قليل.

(٣) وتمام لفظه: «عن أنس أن رجلاً قال: يا رسول الله! أين أبي؟ قال: «في النار»، فلما قفى دعاه فقال: «إن أبي وأباك في النار».» صحيح مسلم، «كتاب الإيمان»، الحديث٣٤٧، ص١٠٠. ومعنى فلما قفى: ذهب موليًا، وكأنه من القفا، أي أعطاه قفاه وظهره.

له: أين أبوك يا رسول الله؟ قال رسول الله: «حيثما مررت بقبر مشرك فبشره بالنار»، قالوا: ومعمر أثبت من حماد؛ فإن حمادًا تُكُلِّم في حفظه، وله أحاديث منكَرة، ولذلك لم يخرج له البخاري في الصحيح شيئاً.(١)

وكذلك روى الحديثَ ابنُ ماجة عن الزهري عن عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه بمثل ما رواه معمر عن ثابت عن أنس،(٢) فيكون جوابُ رسول الله جرى على الأسلوب الحكيم على خلاف مقتضى الظاهر، فلا علاقةَ له بالمسؤول عنه فظنه حماد جاريًا على مقتضى الظاهر، ولم ير له وجهَ اتصال بالسؤال عنه إلا أن يكون على معنى إفادة الحكم الخاص بوجه العموم فعبر عنه بما اقتضى أنه إخبارٌ بأن المسؤول عنه في النار. واعلم أن الحال الذي اقتضى إخراجَ جواب رسول الله على طريقة الأسلوب الحكيم وعدولَه عن صريح الجواب أنه رأى في جواب سؤاله ما يوجب إنكسارَ نفسه؛ لأن شأن الذي يصيبه ما يكره أن يشتد عليه إذا كان غيرُه ممن يظنه قد شاركه في المصيبة سالمًا من تلك المصيبة.

وقيل في الجواب: إن السائل عنى بقوله: «أين أبوك؟» أبا طالب، فإنه الذي يعرفه الناس وكان النبي ﷺ يُنسب إليه؛ لأنه كافله. ألا ترى أن قريشًا قالوا لأبي طالب: «قل لابنك يرجع عن شتم آبائنا»؟(٣)

---

(١) انظر في ذلك: السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر: **الحاوي للفتاوى** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٢/ ١٩٨٢، مصور عن طبعة ١٣٥٢)، ج٢، ص٢٥٦-٢٥٧.

(٢) وتمام لفظه: «عَن الزهري، عَن سالم، عَن أبيه؛ قال: جاء أعرابيٌّ إِلَى النَّبِي ﷺ فقال: يا رَسُول الله، إن أبي كان يصل الرحم، وكان وكان، فأين هو؟ قال: «في النار». قال: فكأنه وجد من ذلك، فقال: يا رسول الله، فأين أبوك؟ فقال رَسُول الله ﷺ: «حيثُما مررتَ بقبر مشرك، فبشره بالنار»، قال: فأسلم الأعرابي، بعدُ، وقال: لقد كلفني رَسُول الله ﷺ تعبًا، ما مررت بقبر كافر إلا بشرتُه بالنار.» **سنن ابن ماجه**، «كتاب الجنائز»، الحديث١٥٧٣، ص٢٢٤.

(٣) لم أجده بهذا اللفظ، ولكن ذكر ابن إسحاق أن قريشًا حين عرفوا أن أبا طالب مصمم على عدم خذلان رسول الله ﷺ قالوا له: «يا أبا طالب، هذا عمارة بن الوليد، أنهد فتى في قريش وأعلمه، فخذه فلك عقله ونصره، واتخذه ولدًا فهو لك، وأَسْلِمْ إلينا ابنَ أخيك هذا الذي قد خالف =

وذهب جماعةٌ إلى أن الحديث منسوخٌ بما دلَّ على عدم مؤاخذة أهل الفَتْرة، وهو بعيد؛ لأن النسخ لا يدخل الأخبار. والرسول على مقتضى تلك الرواية أخبر بأن المسؤول عنه في النار، فكيف ينسخ ما أخبر به؟ فلا يستقيم هذا الجوابُ إلا بتكلف.

فأما جمهور علماء الأمة -ونحن في زمرتهم- فقد أثبتوا لأبوي رسول الله وآبائه الشرفَ الأخروي، ولهم في ذلك ثلاث مراتب:

١- **المرتبة الأولى** أنه شرف النجاة من خزي يوم القيامة بأن يكونوا ناجين من عذاب النار، وذلك بأنهم على دين قومهم أو بعضه، ولكنهم غير مؤاخَذين على ذلك؛ لأنهم لم يأتهم رسولٌ بشرع فيكفروا به حتى يحقَّ عليهم عذابُ الكافرين بالرسل؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء:١٥]. والمراد بالرسول هو معناه المعروف في اللغة، ومَنْ تأوَّله بما يشمل دلالةَ العقل فقد خرج عن مهيع اللغة، على أنه يصادمه قولُه: «نبعث» إذ العقل لا يُبعث.

ومما نوقن به أن آباءَ رسول الله وأمهاتِه كانوا كلُّهم من أهل الفترة، إذ لم يقم في العرب العدنانية رسولٌ بعد إسماعيل ﷺ، فإن الرُّسُلَ الذين جاؤوا بعدُ في العرب هم هود وصالح -أرسلاً إلى عاد وثمود من العرب القحطانيين- وشعيب -أرسل لأهل الرَّس وهم بقية من ثمود - وخالد بن سنان العبسي- أُرسل إلى عبس خاصة من العدنانيين، وقيل: هو نبي وليس برسول.

= دينك ودين آبائك، وفرّق جماعة قومك، وسفَّهَ أحلامَهم، فنقتله، فإنما هو رجل برجل. فقال: والله لبئس ما تسومونني! أتُعطونني ابنكم أغذوه لكم، وأُعطيكم ابني تقتلونه؟ والله لا يكون هذا أبدا.» ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج١/ ١، ص٢١٣-٢١٤. وانظر كذلك السهيلي: **الروض الأنف**، ج٢، ص٦؛ الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، ج٢، ص٣٢٣. ولكن ذكر السيوطي - دون بيان مصدره - «أن إطلاق ذلك على أبي طالب [يعني لفظ الأب بالنسبة للنبي ﷺ] كان شائعًا في زمن النبي ﷺ، ولذا كانوا يقولون له: قل لابنك يرجع عن شتم آلهتنا.» **الحاوي للفتاى**، ج٢، ص٢٢٧.

فمَنْ كان يُعَدُّ من آباء رسول الله بعد الذين أدركوا إسماعيل فهم أهل فترة. وقد قال جمهور علماء السنة والأئمة الثلاثة -مالك والشافعي وأحمد- والأشاعرة كلُّهم وأهل بخارى من الماتريدية: إن أهل الفترة غير مؤاخَذين على الجهل بالله وبوحدانيته، لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء:١٥]، وردوا أو تأوَّلوا جميعَ الآثار الدالة على خلاف هذا الأصل. وقال المالكية: إنها أخبارُ آحاد لا تعارضُ قواطِعَ الاعتقاد، وإذا بطل استحقاقُ العذاب لم يتحقق الوعيدُ في شأنهم. فقيل: إنهم غيرُ معذَّبين ولا مثابين - وهو ظاهرُ كلام المحدثين، ثم يقع امتحانُهم فيدخلون الجنة. وقيل: يدخلون الجنة دون امتحان، وهو منسوبٌ لأهل الأصول من الأشاعرة وللشافعي في الأم.(١)

---

(١) انظر في ذلك: البيهقي، **الاعتقاد**، ص٧٦-٧٧؛ ابن كثير: **عمدة التفسير**، ج٢، ص٤٢٤-٤٢٥. وقد قرر العلامة محمد الأمين الشنقيطي -بعد أن حكى مختلف الأقوال في المسألة مقرونة بما ساقه كلُّ فريق من أدلة على مذهبه- ضرورةَ الجمع بين الأدلة ما أمكن، ثم قال: «ووجهُ الجمع بين هذه الأدلة: هو عذرُهم بالفترة، وامتحانُهم يوم القيامة بالأمر باقتحام النار: فمن اقتحمها دخل الجنة، وهو الذي كان يُصدِّق الرسلَ لو جاءته في الدنيا، ومن امتنع عُذِّب بالنار، وهو الذي يكذب الرسلَ لو جاءته في الدنيا؛ لأن الله يعلم ما كانوا عاملين لو جاءتهم الرسل. وبهذا الجمع تتفق الأدلة، فيكون أهلُ الفترة معذورين، وقوم منهم من أهل النار بعد الامتحان، وقوم منهم من أهل الجنة بعده أيضًا، ويُحمل كل واحد من القولين على بعضٍ منهم علم الله مصيرهم، وأعلم نبيَّه ﷺ، فيزول التعارض.» الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني: **دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب** نشرة بإشراف بكر بن عبدالله أبو زيد (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ط١، ١٤٢٦)، ص١٩٨-١٩٩. وانظر له كذلك: **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، نشرة بإشراف بكر بن عبدالله أبو زيد (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ط١، ١٤٢٦)، ج٣، ص٥٥٩-٥٧٣. وقد قال المصنف عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء:١٥]: «هذا استقصاء في الإعذار لأهل الضلال زيادةً على نفي مؤاخذتهم بأجرام غيرهم. ولهذا اقتصر على قوله: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾ دون أن يقال: ولا مثيبين؛ لأن المقام مقامُ إعذارٍ وقطعِ حجة، وليس مقامَ امتنان بالإرشاد. والعذاب هنا عذاب الدنيا بقرينة السياق وقرينة عطف: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾ [الإسراء:١٦] الآية. ودلت على ذلك آياتٌ كثيرة، قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ =

٢- المرتبة الثانية أن شرفهم الأخروي شرفُ الثواب على الإيمان بالله الواحد على حكم ما ثبت لمن خلع الشرك من أهل الفترة، مثل أمية بن أبي الصلت(١) وزيد

= ﴿إِلَّا لَهَا مُنذِرُونَ ۝٢٠٨ ذِكْرَىٰ وَمَا كُنَّا ظَٰلِمِينَ ۝٢٠٩﴾ [الشعراء: ٢٠٨-٢٠٩]، وقال: ﴿فَإِذَا جَآءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ۝٤٧﴾ [يونس: ٤٧]. على أن معنى «حتى» يؤذن بأن بعثة الرسول متصلةٌ بالعذاب شأن الغاية، وهذا اتصالٌ عرفي بحسب ما تقتضيه البعثة من مدةٍ للتبليغ والاستمرار على تكذيبهم الرسول والإمهال للمكذبين، ولذلك يظهر أن يكون العذاب هنا عذاب الدنيا وكما يقتضيه الانتقال إلى الآية بعدها. على أننا إذا اعتبرنا التوسعَ في الغاية، صح حمْلُ التعذيب على ما يعم عذابَ الدنيا والآخرة. ووقوع فعل «معذبين» في سياق النفي يفيد العموم، فبعثة الرسل لتفصيل ما يريده الله من الأمة من الأعمال. ودلت الآيةُ على أن الله لا يؤاخذ الناسَ إلا بعد أن يرشدهم، رحمةً منه لهم. وهي دليلٌ بيِّنٌ على انتفاء مؤاخذة أحدٍ ما لم تبلغه دعوةُ رسولٍ من الله إلى قوم، فهي حجةٌ للأشعري ناهضةٌ على الماتريدي والمعتزلة الذين اتفقوا على إيصال العقل إلى معرفة وجود الله، وهو ما صرح به صدرُ الشريعة في التوضيح في المقدمات الأربع. فوجود الله وتوحيده عندهم واجبان بالعقل، فلا عذر لمن أشرك بالله وعطل، ولا عذر له بعد بعثة رسول. وتأويلُ المعتزلة أن يراد بالرسول العقل تطوُّحٌ عن استعمال اللغة وإغماضٌ عن كونه مفعولاً لفعل «نبعث»؛ إذ لا يقال بعث عقلاً بمعنى جعل.» **تفسير التحرير والتنوير**، ج٧/ ١٥، ص٥١-٥٢.

وراجع ما قاله عند تفسير قوله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]. المرجع نفسه، ج٤/ ٦، ص٤٢-٤٣.

(١) هو أمية بن أبي الصلت بن عوف بن عقدة بن عنزة بن قسي، وأبوه هو عبدالله بن أبي ربيعة. ووالدته هي رقية بنت عبد شمس. كان أمية من بيت عرف بالشعر، فأبوه شاعر، وولداه القاسم وربيعة كانا شاعرين. اختلف في ديانته؛ فقيل: كان على اليهودية، وقيل: تنصر، وقيل: كان على الحنيفية. وقد كان على اطلاع على الأسفار المقدسة لليهود وعلى الإنجيل. وشعره طافح بمعاني دينية توحيدية، وفيه اقتباسات كثيرة من الكتب المقدسة لليهود والنصارى وخاصة الإنجيل. وقد عده الأب لويس شيخو اليسوعي من شعراء النصرانية قبل الإسلام. والمؤكد أنه كان حنيفًا، ويشهد لذلك الكثير من شعره، ومنه قولُه:

كُلُّ دِينٍ يَوْمَ القيامَةِ عنْدَ اللَّـ ... ـهِ - إلاَّ دِينَ الحَنِيفَةِ - زُورُ

وقال أبو الفرج الأصفهاني: «كان أمية بن أبي الصلت قد نظر في الكتب وقرأها، ولبس المسوح تعبدًا، وكان ممن ذكر إبراهيم وإسماعيل والحنيفية، وحرم الخمر وشك في الأوثان. وكان محققًا، والتمس الدين وطمع في النبوة؛ لأنه قرأ في الكتب أن نبيًّا يُبعث في العرب، فكان يرجو أن يكونه». **الأغاني**، ج٢/ ٤، ص٩٢. وقيل إنه قصد النبي ﷺ يريد أن يسلم، فصده جماعةٌ من =

ابن عمرو بن نفيل.(١) فإذا كانوا كذلك، ثبتت لهم النجاةُ والثوابُ على قول جميع علماء الإسلام. وبهذا قال الإمامُ فخرُ الدين الرازي وجماعةٌ من العلماء، منهم جلال الدين السيوطي والقسطلاني، وهو قول الشيعة.

وأنا أستروح لهذا دليلاً من قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦٓ إِنَّنِى بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾ إِلَّا ٱلَّذِى فَطَرَنِى فَإِنَّهُۥ سَيَهْدِينِ ﴿٢٧﴾ وَجَعَلَهَا كَلِمَةًۢ بَاقِيَةً فِى عَقِبِهِۦ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٢٨﴾ بَلْ مَتَّعْتُ هَٰٓؤُلَآءِ وَءَابَآءَهُمْ حَتَّىٰ جَآءَهُمُ ٱلْحَقُّ وَرَسُولٌ مُّبِينٌ ﴿٢٩﴾﴾ [الزخرف:٢٦-٢٩]، فأثبت أنَّ كلمةَ التوحيد بقيت في عقب إبراهيم، أي لم تنقطع، فلم تزل يحفظها حافظٌ من عقبه.

وقوله: «لعلهم يرجعون»، أي: رجاء أن يرجع مَنْ لا يعلمها إلى مَنْ يعلمها، فلا ينقطع ذلك من عقب إبراهيم. والإشارة والضمير عائدان إلى العرب بقرينة السياق وبقرينة قوله: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمُ ٱلْحَقُّ قَالُوا۟ هَٰذَا سِحْرٌ وَإِنَّا بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴿٣٠﴾ وَقَالُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ ﴿٣١﴾﴾ [الزخرف:٣٠-٣١].

وهذه كلُّها مقالةُ العرب، وآباء العرب يشملون جميعَ آباء جميعهم، ما عدا آباء رسول الله ﷺ؛ لأنه غيرُ داخل في الإشارة. ومعنى تمتيعهم وآبائهم تمتيعُهم بكفٍّ

= قريش محتجين بما جرى لعتبة وشيبة ابني خاله ربيعة وما جرى لهما في بدر، فارتد على عقبيه وأنشأ قصيدة طويلة في رثائهما. انظر مزيدًا من التفاصيل حول ذلك فيما كتبه محققو ديوانه في تقديمهم له في: **ديوان أمية بن أبي الصلت**، تحقيق سجيع جميل الجبيلي (بيروت: دار صادر، ط١، ١٩٩٨)؛ وكذلك شرح **ديوان أمية الصلت**، نشرة بعناية سيف الدين الكاتب وأحمد عصام الكاتب (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، بدون تاريخ). هذا وقد ذكر ابن سلام - بعد أن حكى ماكان من شأن أمية في الاهتمام بأمر الدين - أن من آخر ما قاله وهو ينازع:

إِنْ تَغْفِـــرِ اللَّهُـــمَّ تَغْفِـــرْ جَمَّـــا   وَأَيُّ عَبْـــدٍ لَـــكَ لاَ أَلَمَّـــا

الجمحي: **طبقات الشعراء**، ص١٠٣.

(١) سبقت ترجمته.

مؤاخذتهم، فيُؤخذ من عرض هذا الكلام وفحواه أن آباء محمد ﷺ من العقب الذين بقيت فيهم كلمةُ التوحيد في مدة الفترة ولم يكونوا ممتعين. ولا يقال: لعل الذين بقيت فيهم كلمةُ التوحيد هم بنو إسرائيل؛ لأنا نقول: هذا القول ينافي سياقَ توبيخ العرب والتعريض بهم والتعليل.

وهذا الدليل أحسنُ وأقرب من احتجاج بعض العلماء بقوله تعالى: ﴿وَتَقَلُّبَكَ فِي ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿٢١٩﴾﴾ [الشعراء:٢١٩] على أحد تفسيرين، وهو تفسير بعيدٌ ولا حاجةَ إلى بيان ذلك، فراجعه.[١] ويعضد هذا المسلكَ في هذه المرتبة ما ورد من الآثار المتظافرة التي يقويِّ بعضُها بعضًا أن عبدالمطلب وهاشِمًا وعبد مناف وقُصَيًّا وكعبًا وكنانة وخزيمة ومدركة وإلياس ومضرًا وعدنان كانوا مؤمنين على دين إبراهيم، وأن عبدالمطلب وقصيًّا حرَّما الخمر على أنفسهما، وأوصى قصيٌّ أبناءَه بترك شربها وترك عبادة ما سوى الله تعالى. فهؤلاء ثبت فيهم آثارٌ رواها السهيلي وغيره.[٢] والمسكوتُ عنهم من سلسلة الآباء لا يُظَنُّ بهم إلا أنهم كانوا على دين إبراهيم، لا سيما مَنْ تجاوز عدنان؛ فإن قربَهم إلى إسماعيل وإبراهيم يقوِّي الظنَّ بإيمانهم بدين أبويهم.

٣- **المرتبة الثالثة** أن يكون شرفُهم في الآخرة بنيل فضيلة صالحي المسلمين من أتباع هذا الدين المحمدي. وهذه المرتبة لم يدلَّ عليها دليلٌ من صحاح الآثار، وإنما رُوي فيها حديثٌ عن عائشة رضي الله عنها خاص «بأن الله أحيا لرسول الله

---

(١) والتفسير المشار إليه والذي وصفه المصنف بالبعد هو ما رُوي عن ابن عباس أن معنى ﴿وَتَقَلُّبَكَ فِي ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿٢١٩﴾﴾ تقلبُه في ظهور الآباء وأصلابهم، من آدم ونوح وإبراهيم، حتى أخرجه الله تعالى نبيًّا. النحاس، أبو جعفر: **معاني القرآن الكريم**، تحقيق محمد علي الصابوني (مكة المكرمة: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، ط١، ١٤١٠/ ١٩٨٩)، ج٥، ص١٠٧؛ القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن**، ج١٦، ص٨٥. وقد أضرب عن ذكره الطبري وابن عطية، فلم يورداه فيما ساقا من أقوال في تفسير الآية.

(٢) راجع تلك الآثار وتخريجها في فصل «زكاء هذا النسب» من هذا المقال.

أبويه حتى آمنا به»، رواه الخطيب البغدادي والسهيلي وابن عساكر والقرطبي وابن شاهين وابن المنيِّر والطبري وابن كثير. واتفق معظمُهم على أن سنده ضعيف، فيه مجاهيل، ومال بعضُهم إلى تصحيحه.[1] ووقع للبعض في هذا المقام تخليطٌ وخروجٌ عن دائرة مجاري البحث.

ونحن -على ما عاهدنا عليه من ترك التكلُّف وصَوْن العلم عن التحريف ويقينِنَا بأن الله أغنى أهل هذا الدين بصحيحه عن الضعيف- نقول الحق: إن هذا الحديث ضعيف، وإن نوالَ أبوي رسول الله فضيلةَ الإيمان لا تكون رهنًا على حالة إحياء أبويه الأقربين، بحيث إذا صح الحديث حقت وإذا ضعف بطلت. فإنا إذا جزمنا بأنهم كانوا على بقية من ملة إبراهيم، كان ذلك محصلاً لاستحقاقهما الثوابَ بفضل الله تعالى، وثبتت لهم فضيلةٌ قل أن شاركهم فيها مشارك.

---

(١) قال السهيلي: «ورُوي حديثٌ غريبٌ لعله يصح، وجدته بخط جدي أبي عمران أحمد بن أبي الحسن القاضي رحمه الله بسند فيه مجهولون، ذكر أن نقله من كتاب انتُسِخ من كتاب معوِّذ بن داود بن معوذ الزاهد، يرفعه إلى عبدالرحمن بن أبي الزناد، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة رضي الله عنها، أخبرت أن رسول الله ﷺ سأل ربه أن يحيي له أبويه، فأحياهما له، وآمنا به، ثم أماتهما.» **الروض الأنف**، ج١، ص٢٩٩. وأورد ابن الجوزي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «حج بنا رسولُ الله ﷺ حجة الوداع، فمر على عقبة الحجون، وهو باك حزين مغتم، فبكيت لبكائه. ثم إنه نزل فقال: يا حُميراء استمسكي، فاستندت إلى جنب البعير، فمكث عني طويلاً، ثم إنه عاد إلي وهو فرح متبسِّم، فقلت له: بأبي أنت وأمي، نزلت من عندي وأنت باكٍ حزين مغتم، فبكيت لبكائك، ثم عدت إلي وأنت فرح مبتسم، فعَم ذا يا رسول الله؟ فقال: «ذهبت لقبر أمي آمنة ، فسألت الله أن يحييها، فأحياها فآمنت بي، وردها الله عز وجل».» ابن الجوزي: **كتاب الموضوعات**، «كتاب الفضائل والمثالب»، الحديث ٥٤٦، ج٢، ص١١-١٢. قال ابن الجوزي: «هذا حديث موضوع بلا شك، والذي وضعه قليلُ الفهم عديمُ العلم.» وانظره بلفظ مختلف في: ابن شاهين، حفص عمر بن أحمد بن عثمان: **الناسخ والمنسوخ من الحديث**، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبدالموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٢/ ١٩٩٢)، الحديث٦٣١، ص٢٨٤-٢٨٥. وقال الحلبي: «وهذا الحديث قد حكم بضعفه جماعة، منهم الحافظ أبو الفضل بن ناصر الدين، والجوزقاني، وابن الجوزي، والذهبي في الميزان، وأقره ابن حجر في لسان الميزان، وجعله ابن شاهين ومن تبعه ناسخًا لأحاديث النهي عن الاستغفار، أي لها.» **إنسان العيون**، ج١، ص١٥٥.

وإذا انفتح بابُ الفضل لم يبق إلا رفعُ الدرجات، فلِلّه الاختيار في إكرامهم بأحسن ما يُكرَم به صالحو المؤمنين. فإذا كان الله قد أكرم مَنْ نصر رسولَ الله وأيده -وهم أهل بدر- فقال: «اعملوا ما شئتم، فقد غفرت لكم»،[1] أفلا يُكْرِم مَنْ كان سببًا في ظهور رسوله وهم آباؤه وأمهاته؟ فإن كلَّ الأسباب الخاصة بالرسول مظاهرُ لعناية الله تعالى به، وكلُّها من عند الله، ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال:١٧]، ولقد قال الله لرسوله: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ ۝٥﴾ [الضحى:٥].

---

(١) جزء من حديث طويل من خبر حاطب بن أبي بلتعة عند فتح مكة. **صحيح البخاري**، «كتاب الجهاد والسير»، الحديث٣٠٠٧، ص٤٩٦-٤٩٧؛ «كتاب المغازي»، الحديث٤٢٩٤، ص٧٢٣؛ **صحيح مسلم**، «كتاب فضائل الصحابة»، الحديث٢٤٩٤، ص٩٧٢؛ **سنن الترمذي**، «كتاب تفسير القرآن»، الحديث٣٣٠٥، ص٧٦١.

قصة المولد [والمبعث والرسالة](١)

الحمد لله الذي أطلع للناس في ظلمة الضلالة بدرَ هدى، وبلَّ بغيث الرشاد المحمدي ما لحق طينة قلوبهم من صدا، ورفع قدرَ نبيه محمد وأعلى مقامه، وبعثه رحمة للعالمين في الدنيا وعرصات القيامه، وأمر أمتَه بتعظيمه فنبههم لذلك بالأمر بالصلاة عليه، والنهي عن رفع الصوت عنده والتقدم بين يديه.

اللهم فصلِّ عليه صلاةً تكون بين أيدينا نوراً، ونزداد بها نضرة وسروراً، وعلى آله الذين خصصتهم بمزايا الشرف، وأطلعتهم في سماء الفضائل بدورًا ما يشينها كلف(٢)، وارْضَ عن أصحابه الذين أَثْبتَّ رضاك عنهم في كتابك إعلاناً،(٣) الذين هاجروا ونصروا وآثروا، يبتغون فضلاً من الله ورضواناً، والذين جاؤوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا، فأَنعِمْ بهم إخواناً.

أما بعد، فهذه سحابةٌ أظلت بذكر الفضائل المحمدية فبث رشاشُها، وزجاجة مُلئت من عطر الأخلاق النبوية فيها لنفوس السامعين انتعاشُها، لو وُزنت بأغلى الدرر واليواقيت لما غلت سومًا على السامع فلقال: هات أو هيت، وكيف لا وإن

---

(١) نشرت هذه الرسالة بالعنوان نفسه في صدر كتاب أصدرته الدار التونسية للنشر بتونس بدون تاريخ يحمل عنوان «قصة المولد» باسم محمد الطاهر ابن عاشور ويشتمل على المحتويات الآتية: «كشف الذعرات بوصف الشعرات» للشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، وقصائد «الهمزية» و«بردة المديح» و«المضرية» و«المحمدية»، وكلها للشيخ محمد البوصيري.

(٢) الكَلَف والكُلفة: حُمرة كَدِرة تعلو الوجه، وقيل: لونٌ بين السواد والحمرة، وقيل هو سوادٌ يعلو الوجه. ومراد المصنف واضح.

(٣) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿۞ لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴿١٨﴾﴾ [الفتح:١٨].

مَلأَها لِمَنْ زُلال شرف الرسول، وانبثاق لوامع برقها يُشام منها خيرُ غيث هطول؟ آثرتُ فيها جمعَ لُمعٍ كافية للذين تعلقت قلوبُهم بمحبته، وأخبار غير واهية الأساس من مختار عيون سيرته، إذ كان الله قد أغنى هذه الأمةَ عن التشبث بما ليس من محجة الثبوت، ولقنها أن تربأ عنه بإشارة قوله: ﴿ وَإِنَّ أَوْهَنَ ٱلْبُيُوتِ [لَبَيْتُ ٱلْعَنكَبُوتِ]﴾ [العنكبوت:٤١]. فكذلك ينبغي أن يكون المسلمون فيما يبتون من شؤونهم وأوضاعهم، وعلى ذلك الخلق حق تخلقُ علمائهم وأشياعهم، فإن هذا الدين ثريٌّ بما أمده الله من صحيح كثير، عن أن يُلفَّق له شاعبُ كلِّ منثلم أو كسير. فلا يحق لحملته أن يشوبوه بما يكدر منه صفوَ صفاته، وأن لا ينسوا ما خُصت به هذه الأمةُ من صحة بلوغ الدين ورواياته.

فعلى ذلك النِّير(١) قد سَدَيْتُ مُحكمَ هذا النسيج، وكذلك تفرعت أفنانُ هذه الشجرة الطيبة على ما انفتق عنه ذلك الوشيج. دعاني إليه الائتساء بأفاضل الأمة، الذين ألهمهم الله صرفَ الهمة إلى العناية بتعظيم اليوم الذي يوافق من كل عام، يوم ميلاد محمد رسوله عليه الصلاة والسلام؛ إذ كانوا قد عدوه عيدًا، ورموا برشيق نبل عقولهم بذلك مرمًى بعيدًا، علمناه من قوله تعالى في التنويه بشهر رمضان: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ ﴾ [البقرة:١٨٥].

فأيُّ يومٍ أسعدُ من يوم أظهر اللهُ فيه للعالم مولودًا كان المنقذَ من الضلالة، أخرج به الناس من ظلمات الشرك ومناقص الجهالة؟ وإذا كانت الأعيادُ الثابتة في الدين قد جاءت على مناسبة الفراغ من عبادات مشروعة، فذكرَى الواسطة العظمى في تبليغ ذلك يحق أن تكون مشيدةً مرفوعة. وأولُ مَنْ علِمتُه صرَفَ همتَه إلى

---

(١) النِّير: القصب والخيوط إذا اجتمعت؛ وعَلَم الثوب ولحمته؛ والنيرة: أداة من أدوات النساج ينسج بها وهي الخشبة المعترضة.

الاحتفال باليوم الموافق يومَ مولد الرسول ﷺ فيما حكاه ابن مرزوق[١] هو القاضي أحمد بن محمد العَزَفي السبتي المالكي[٢] في أواسط القرن السادس، وتبعه عليه ابنُه القاضي أبو القاسم محمد من علماء القرن السادس وأوائل السابع. واستحسنه جمهورُ مشيخة المغرب، ووصفوه بالمسلك الحسن.[٣]

قال أبو القاسم البرزلي: «ميلادُ النبي ﷺ موسم يُعتنَى به في الحواضر تعظيمًا له ﷺ».[٤] وكان شأنُ أهل الخير إحياء ليلة المولد بالصلاة على النبي ﷺ، ومعونة آله ومساهمتهم، والإكثار من الصدقات وأعمال البر، وإغاثة الملهوف، مع ما تستجلبه المسرةُ من مُباح اللهو المرخَّص في مثله بنص السنة. وشاع ذلك في بلاد المغرب والأندلس.

ولمَّا رحل العلامة أبو الخطاب عمر -المعروف بابن دحية[٥]- البلنسي

---

(١) انظر المعيار ص٢١٢. - المصنف. قال ابن مرزوق ذلك في كتابه «جنا الجنتين في شرف الليلتين»، كما ذكر الونشريسي. **المعيار المعرب**، ج١١، ص٢٧٩-٢٨٠.

(٢) العَزَفي بفتحتين، نسبه إلى جده أبي عَزَفة اللخمي، وهو تلميذ القاضي أبي بكر بن العربي. كذا في «ذيل اللباب». - المصنف. وهو -كما ذكر التلمساني- أبو العباس أحمد بن محمد بن الحسين بن الفقيه الإمام علي (المعاصر لابن أبي زيد) بن محمد بن سليمان بن محمد، الشهير بابن أبِي عزَفة، ينتهي نسبه إلى قابوس بن النعمان بن المنذر. (المقري التلمساني: **أزهار الرياض بأخبار عياض**، ج١، ص٣٧٤). ولد سنة ٥٥٧هـ وتُوُفِّيَ سنة ٦٣٣هـ. أما ابنه أبو القاسم العزفي الذي ثار بسبتة وقتل واليها وملك طنجة ودخل أصيلا القريبة منها، فقد ولد سنة ٦٠٧هـ، وتوُفِّي سنة ٦٧٧هـ.

(٣) في «أزهار الرياض» إن أحمد العزفي شرع في إنشاء كتاب سماه «الدار المنظم لمولد النبي الأعظم»، وأتمه ابنه. - المصنف. المقري التلمساني: **أزهار الرياض بأخبار عياض**، ج١، ص٣٩ و٢٤٣.

(٤) لم أعثر على هذا الكلام المنسوب للبرزلي في كتابه «جامع مسائل الأحكام».

(٥) يرجع نسبه من أبيه إلى الصحابي دحية الكلبي، أما نسبه من أمه فيرجع إلى علي بن أبي طالب، ولذلك كان يُعرف بذي النسبين. ولد سنة ٥٤٤هـ، وتوُفِّيَ بالقاهرة سنة ٦٣٣هـ. انظر ترجمته وخبر رحلته في: ابن خلكان، **أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر**: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٣٩٧/ ١٩٧٧)، ج٣، ص٤٤٨-٤٥٠؛ ابن دحية، مجد الدين أبو الخطاب: **نهاية السول في خصائص الرسول محمد بن عبدالله ﷺ**، تحقيق =

الأندلسي المالكي رحلتَه الشهيرة إلى المشرق أولَ القرن السابع، واتصل بالملك الجليل مظفر الدين أبي سعيد كوكبوري ابن زين الدين علي كوجك صاحب إربل،(١) حسَّن الشيخُ للملك التسننَ بهذا السَّنَن، فرغبت همتُه في الاتصال بميسم أفاضل الزمن. لذلك أقام في سنة ست وستمائة حفلاً عظيمًا، وأنشأ له ابنُ دحية كتابًا سماه «التنوير في مولد السراج المنير»، ليُقرأ في ذلك اليوم، وجعل يعيد قراءته كلَّ عام، تارةً في اليوم الثامن وتارة في اليوم الثاني عشر من ربيع الأول. فهو أولُ الملوك [في] نظم هذا الاحتفال في سلك رسوم دولته.(٢)

وأولُ مَنْ سلك هذا المسلك من ملوك المغرب السلطان أبو عنان المريني، ونَحا ذلك النحو السلطان الجليل أبو فارس عبدالعزيز بن أحمد الحفصي سلطان تونس، وعين لذلك ليلة اثنتى عشرة من ربيع الأول، فكم أغدق في تلك الليالي من خيرات، وأجرى من عوائد وصلات.(٣) ثم لحقت بهذه الإيالة شدائدُ ومحن، وانطوى من بهجة الدولة الحفصية ذلك البساطُ الحسن، فلم يبق من تلك الرسوم إلا ما ينبعث عن أريحية أهل الطريق أو أصحاب العلوم. حتى قيض الله لتجديد ما رثَّ منها، وتلقيم ما ذوى من شجرتها وتفرع عنها، الأميرَ السامي الهمه،(٤) الرامي إلى معالِي الأمور عن قوسٍ أراشَ سهمَه،(٥) الفائز بتعظيم قدر المصطفى، المشير

= عبدالله عبدالقادر الشيخ محمد نور الفادني (الدوحة: إدارة الشؤون الإسلامية - وزارة الأوقاف والأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر، ط١، ١٤١٦/ ١٩٩٥)، ص١٧-٣٠ (مقدمة المحقق).

(١) تُوُفِّيَ سنة ٦٣٠هـ في بلده، ودفن بالمشهد العلوي بالكوفة. - المصنف.

(٢) ابن كثير: **البداية والنهاية**، ج١٧، ص٢٠٥؛ ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ج٣، ص٤٤٨-٤٤٩ (وانظر ترجمة الملك المذكور وخبر شأنه مع العلماء والاحتفال بمولد المصطفى في المصدر نفسه، ج٤، ص١١٣-١٢٠).

(٣) المقري التلمساني: **أزهار الرياض بأخبار عياض**، ج١، ص٣٩ و٢٤٣.

(٤) أُبدلت التاء هاءً مراعاة للسجع.

(٥) أراش السهمَ: شد عليه الريش، ومنه قول الشاعر:

فَأَرَاشَـــتْ لَنَـــا اللَّيَـــالِي سِـــهَامًا ... مِـــنْ صُرُوفِ النَّـــوَى فَجَـــدَّ جَفَاهَـــا =

الأول أحمد باشا ابن مصطفى،(١) نوَّر الله مقرَّ روحه بنور ما له انطِفَا،(٢) فأمر بإقامة حفلات لليلة المولد ويومه بحاضرة تونس ومدينة القيروان، وأجرى لذلك من النفقات ما فيه وفاءٌ بالإحسان، وأمر بإطلاق المدافع الحربية من القلاع بنية التسليم على أفضل الرسل، على صفة أعظم تحية للملوك في اصطلاح الدول. وكتب له العلامةُ شيخ الإسلام أبو إسحاق إبراهيم الرياحي(٣) في ذكر المولد مختصرًا من

= البيت للشيخ عبدالله بن علي بن عبدالله الوايل الإحسائي، المعروف بـ«الصائغ» (والمتوفى سنة ١٣٠٥هـ) في ملحمته «نهج الأزرية» التي تشتمل على أكثر من ١٥٠٠ بيت. انظر دراسة عنه بقلم جعفر الهلالي تحت عنوان «من التراث الأدبي المنسي في الأحساء» في مجلة تراثنا، العدد الرابع، السنة الأولى، ربيع ١٤٠٦هـ.

(١) هو أحمد باشا بن مصطفى باشا من الأسرة الحسينية التي تأسس ملكُها في تونس سنة ١٧٠٥ على يدي حسين بن علي ذي الأصول التركية، ولد سنة ١٨٠٦ وتوفي سنة ١٨٥٥. تولى الحكم من عام ١٨٣٧ حتى وفاته، وشهدت ولايتُه بعضَ المبادرات الإصلاحية على نمط الإصلاحات العثمانية في الآستانة (التي عرفت باسم التنظيمات)، وذلك لمعالجة أوضاع البلاد في النواحي الاقتصادية والعسكرية والاجتماعية والتعليمية، من أهمها إنشاء مدرسة باردو الحربية، وإصلاح التعليم بجامع الزيتونة، وإلغاء الرق وسوق النخاسة.

(٢) حذفت الهمزة في آخر هذه اللفظة مراعاة للسجع.

(٣) هو إبراهيم بن عبدالقادر بن أحمد، قدم جده الأعلى إبراهيم المحمودي من طرابلس الغرب إلى تونس واستقر بمكان اسمه العروسة كان يتبع لعمل رياح (ويعرف بمجاز الباب)، ومن ذلك جاءت نسبة الرياحي. ولد الشيخ إبراهيم الرياحي ببلدة تستور التي تقع بشمال تونس وتتبع الآن لولاية باجة سنة ١١٨٠/ ١٧٦٧، وهناك حفظ القرآن الكريم، ثم انتقل إلى حاضرة تونس لطلب العلم، فسكن بالمدرسة العاشورية ثم بمدرسة بير الحجاز، والتحق بجامع الزيتونة. كان من مشايخه البارزين صالح الكواش، وإسماعيل التميمي، وعمر المحجوب وغيرهم من علماء الزيتونة. بلغ الغاية في التحصيل العلمي، وتصدر للتدريس، وكان صاحب طريقة مبتكرة فيه تابعه عليها كثير من العلماء. أوكل له بعضُ أمراء العرش الحسيني بتونس عدة مهام سافر بمقتضاها إلى المغرب والآستانة وناب عن بعضهم في قيادة بعثة الحج. كان أول من جمع بين رئاسة المذهب المالكي وإمامة جامع الزيتونة. انضم إلى الطريقة التجانية وعمل على نشرها في تونس حيث أسس لها زاوية معروفة. توفي الشيخ إبراهيم الرياحي سنة ١٢٦٦/ ١٨٥٠. من آثاره مجموعة خطب جمعية، مجموعة فتاوى في مسائل فقهية متعددة، عدة رسائل (منها مبرد الصوارم والأسنة في الرد على من أخرج الشيخ أحمد التداني من دائرة أهل السنة)، منظومة نحوية، حاشية =

مولد المقدس الشيخ مصطفى البكري المصري.

وجاء من بعده الأمير الجليل، الخائض غمرات العلا بعزم صارم صقيل، والذي كان لأعمال ابنِ عمه خيرَ ناسق، المشير الثالث محمد الصادق. فأمر بتعميم الاحتفال بالمولد في جميع مدن الإيالة، وأجرى لها من مال الدولة عطايا فيها كفايةٌ وفُضالة. فهي إلى اليوم صدقة جارية من منبع عين الحكومة، مخلدة بها مآثر في المحاسن له معلومة، وتركَها سنةً باقية فيمن بعده، فتلاحقوا في الوفاء بحقها وشدوا عقده. وكم من لطفٍ خفي حفَّ بهذه البلاد لعله من بركات هذا الاعتناء. قال ابن الجوزي: «ومِمَّا جُرِّب من بركة رسول الله ﷺ أن الاحتفالَ بيوم مولده أمانٌ في ذلك العام، وبشرى لِمَنْ فعله بنيل المرام».(١)

نسب رسول الله ﷺ:

هو محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب بن عبد مناف بن عبد مناف بن قصي بن حكيم -ويُلَقَّب كلابًا- بن مُرَّة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر، وهو قريش بن مالك ابن النضر ابن كنانة بن خُزيمة بن مدرِكة بن إلياس بن مضر بن نزار -واسمه خلدان- بن معد ابن عدنان،(٢) ولم يثبت بالتحقيق ما فوق عدنان. روى ابن عباس أن رسول الله ﷺ

= على شرح الفاكهي لقطر الندة، المهنل الأصفى في مولد الرسول المصطفى (وهو المختصر الذي أشار إليه المصنف)، ديوان شعر.

(١) نقل ذلك عنه القسطلاني، ولفظه كاملاً: «ولا زال أهلُ الإسلام يحتفلون بشهر مولده عليه الصلاة والسلام، ويعملون الولائم، ويتصدقون في ليليه بأنواع الصدقات، ويظهرون السرور، ويزيدون في المبرات، ويعتنون بقراءة مولده الكريم، ويظهر عليهم من بركاته فضلٌ عميم. ومما جرب من خواصه أنه أمان في ذلك العام، وبشرى عاجلة بنيل البغية والمرام، فرحم الله امرأً اتخذ ليالي شهر مولده أعيادًا، ليكون أشد علة على من في قلبه مرض وأعيى داء.» **شرح العلامة الزرقاني على المواهب اللدنية**، ج١، ص٢٦١-٢٦٣. وانظر كذلك الحلبي: **السيرة الحلبية**، ج١، ص١٢٣-١٢٤.

(٢) انظر: ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج١/١، ص٣-٤؛ الزهري: **كتاب الطبقات الكبير**، ج١، ص٣٧؛ الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، ج٢، ص٢٣٩-٢٧١؛ السهيلي: **الروض الأنف**، =

رفع نسبه إلى عدنان، ثم قال: «كذب النسابون»، مرتين أو ثلاثًا،(١) وفي رواية أن رسول الله زاد فذكر عدنان بن أدد.(٢) واتفق أهلُ الأنساب على أن عدنان من عقب إسماعيل بن إبراهيم الخليل، وثبت ذلك بنص القرآن، إذ جعل العربَ أبناء إبراهيم في قوله تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الحج:٧٨].

= ج٢، ص٢٣-٣١؛ ابن الجوزي: **المنتظم**، ج٢، ص١٩٥؛ الذهبي: **سير أعلام النبلاء: السيرة النبوية**، ج١، ص٣٠؛ النويري، شهاب الدين أحمد بن عبدالوهاب: **نهاية الأرب في فنون الأدب**، تحقيق جماعة من الباحثين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٤/ ١٤٢٤)، ج١٦، ص٥. قال الذهبي بعد أن ذكر أسماء الآباء الذين ذكرهم المصنف هنا: «وعدنان من ولد إسماعيل بن إبراهيم -صلى الله عليهما وعلى نبينها وسلم- بإجماع الناس. لكن اختلفوا فيما بين عدنان وإسماعيل من الآباء، فقيل: بينهما تسعة آباء، وقيل سبعة، وقيل مثل ذلك. لكن اختلفوا في أسماء بعض الآباء.» الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان: **سير أعلام النبلاء**، تحقيق جماعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١١، ١٤١٧/ ١٩٩٦)، **السيرة النبوية**، ج١، ص٢٩. وقال الحلبي: «هذا هو النسب المجمع عليه في نسبه ﷺ عند العلماء بالأنساب.» **إنسان العيون**، ج١، ص٢٨.

(١) روى ابن سعد عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ «كان إذا انتسب لم يجاوز في نسبته معد بن عدنان ابن أدد، ثم يمسك ويقول: كذب النسابون، قال الله تعالى: ﴿وَقُرُونًۢا بَيْنَ ذَٰلِكَ كَثِيرًا ﴿٣٨﴾﴾ [الفرقان:٣٨]. الزهري: **كتاب الطبقات الكبير**، ج١، ص٣٨.

(٢) جاء ذلك في رواية أخرجها الحاكم عن أم سلمة أنها قالت: «سمعت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يقول: «معد بن عدنان بن أدد بن زَند بن البراء بن أعراق الثرى.» ثم قرأ رسول الله ﷺ «أهلك ﴿وَعَادًا وَثَمُودَا۟ وَأَصْحَٰبَ ٱلرَّسِّ وَقُرُونًۢا بَيْنَ ذَٰلِكَ كَثِيرًا ﴿٣٨﴾﴾ [الفرقان:٣٨] لا يعلمهم إلا الله.» قالت أم سلمة: وأعراق الثرى وإسماعيل بن إبراهيم وزند بن هميسع وبرى نبت.» قال الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه.» **المستدرك**، «كتاب التفسير»، الحديث٣٧٨٦، ج٢، ص٥٤٧؛ البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: **دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة**، تحقيق عبدالمعطي قلعجي (بيروت: دار الكتب العلمية/ القاهرة: دار الريان للتراث، ط١، ١٤٠٨/ ١٩٨٨)، ج١، ص١٧٧-١٧٩؛ الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، ج٢، ص٢٧١. ولكن العلماء ضعفوا هذا الحديث بسبب أبي محمد موسى بن يعقوب بن عبدالله القرشي الأسدي الزَّمْعي (مات في آخر خلافة المنصور)، وهو مختلف فيه. انظر في شأنه: المزي: **تهذيب الكمال**، ج٢٩، ص١٧١-١٧٢.

وفي «أعلام النبوة» أن نزارًا كان في زمن يستاسب ملك الفرس رهينةً عن عرب مكة، على عادة الأمم يومئذ في إعطائهم أشراف قومهم رهائن عند الملوك الغالبين، وأن الملك يستاسب لقبه نزارًا، وتفسيره باللغة القديمة الفهلوية: «يا مهزول»؛ لأنه كان نَحيفاً. وكان معد أيضًا قد بقيَ مدةً رهينة عند بختنصر ملك بابل، بعد أن حارب بلاد العرب، وما رجع معد إلى قومه إلا بعد هلاك بختنصر.(١)

وأمُّ رسول الله ﷺ آمنةُ بنت وهب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب بن مرة، فزهرة أخو قصي جد النبي ﷺ. وليس لأبوي رسول الله ولدٌ سوى رسول الله ﷺ - رمز رباني مشير إلى معنى فَذَاذَتِه.(٢)

وتُوفِّيَ أبوه عبدالله في مدة الحمل به، على المشهور الصحيح.(٣) وكانت وفاتُه في يثرب عند أخواله بني النجار؛ مرض في رحلته إلى يثرب، وكانت أمُّ عبدالمطلب من بني النجار، وهي سلمى بنت عمرو النجارية. وتوفيت آمنة ابنة وهب وعمره ستُّ سنين، توفيت بموضع يقال له الأبواء بين مكة ويثرب. وكانت قدمت يثرب مع عبدالمطلب وأمِّ أيمن حاضنة رسول الله ﷺ لزيارة أخوال عبدالمطلب من بني النجار، وقبرها بالأبواء. وثبت في الصحيح أن رسول الله زار قبر أمه بالأبواء في

---

(١) قيل كان عمر نزار حين الخروج به إلى بابل اثنتى عشرة سنة. - المصنف. انظر في ذلك: الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: **أعلام النبوة**، ضبط نصه وعلق عليه خالد عبدالرحمن العك (بيروت: دار النفائس، ط١، ١٤١٤/ ١٩٩٤)، ص٢٧٣-٢٧٤؛ الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، ج٢، ص٢٧١ (وذكر الطبري أن الذي أعاد معدًا إلى قومه -حسب بعض النسابة- نبيان من أنبياء بني إسرئيل هما إرميا وبرخيا). وقد ذكر السهيلي في تسميته نزارًا سببًا آخر غير ما ذكره الماوردي. **الروض الأنف**، ج١، ص٣٠. وانظر كذلك النويري: **نهاية الأرب**، ج١٦، ص٨؛ العسقلاني: **فتح الباري**، «كتاب المناقب»، ج٢، ص١٦١٠.

(٢) وانظر في سياقة نسب الرسول عليه من ناحيتي آبائه وأمهاته: البيهقي: **دلائل النبوة**، ج١، ص١٧٩-١٨٤.

(٣) الزهري: **كتاب الطبقات الكبير**، ج١، ص٨٠؛ الذهبي: **سير أعلام النبلاء: السيرة النبوية**، ج١، ص٥٣.

طريقه في إحدى غزواته، وبكى عنده.(١)

طهارة النسب الشريف:

لـمَّا جعل الله تعالى محمدًا أفضلَ رسله، وقدر أن يبعثه بشريعة هي أقومُ سبله، قدر له أكملَ الفضائل في ذاته وما يتصل به، وجعل في أول ذلك طهارةَ نسبه، حتى لا توضع جوهرتُه الفريدة في غير صدف أمثالها، ولا تزن بنقيصة تلتصق ببدئها أو مآلها. فأظهره من أكرم الأصلاب والأرحام، إذا لم يكن في عمود نسبه شيء مما كان عليه أهل الجاهليه من مجلبة الشكوك والأوهام، لا لأن بعض ما كانوا عليه يعد من الحرام، إذ لم يكن لهم شرع تتمايز به الأفعال في الأحكام، بل لأن العقودَ المسماة عندهم بالنكاح هي أرفع مقامًا، وأبعد عن أن تُسام ذاماً،(٢) والنسب بها أوثق اتصالاً، فقصر الله تسللَ رسوله على تلك الصفة لئلا يكون في نسبه غضاضة، ولا موجب انتقاص في جاهلية ولا بعدها. روى عياض في الشفاء عن محمد بن السائب الكلبي النسابة أنه قال: «كتبت لرسول الله ﷺ خمسمائة أم، فما وجدتُ فيهن سفاحًا ولا شيئًا مما كانت عليه الجاهلية»،(٣) يعني سوى النكاح، وهو العقد على المرأة عن رضا من أوليائها، ورضا منها علنًا بنية الاختصاص والدوام.

فآباءُ رسول الله ﷺ وأمهاتُه كرام، خلاصةٌ من قومهم وأزمانهم، وذلك قوام صفاء النسب وزكائه. فقد جمع الله لرسوله في أصوله السؤددَ والصيانة، وأَوْفَرَ له في نفسه الكرامةَ المستبانة.

---

(١) روى ابن سعد بعد أن ذكر أن أم أيمن كانت تحضن رسول الله ﷺ مع أمه آمنة ثم بعد أن ماتت بالأبواء: «فلما مر رسول الله ﷺ في عمرة الحديبية بالأبواء قال: إن الله قد أذن لمحمد في زيارة قبر أمه، فأتاه رسول الله ﷺ، فأصلحه وبكى عنده، وبكى المسلمون لبكاء رسول الله ﷺ، فقيل له، فقال: أدركتني رحمتها فبكيت.» الزهري: **كتاب الطبقات الكبير**، ج١، ص٩٥.

(٢) الذام والذأم (يُهمز ولا يُهمز): العيب. يقال: ذأمته، أي: عِبته، وهو أكثر من ذمْته.

(٣) اليحصبي: **الشفا**، ص١٤.

وأما أمر الدين فليس بثالمٍ لشرف العنصر؛ إذ الناس معادن كمعادن الذهب والفضة، خيارُهم في الجاهليه خيارهم في الإسلام. على أن آباء رسول الله ﷺ وأمهاته -ولا سيما الأدنون منهم- ما سنوا لقومهم شركًا، ولا نصبوا لهم أوثاناً. ولكنهم وجدوا الناس في حالة شرك فسايروهم، ولم تبعث فيهم رسل يدعونهم، قال الله تعالى: ﴿أَن تَقُولُواْ مَا جَآءَنَا مِنۢ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍۖ فَقَدۡ جَآءَكُم بَشِيرٌ وَنَذِيرٌۗ﴾ [المائدة:١٩]، وقال: ﴿أَن تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلۡكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيۡنِ مِن قَبۡلِنَا وَإِن كُنَّا عَن دِرَاسَتِهِمۡ لَغَٰفِلِينَ ١٥٦ أَوۡ تَقُولُواْ لَوۡ أَنَّآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا ٱلۡكِتَٰبُ لَكُنَّآ أَهۡدَىٰ مِنۡهُمۡۚ فَقَدۡ جَآءَكُم بَيِّنَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٞۚ﴾ [الأنعام:١٥٦-١٥٧].

فلا شك أنهم من أهل الفترة، وأهل الفترة ناجون من العذاب، لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا ١٥﴾ [الإسراء:١٥]. وجمهور أهل السنة يفسرون الرسول في هذه الآيه بالنبي المرسل، ولا يحملونه على أنه العقل،[1] إذ لا بد للعقول من هاد، وليس بالسهل إدراكُ أدلة الاعتقاد. فإن استبان لأحد من أهل الفترة دليلُ

---

(١) قال الإمام الماتريدي في تفسير الآية المذكورة: «وقوله عز وجل: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا ١٥﴾ يحتمل: ما كنا معذبين تعذيب استئصال في الدنيا إلا بعد دفع الشبه -ودفعها عن الحجج- من كل وجه، وبعد تمامها، وإن كانت الحجة قد لومتهم بدون بعث الرسل، ليدفع عنهم عذرهم من كل وجه، أو أن يكون قوله: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا ١٥﴾ إفضالاً منه ورحمة، وإن كان العذاب قد يلزمهم، والحجة قد قامت عليهم، والعذاب الذي كانوا يعذبونه في الدنيا ليس هو عذاب الكفر؛ لأن عذاب الكفر دائم أبدًا لا انقطاع له، وهذا مما ينقطع وينفصل، لكن يعذبون بأشياء كانت منهم من العناد ودفع الآيات، وأما عذاب الكفر فهو في الآخرة أبدًا لا ينقطع. وفي الآية دلالة على أن حجة التوحيد قد لزمتهم وقامت عليهم بالعقل، حيث قال: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا ١٥﴾، فلو لم تلزمهم لكان الرسل إذا دعوهم إلى ذلك يقولون: من أنتم ومن بعثكم إلينا؟ فإذا لم يكن لهم هذا الاحتجاج دل أن الحجة قد قامت عليهم، لكن الله بفضله أراد أن يدفع الشبه عنهم ويقطع عنهم عذرهم برسول يبعث إليهم، لما أن أسباب العلم بالأمور ثلاثة: فمنها ما يُعلم بظاهر الحواس بالبديهة، ومنها ما يُفهم ويُعلم بالتأمل والنظر، ومنها ما لا يُعلم إلا بالتعليم والتنبيه.» **تأويلات أهل السنة**، ج٧، ص١٩.

الوحدانية بالعقل، فقد يُؤاخذ وحده على الشرك ولا يؤاخذ جميع قومه. وعلى ذلك يُحمل ما ورد في الآثار أن عمرو بن لحي يجر قصبة في النار.

فعندنا: النسبُ الشريف ما انتظم في سمطيه إلا جوهر لم تنخره قادحة، فكانت فرائدُه في سائر الأجيال نيرة واضحة، وما هو إلا نسبٌ زكيُّ العنصر، وما بينه وبين استبانته إلا أن يسمع واع ويرى مبصر.

وأما الحديثُ المرويُّ في صحيح مسلم، فقد تأوله العلماء، ويحق تأويله على كل مسلم. رواه مسلم عن حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس أن أعرابيًّا سأل رسول الله عن أبيه فقال له: «في النار، فقال له: وأين أبوك يا رسولَ الله؟ قال: في النار».[(١)] على أن أخبار الآحاد لا تنتقض بها أصول الإعتقاد. فإذا كان آباء رسول الله لم تحق عليهم كلمةُ العذاب، فإن بركته مرجوة لهم في رفع منازلهم يوم الحساب، لقول الله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ ۝٥﴾ [الضحى:٥]، فعلى المؤمن الموفق أن يكون ممن أعرض عما يخالف هذا وأغضى.

مولده ﷺ:

لا خلافَ في أن سيدنا محمد ﷺ ولد يوم الاثنين، كما في صحيح مسلم.[(٢)]

(١) الحديث المقصود هو ما أخرجه مسلم عن أنس بن مالك أن رجلاً قال: «يا رسول الله! أين أبي؟ قال: «في النار»، فلما قَفَّى دعاه فقال: «إن أبي وأباك في النار».» **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان»، الحديث٣٤٧، ص١٠٠. ومعنى «فلما قفى»، أي ذهب موليًا، وكأنه من القفا، أي أعطاه قفاه وظهره. وقد عرض المصنف لهذا الحديث ولغيره مما هو في معناه في المقال السابق، فانظر تعليقَه عليه هناك.

(٢) عن أبي قتادة الأنصاري ﷺ أن رسول الله ﷺ سئل عن صوم الاثنين فقال: «فيه ولدت، وفيه أنزل علي». **صحيح مسلم**، «كتاب الصيام»، الحديث١١٦٢/١٩٨، ص٤٢٣. وأورد السهيلي أنه قد جاء في إحدى روايات سيرة ابن إسحاق أنه عليه السلام قال لبلال: «لا يَفُتْكَ صيامُ يوم الاثنين؛ فإني قد وُلِدتُ فيه، وبُعثتُ فيه، وأموتُ فيه». **الروض الأنف**، ج١، ص٣٩٦. وانظر في المعنى نفسه: ابن كثير: **البداية والنهاية**، ج٣، ص٣٧٣-٣٨٠.

والمشهور أنه ولد في اليوم الثاني عشر منه، وأنه ولد عند الفجر، وذلك من عام الفيل، وهو العام الذي دخل فيه جيش الحبشة مكة. فكان يوم المولد لخمسين أو خمسة وخمسين يومًا مضت من يوم دخول الفيل مكة،[(١)] ويوافق يوم المولد اليوم العشرين من إبريل سنة إحدى وسبعين وخمسمائة من ميلاد المسيح. قيل كان ذلك عند طلوع منزلة الغفر من منازل القمر،[(٢)] وكان عند دخول الشمس في برج الحمل، وهو أول البروج الربيعية.

وقبلته الشِّفاء (بكسر الشين وفتح الفاء مخففة)، وهي بنت عوف بن عبد الحارث بن زهرة، قيل هي أم عبدالرحمن بن عوف.

كان موضع ولادته الذي لا اختلافَ فيه بين أهل مكة بدار أبيه عبدالله، وهي عند الصفا في شعب بني عامر، الذي سمي بعد ذلك سوق الليل. وقد كانت تلك الدار مسكن رسول الله ﷺ مدة إقامته بمكة قبل الهجرة، ولَـمَّا هاجر احتازها عقيل ابن أبي طالب، ثم باعها ولده من محمد بن يوسف الثقفي، فأدخلها في داره التي تعرف بالبيضاء. ولَمَّا حجت الخيزران زوج المهدي اشترتها، وفصلت الدار التي وُلد فيها رسولُ الله ﷺ فجعلتها مسجدًا، وأشرعت بابه إلى الزقاق المعروف بزقاق المولد. وبنى السلطان محمد خان العثماني الثالث لذلك المسجد قبةً ومئذنة في سنة ١٠٠٩هـ، وقد رأيتُ أن هذه الدار كانت تُسمى دارَ التبابعة،[(٣)] ولم أقف على وجه هذه التسمية.

---

(١) الزهري: **كتاب الطبقات الكبير**، ج١، ص٨١؛ البيهقي: **دلائل النبوة**، ج١، ص٧٩؛ النويري: **نهاية الأرب**، ج١٦، ص٤٨.

(٢) الغَفْر: منزل من منازل القمر ثلاثة أنجم صغار، وهي من الميزان.

(٣) ذكر ذلك الفيروزآبادي في فصل التاء من باب العين حيث قال: «ودارُ التبابعة بمكة وُلد فيها النبي ﷺ.» **القاموس المحيط**، ج٣، ص١٠.

نشأته ﷺ:

كفله جده عبد المطلب وسماه محمدًا، فقيل لعبد المطلب: لم سميته باسم ليس لأحد من آبائك؟ قال: «لأني أرجو أن يحمده أهلُ الأرض كلهم.»[(١)] والصحيح أنه خُتن يوم سابع ولادته، وأَوْلَمَ لذلك عبد المطلب فنحر جزورًا، ودعا رجالاً من قريش فطعموا.[(٢)] وقد رُوي في بعض الأخبار أن رسول الله ﷺ ولد مختونًا،[(٣)] ورجح المحققون خلافَه وأنه ولد كاملاً.

وأرضعته أمُّه، ثُم أرضعته معها ثُوَيبةُ الأسلمية جارية عمه أبي لهب.[(٤)] وكان من عادة أهل مكة أن يسترضعوا لأبنائهم في البادية؛ لأن مكةَ كانت وخيمة، فيحبون أن ييفع أبناؤهم في البادية، ولأن ذلك أجلدُ لأجسامهم، وأفصحُ لألسنتهم، فالتمست لمحمد ﷺ المراضع.

ووردت نسوةٌ من بني سعد بن بكر من هوازن، وكانت منازل هوزان قرب مكة حذوَ حنين، جئن يلتمسن الرضعاء، فأخذته حليمة بنت أبي ذؤيب. وكان معها زوجُها الحارث بن عبد العزى وابنٌ لها مُرْضَعٌ اسمه عبدالله. وما وضعت رضيعَها المبارك حتى رأت بوارقَ اليُمن في ذاتها وما حولها، فلما شعر بذلك زوجها قال لها: «تعلمي يا حليمة، لقد أخذت نسمة مباركة». قال السهيلي: «وذكر غيرُ ابن إسحاق أن رسول الله ﷺ كان لا يقبل (من حليمة) إلا على ثديها الواحد، وكانت

(١) البيهقي: **دلائل النبوة**، ج١، ص١١٣؛ ابن كثير: **البداية والنهاية**، ج٣، ص٣٨٩. وانظر البغدادي: **خزانة الأدب**، ج١، ص٢٢٦ (ولفظ كلام عبدالمطلب عند ابن كثير).

(٢) البيهقي: **دلائل النبوة**، ج١، ص١١٣.

(٣) المصدر نفسه، ج١، ص١١٤.

(٤) الزهري: **كتاب الطبقات الكبير**، ج١، ص٨٧؛ البيهقي: **دلائل النبوة**، ج١، ص١٤٨-١٥٠؛ ابن كثير: **البداية والنهاية**، ج٣، ص٤٠٦-٤٠٧. وأم أيمن هي أم أسامة بن زيد، كانت وصيفة لعبدالله ابن عبدالمطلب من الحبشة، حضنت النبي ﷺ حتى كبر، فأعتقها ﷺ وزوجها زيدَ بن حارثة. وقد توفيت رضي الله عنها بعد وفاة رسول الله ﷺ بخمسة أشهر، كما ابن شهاب الزهري.

تعرض عليه الثدي الآخر فيأباه، كأنه قد أشعر عليه السلام أن معه شريكًا في لبانها».[١]

فكان مفطورًا على العدل، مجبولاً على جميل المشاركة والفضل. وأرجعته مرضعته إلى أمه وهو ابن خمس سنين وشهر، ولما بلغ ست سنين توفيت أمه، ولما بلغ ثمان سنين وكسرًا توفي عبدالمطلب فكفله عمه أبو طالب. وقد يَفَعَ عليه الصلاة والسلام على أجمل الصفات، كان لا يشبه خُلقُه خلقَ الصبيان. فمن ذلك أنه كان إذا قرب إليه مع الصبيان تصبيحهم، وهو طعام الصباح، اختلس بقية الصبيان منه، ويكف هو.[٢] وعن أم أيمن حاضنته أنها قالت: «ما رأيته يشكو جوعًا ولا عطشًا، لا صغيرًا ولا كبيرًا، وكان يكثر أن ينام ليلته دون أن يتعشى.»[٣]

وكذلك شأنه حين يشب، وحسبنا حكاية لحاله هذه كلمتان: إحداهما ما رواه أبو الفضل في الشفاء، عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: «ما هممت

---

(١) السهيلي: **الروض الأنف**، ج١، ص٢٨٦.

(٢) أخرج ابن قتيبة تحت ترجمة بعنوان «ألفاظ من أحاديث المولد والمبعث» «أنه (أي النبي ﷺ) كان بينما في حجر أبي طالب، فكان يُقرَّبُ إلى الصبيان تصبيحهم فيختلسون ويكف، ويصبح الصبيان غُمصًا، ويصبح صقِلاً دهينا». وذكره الزمخشري وابن الأثير بلفظ «يتيمًا» بدل «بينما»، والراجح أن مرجع الاختلاف سهو وقع من محقق كتاب ابن قتيبة. ولم أعثر على تخريج لهذا الأثر. ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم: **غريب الحديث**، تحقيق عبدالله الجبوري (بغداد: مطبعة العاني، ط١، ١٣٩٧/ ١٩٧٧) ج١، ص٣٨١؛ الزمخشري: **أساس البلاغة**، ج١، ص٥٣٣؛ ابن الأثير: **النهاية**، ج٣، ص٤٨٨ (نشرة الطناحي وزميله) وج٣، ص٥ (نشرة العلمية). ومعنى تصبيحهم: غداؤهم. والغَمَص والرَّمَص واحد، وهو ما يجتمع من وسخ في موق العين، فإن كان رطبًا أو سائلاً فهو غمص، وإن جمد فهو رمص.

(٣) لم أعثر على هذا الكلام المنسوب لأم أيمن فيما أمكنني مراجعته من مصادر السيرة والحديث. ولكن ذكر المقريزي قريبًا منه حيث قال: «وكان أبو طالب يقرب إلى الصبيان تصبيحهم أول البكرة فيجلسون وينهبون، ويكف رسول الله ﷺ يده لا ينهب معهم. فلما رأى أبو طالب ذلك عزل له طعامه على حدة. وكان ﷺ يصبح في أكثر أيامه فيأتي زمزم فيشرب منه شربة، فرُبما عُرض عليه الغداء فيقول: «لا أريده، أنا شبعان».» المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي بن عبدالقادر بن محمد: **إمتاع الأسماع بما للنبي ﷺ من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع**، تحقيق محمد عبدالحميد النميسي (بيرت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠/ ١٩٩٩)، ج١، ص١٤.

بشيء مما كان أهل الجاهلية يعملون به غير مرتين، كل تينك يحول الله بيني وبين ما أريد، من ذلك قلت ليلة لغلام كان يرعى معي: لو أبصرت لي غنمي حتى أرحل إلى مكة فأسمر بها كما يسمر الشباب، فخرجت لذلك حتى جئت أول دار في مكة، سمعت عزفًا بالدفوف والمزامير لعرس بعضهم، فجلست أنظر فضرب على أذني فنمت، فما أيقظني إلا مس الشمس، فرجعت ولم أقض شيئاً. ثم عرَانِي مرة أخرى مثلُ وذلك، ثم لَم أهم بعد ذلك بسوء.»[١] الثانية قول النضر بن الحارث لقريش: «قد كان محمد فيكم غلامًا حدثًا، أرضاكم فيكم، وأصدقَكم حديثًا، وأعظمَكم أمانة، فلما رأيتم الشيبَ في صدغيه قلتم: ساحر، وقلتم: شاعر، وقلتم: مجنون، والله ما هو بأولئكم.»[٢]

ولما بلغ ﷺ أربع عشرة سنة ثارت حربُ الفجار بين قريش ومن معهم من كنانة وبين قيس عيلان. وكانت في شهر حرام، فلذلك سميت الفجار؛ لأن القتال

---

(١) ابن إسحاق، محمد ابن إسحاق بن يسار: **سيرة ابن إسحاق المسماة كتاب المبتدأ والمبعث والمغازي**، تحقيق محمد حميدالله (فاس/ المغرب: معهد الدراسات والأبحاث والتعريب، ١٣٩٦/ ١٩٧٦)، ص٥٨-٥٩؛ الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، ج٢، ص٢٧٩؛ ابن كثير: **البداية والنهاية**، ج٣، ص٤٤٦-٤٤٧؛ ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج١/ ١، ص١٤٩-١٥٠. (واللفظ لابن إسحاق).

(٢) وتمام كلام النضر ولفظه: «يا معشر قريش، إنه والله قد نزل بكم أمر ما أتيتم له بحيلة بعد، قد كان محمدٌ فيكم غلامًا حدثًا، أرضاكم فيكم، وأصدقكم حديثًا، وأعظمكم أمانة. حتى إذا رأيتم في صدغيه الشيبَ وجاءكم بما جاءكم به قلتم: ساحر، لا والله ما هو بساحر، لقد رأينا السحرة ونفثهم وعقدهم، وقلتم: كاهن لا والله ما هو بكاهن، قد رأينا الكهنة وتخالجهم وسمعنا سجعهم، وقلتم: شاعر، لا والله ما هو بشاعر قد رأينا الشعر وسمعنا أصنافه كلها: هزجه ورجزه، وقلتم: مجنون لا والله ما هو بمجنون، لقد رأينا الجنون فما هو بخنقه ولا وسوسته ولا تخليطه. يا معشر قريش، فانظروا في شأنكم، فإنه والله لقد نزل بكم أمر عظيم.» ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج١/ ١، ص٢٣٩. وقد كان النضر -كما قال ابن إسحاق- «من شياطين قريش، وممن يؤذي رسولَ الله، وينصب له العداوة. وكان قد قدم الحيرةَ وتعلم بها أحاديثَ ملوك الفرس وأحاديثَ رستم واسبنديار، فكان إذا جلس رسولُ الله مجلسًا فذكَّر فيه بالله، وحذر قومه ما أصاب مَنْ قبلهم من الأمم من نقمة الله، خلفه في مجلسه إذا قام، ثم قال: أنا والله يا معشرَ قريش أحسنُ حديثًا منه، فهلم إلي...» (وكذلك ص٢٨٢).

في الشهر الحرام من الفجور. فكان سيدنا محمد ﷺ مع أعمامه من بني هاشم ينبل عليهم، أي: يلتقط لهم النبال التي يرميهم بها أعداؤهم ليرموهم بها. وثبت أنه كان راكبًا فرسًا، وأنه رمي بسهم. ولم يزل محمد ﷺ يزداد على السن خيرًا، وتتقدم به سوابقُ الهمم إلى الفضائل سيرًا، فعُرِف في فتوته بصدق الحديث وكرم الأخلاق والوفاء والأمانة، والإعراض عن السفاسف والإقبال على الجد.

فلما بلغ خمسًا وعشرين سنة من عمره بلغ خديجةَ بنت خويلد ما اشتهر به من الأمانة، وكانت امرأةً ذات مال، وكانت تقارض رجالاً من قريش يتجرون لها على شيء من الربح تجعله لهم. فرامت أن تقارضه، وأرسلتْ إليه بذلك ليخرج إلى الشام في تجارة لها، وكانت الشام متجر قريش في رحلة الصيف، فخرج سيدنا محمد ﷺ في تجارتها ومعه ميسرة غلام خديجة. وبعد قفوله من رحلته هذه تزوج خديجة رضي الله عنها، وعمره خمس وعشرون سنة، وكانت خديجة أَيِّمًا تُوُفِّيَ زوجُها أبو هالة التميمي حليف بني عبد الدار من قريش.

وغلب عليه لقب الأمين بين قريش، وربما لقبوه بالمأمون. ولما بلغ خمسًا وثلاثين سنة تهدمت الكعبة فشرع قريش في بنائها، وكان سيدنا محمد يومئذ معهم، فكان ينقل الحجارة فقال له عمه العباس: «اجعل إزارك على عاتقك كما يفعل الناس ليخف عليك حملُ الحجارة، فلما رفع إزاره خر مغشيًّا عليه، فقال له عمه العباس: لا حرج عليك شُدَّ عليك إزارك».(١)

---

(١) عن جابر بن عبد الله ﷺ -واللفظ لمسلم- قال: «لما بنيت الكعبة ذهب النبي ﷺ وعباس ينقلان حجارة. فقال العباس للنبي ﷺ: اجعل إزارك على عاتقك، من الحجارة. ففعل. فخر إلى الأرض. وطمحت عيناه إلى السماء. ثم قام فقال: «إزاري، إزاري»، فشد عليه إزاره.» ثم أضاف مسلم: «قال ابن رافع في روايته: على رقبتك، ولم يقل: على عاتقك.» **صحيح مسلم**، «كتاب الحيض»، الحديث٣٤٠، ص١٣٩؛ **صحيح البخاري**، «كتاب الحج»، الحديث١٣٨٢، ص٢٥٦-٢٥٧؛ «كتاب مناقب الأنصار»، الحديث٣٨٢٩، ص٦٤٢-٦٤٣؛ الزهري: **كتاب الطبقات الكبير**، ج١، ص١٢١؛ ابن كثير: **البداية والنهاية**، ج٣، ص٤٤٥-٤٤٧.

ولما ارتفع بناء ركن الكعبة موضع الحجر الأسود وأرادوا وضع الحجر في موضعه، اختلفت بطون قريش فيمن يتولى وضعه، وتنافسوا في الفوز بهذه المنقبة، وبلغ بهم التنازع إلى أن هموا بالقتال فقال لهم أبو أمية بن المغيرة المخزومي -وكان أسنهم يومئذ-: اجعلوا بينكم فيما تختلفون أول داخل من باب بني شيبة، فكان ﷺ أول داخل منه فقالوا: هذا محمد، هذا الأمين قد رضيناه. فحكموه، فقال: هلم إلي ثوبًا، فأتوه بثوب، فأخذ الحجر فوضعه فيه، ثم قال لتأخذ كل قبيلة، أي كل سيد لها بناحية من الثوب، ثم ارفعوه جميعًا، فلما رفعوه أخذه رسول الله ﷺ بيده ووضعه في موضعه المعروف من جدار البيت، وبنى هنالك. فكانت صَرفةُ قريش عن المنافسة في واضع الحجر في موضعه معجزةً خفية لرسول الله ﷺ، جعلها الله حجة له، إذ كان هو ثاني مَنْ وضع الحجر في موضعه بعد أن وضعه إبراهيم عليه السلام.

وألهم الله سبحانه سيدَنا محمدًا ﷺ إلهامًا صادقًا إلى أن يجاور كل سنة شهر، فحبب إليه الخلاء. فكان يخرج إلى غار في جبل حراء، وهو على ثلاثة أميال من مكة، يجاور به كل سنة شهراً (والمجاورة الاعتكاف أي الخلوة للعبادة، فكان يتحنث به، والتحنث التعبد ويقال: التحنف بالفاء. والظنُّ أن الله تعالى ألهمه ما يتعبد به مما كان من دين إبراهيم، مثل النظر في دلائل الوحدانية، والسجود لله تعالى، والصيام والذكر، وما الله أعلم به منا. وثبت أنه كان في تلك المدة يطعم المساكين. ولم أر من ضبط عد السنين التي دام فيها على ذلك الجوار).

بعثته ﷺ:

وفي شهر ربيع الثاني من السنة الأربعين من عمره المبارك، أي سنة أربعين من عام الفيل، ابتداه الله بالرؤيا الصادقة، وهي أول ما بُدِئ به من الوحي، فكان لا يرى رؤية إلا جاءت مثلَ فلق الصبح، أي وقع الأمر الذي رآه مماثلاً في الخارج للرؤيا.

وفي السابع عشر من رمضان من تلك السنة أوحى الله إليه وهو في غار حراء، فرأى جبريل وأقرأه قوله تعالى: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ۝٢ ٱقۡرَأۡ

وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾ [العلق:١-٥]، فرجع رسول الله ﷺ فأخبر بذلك خديجة، وسمع جبريل يناديه من السماء: «يا محمد أنت رسول الله»، ورآه بين السماء والأرض، فأخبر خديجة بذلك. فذهبت خديجة به إلى ابن عم لها اسمه ورقة بن نوفل بن أسد -وكان قد تنصر وقرأ التوراة والإنجيل- فأخبرته بما رأى رسول الله ﷺ، فقال له ورقة: «هذا الناموس الذي نزل الله على موسى، يا ليتني فيها جَذَعٌ إذ يخرجك قومك، فقال رسول الله: «أو مخرجي هم؟» قال: نعم، لم يأت رجلٌ بمثل ما جئت به إلا عُودِيَ، وإن يدركني يومُك أنصرْك نصرًا مؤزَّرا.»[(١)] ثم لم ينشب ورقة أن توفِّيَ، ومكث رسول الله ﷺ مدةً يوحى إليه، ولم يُؤمر بدعوة الناس حتى نزل عليه قولُه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ ۝١ قُمْ فَأَنذِرْ ۝٢﴾ [المدثر:١-٢] إلى آخر السورة، فدعا الناسَ إلى الإسلام.

وفي الترمذي عن أنس بن مالك أن النبي ﷺ بعث يوم الاثنين، وضعفه.[(٢)] فكان يدعو الناسَ إلى الإسلام، فتنكر له المشركون وامتعضوا من ظهور الإسلام. وكان الذين أسلموا وهم زهاء أربعين رجلاً إذا صلوا استخفوا بصلاتهم. وصاروا يأوون إلى دار الأرقم بن عبد مناف المخزومي، وهو المعروف بالأرقم ابن أبي الأرقم، توقيًا من تعرض قريش لهم بالأذى، وبقوا ذلك ثلاث سنين. فلما نزل قوله

---

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب بدء الوحي»، الحديث٣، ص٢؛ «كتاب التفسير»، الحديث٤٩٥٣، ص٨٨٦-٨٨٧؛ «كتاب التعبير»، الحديث٦٩٨٢، ص١٢٠٤-١٢٠٥؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان»، الحديث٢٥٦، ص٧٧. واللفظ للبخاري في الرواية الأولى. وانظر في ذلك أيضًا: ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج١/ ١، ص١٩٠-١٩١؛ الزهري: **كتاب الطبقات الكبير**، ج١، ص١٦٥.

(٢) ولفظه عن أَنَسِ بنِ مَالِكٍ قَالَ: «بُعِثَ النَّبِيُّ ﷺ يوم الاثنينِ وصلَّى وعليٌّ يومَ الثَّلاثاءِ». قال الترمذي: «هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ لا نَعْرِفُهُ إلاّ من حَدِيثِ مُسْلِمٌ الأعورُ، ومُسْلِمٌ الأعورُ ليسَ عندهُمْ بذاكَ القويِّ. وَقَدْ رُوِيَ هَذَا الحَدِيثُ عَن مُسْلِمٍ عَن حَبَّةَ عَن عَلِيٍّ نحوَ هَذَا. **سنن الترمذي**، «أبواب المناقب عو رسول الله ﷺ»، الحديث٣٧٢٧، ص٨٤٨-٨٤٩.

تعالى: ﴿ فَٱصۡدَعۡ بِمَا تُؤۡمَرُ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴿٩٤﴾ إِنَّا كَفَيۡنَٰكَ ٱلۡمُسۡتَهۡزِءِينَ ﴿٩٥﴾ ٱلَّذِينَ يَجۡعَلُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَۚ فَسَوۡفَ يَعۡلَمُونَ ﴿٩٦﴾ ﴾ [الحجر:٩٤-٩٦].

أظهر الرسولُ ﷺ والمسلمون أمرهم، وتحدَّوْا به المشركين، وذلك سنة عشر قبل الهجرة. فحمي المشركون لذلك، وأكثروا من أذى رسول الله ﷺ وأصحابه، وذهب كبراؤهم (عتبة بن ربيعة، وشيبة بن ربيعة، وأبو سفيان، وأبو البختري، والأسود بن عبدالمطلب، وأبو جهل، والوليد بن المغيرة، ونبيه بن الحجاج، ومنبه بن الحجاج، والعاصي بن وائل) إلى أبي طالب فقالوا: «إن ابن أخيك قد سب آلهتنا، وعاب ديننا، وسفه أحلامنا، وضلل آباءنا، فإما أن تكفه عنا وإما أن تخلي بيننا وبينه، فإنك على مِثل ما نحنُ عليه [من خلافه فنكفيكه]»، فأجابهم أبو طالب جوابًا رفيقًا، وردهم ردًّا جميلاً اقتنعوا به. ثم لَم يلبثوا أن عادوا إلى أبي طالب ثانية وثالثة، كل ذلك يطلبون أن يكف رسول الله ﷺ عن معاملته وإياهم، أو أن يخلي بينهم وبينه.(1)

ولَمَّا رأوا أبا طالب غيرَ مُسلِمٍ ابنَ أخيه، ورأوا رسولَ الله ﷺ غيرَ مُقصّر في الدعوة إلى الحق، جعلوا يعذبون ويؤذون مَنْ أسلم من أهل مكة، ويُغْرُون سفهاءهم بأذى رسول الله ﷺ يشلونهم(2) عليه. وفي تلك المدة أكرم الله رسولَه عليه الصلاة والسلام بمعجزة الإسراء من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، ثم إلى السماوات العلى، وكان ذلك في اليقظة على الأصح. وقد رأى من آيات ربه الكبرى، وحديثُه طويلٌ في الصحيحين.(3) وقد كان ذلك في سنة اثنتين قبل الهجرة، وقيل في

---

(1) ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج١/ ١، ص٢١٢-٢١٣.

(2) كذا في الرسالة كما هي منشورة، ولم يتبين لي يقينًا وجهُ الصواب في استخدام هذا الفعل. يُشْلُون: يدعون، أي: يغرونهم عليه - الناشر.

(3) **صحيح البخاري**، «كتاب الصلاة»، الحديث٣٤٩، ص٦٢؛ «كتاب أحاديث الأنبياء»، الحديث٣٣٤٢، ص٥٥٥-٥٥٦؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان»، الحديث٢٥٩، ص٧٩-٨٠. وانظر كذلك ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج١/ ٢، ص٢٩-٣٨؛ السهيلي: **الروض الأنف**، ج٢، ص١٨٧-٢١٣.

سنة ثلاث، والأشْهَرُ أنه كان في شهر رجب.(١)

ولم يزل المسلمون في تزايد، فاغتمت قريش بذلك، وائتمروا بدار الندوة، وأجمع أمرهم على أن يقطعوا صلة بني هاشم وبني المطلب، وتعاهدوا على ذلك، وكتبوا صحيفة بتسجيل ذلك اشتهرت بصحيفة القطعية، وعلقوها في جوف الكعبة إثباتًا لما تضمنته، وتوكيدًا على أنفسهم أن لا ينقضوها، فانحاز بنو هاشم وبنو المطلب فدخلوا شعب أبي طالب مستهلَّ المحرم سنة سبع من البعثة.(٢) وكان أبو طالب يخرج في تلك المدة، ويحضر مجامعَ قريش على غضاضة.

وبقيَ بنو هاشم كذلك نحوًا من ثلاث سنين، وكان هشام بن عمرو بن ربيعة يمدهم في تلك المدة بالطعام واللباس؛ لأن أباه عمرو بن ربيعة كان ربيبًا لهشام بن

---

(١) وذكر ابن سعد أنه كان في رمضان قبل الهجرة بثمانية عشر شهراً.» الزهري: **كتاب الطبقات الكبير**، ج١، ص١٨١. وقد اختلفت الأقوال في المسألة، وفي ذلك يقول ابن حجر: «وقد اختُلف في وقت المعراج فقيل: كان قبل المبعث، وهو شاذ إلا إن حمل على أنه وقع حينئذ في المنام كما تقدم، وذهب الأكثر إلى أنه كان بعد المبعث. ثم اختلفوا: فقيل قبل الهجرة بسنة، قاله ابن سعد وغيره، وبه جزم النووي. وبالغ ابن حزم فنقل الإجماع فيه، وهو مردود، فإن في ذلك اختلافًا كثيرًا يزيد على عشرة أقوال: منها ما حكاه ابن الجوزي أنه كان قبلها بثمانية أشهر فيكون في رجب، وقيل بستة أشهر فيكون في رمضان. وحكى هذا الثاني أبو الربيع بن سالم، وحكي ابن حزم مقتضى الذي قبله؛ لأنه قال: كان في رجب سنة اثنتي عشرة من النبوة. وقيل: بأحد عشر شهرًا، جزم به إبراهيم الحربي حيث قال: كان في ربيع الآخر قبل الهجرة بسنة، ورجحه ابن المنير في شرح السيرة لابن عبد البر. وقيل: قبل الهجرة بسنة وشهرين، حكاه ابن عبد البر. وقيل: بسنة وثلاثة أشهر، حكاه ابن فارس. وقيل: بسنة وخمسة أشهر، قاله السدي، وأخرجه من طريقه الطبري والبيهقي، فعلى هذا كان في أو في رمضان، على إلغاء الكسرين منه ومن ربيع الأول، وبه جزم الواقدي، وعلى ظاهره ينطبق ما ذكره ابن قتيبة. وحكاه ابن عبدالبر أنه كان قبلها بثمانية عشر شهرًا. وعند ابن سعد عن ابن أبي سبرة أنه كان في رمضان، قبل الهجرة بثمانية عشر شهرًا. وقيل كان في رجب حكاه ابن عبد البر، وجزم به النووي في الروضة. وقيل قبل الهجرة بثلاث سنين حكاه ابن الأثير. وحكي عياض وتبعه القرطبي والنووي عن الزهري أنه كان قبل الهجرة بخمس سنين، ورجحه عياض ومَنْ تبعه.» العسقلاني: **فتح الباري**، «كتاب مناقب الأنصار»، ج٢، ص١٧٣٣.

(٢) ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج١/ ١، ص٢٧٦-٢٧٧.

عبد مناف. ثم سعى هشام هذا إلى زهير بن أبي أمية المخزومي -وهو ابن عاتكة عمة رسول الله ﷺ- فقال له: أقد رضيت لأخوالك ما قد علمت؟ أما أنهم لو كانوا أخوال أبي الحكم -يعني أبا جهل- ما كان يرضى لهم بذلك! فاستجاشَ لذلك زهيرًا والمطعم بن عدي وأبا البختري بن هشام وزمعة بن الأسود بن المطلب، ودبَّروا أن ينقضوا الصحيفة، فلما أصبحوا دخل زهير المسجد الحرام فقال: «يا أهلَ مكة أنأكل الطعام ونلبس اللباس وبنو هاشم هلكى لا يباع لهم ولا يبتاع منهم؟ والله لا أقعد حتى تُشق هذه الصحيفة القاطعة الظالمة»، فظاهره على ما قال بقية الخمسة، فقال أبو جهل: «هذا أمرٌ قُضي بليل»، وقام المطعم بن عدي ليمزق الصحيفة فوجدها قد أفنتها الأرضة[1] عدا السطر الذي هو «باسمك اللهم».[2]

وبعد خروج بني هاشم من الشعب بثمانية وعشرين يومًا توفِّيَ أبو طالب، وبعد موته بثلاثة أيام تُوفيت خديجةُ رضي الله عنها، وذلك في شهر رمضان سنة تسع من البعثة أو سنة عشر. وفي شوال من تلك السنة خرج رسولُ الله ﷺ إلى الطائف يدعوهم إلى الإسلام، ويطلب منهم النصرةَ والمنعة من كفار قومه، فلم يجد عندهم خيراً. ولما جاءت قبائلُ العرب في موسم الحج، عرض عليهم نفسَه، ودعاهم إلى الإسلام وأن يصدقوه ويمنعوه حتى يبلغ ما بعثه الله له، وأن يخرج مع القبيلة التي تستجيب له، فلم يجد عندهم خيرًا وردوا عليه بجفاء إلا بعض بني شيبان، قالوا: سننظر في أمرنا بعد أن نرجع من الحج، فعل ذلك في موسمين أو ثلاثة.

فلما كان الموسمُ في سنة عشر من البعثة لقيَ رسولُ الله عند العقبة ستةَ نفر من الخزرج، فعرض عليهم الإسلامَ فقبلوا وأسلموا. ولما رجعوا إلى يثرب ذكروا لقومهم هذا الأمر، ودعوهم إلى الإسلام ففشا فيهم. وفي العام المقبل وافى موسمَ الحج اثنا عشر رجلاً من الأوس والخزرج فأسلموا، ولما أرادوا الانصرافَ إلى

(١) الأرضة بفتح الهمزة وفتح الراء دودة بيضاء تشبه النملة تنخر الخشب وغيره. - المصنف.

(٢) ابن هشام: السيرة النبوية، ج١/ ٢، ص١٢-١٤.

بلدهم بعث معهم رسول الله ﷺ مصعب بن عمير الداري ليقرئهم القرآن ويعلمهم شرائع الإسلام. وفي الموسم المقبل سنة اثنتي عشرة من البعثة آمن من الأوس والخزرج ثلاثةٌ وسبعون رجلاً وامرأتان، وبايعوا رسولَ الله عند العقبة من منى على أن يمنعوه بما يمنعون به أبناءهم ونساءهم. وجعل عليهم اثني عشر نقيبًا يكونون على قومهم بالمدينة، وأمر أصحابه بالهجرة إلى المدينة.

الهجـرة:

ولَمَّا حلَّ شهرُ ربيع الأول من سنة ثلاث عشرة من البعثة أذن الله لرسوله ﷺ في الهجرة من مكة إلى المدينة، وأخبر أبا بكر بذلك فرغب في صحبته. ووجها راحلتيهما مع عامر بن فهيرة وواعداه غار ثور بعد ثلاث ليال، وخرجا في فحمة العشاء من ليلة الجمعة من شهر صفر راجلين، ووصلاَ غارَ ثور عند الفجر فباتا فيه ثلاث ليال. وخرجا من صبح ثالثة -وهو صبح يوم الاثنين غرة ربيع الأول- قاصدين المدينة،[1] وقد أردف أبو بكر عامرَ ابن فهيرة مولاه على راحلته ودليلهما عبدالله بن أرقط -ويقال: أريقط- الدئلي من المشركين، وكان هاديًا خرّيتًا، أي: عارفًا بالمسالك، فسلك بهم طريقَ السواحل ما بين عسفان وملل، ولم يسلك بهم الطريقَ المعتاد سلوكها بين مكة والمدينة، وهو طريق ثنية الوداع.

ولَمَّا علمت قريش بخروج الرسول ﷺ حمى غيظهم، وعلموا أنه أفلت من بغيهم، وأنه سيكون في منعة منهم. في صحيح البخاري عن سُراقة بن [مالك] بن جُعْشُم المدلجي قال: «جاءنا رسلُ كفار قريش يجعلون في رسول الله وأبي بكر ديةَ كل واحد منهما لمن قتله أو أسره. فبينما أنا جالس في مجلس من مجالس قومي إذ أقبل رجلٌ منهم حتى وقف علينا فقال: يا سراقة، إني قد رأيت آنفًا أَسْودَةً بالساحل أراها محمدًا وأصحابه. قال سراقة: فعرفت أنهم هم، ورجوتُ أن ألحقهم فآتي بهما. قال:

(١) السهيلي: **الروض الأنف**، ج٢، ص٣٣٠؛ ابن كثير: **البداية والنهاية**، ج٣، ص٣٧٣ و٤٤٣.

فقلت له: إنهم ليسوا هم، ولكنك رأيت فلانًا وفلانًا، انطَلَقوا بأعيننا يبتغون ضالة لهم، فقال: لعله. ثم قمت فركبت فرسي ورفعتها تقرب حتى دنوت منهم فسمعت قراءة رسول الله ﷺ وهو لا يلتفت، فلما قربت منهم ساخت يدا فرسي في الأرض، فخَرَرْتُ عنها ثم زجرتها فنهضت، فلم تكد تخرج يديها، فلما استوت قائمةً إذا لأثر يديها عُثانٌ ساطع في السماء -يعني دخانًا- فناديتهم بالأمان فوقفوا حتى جئتهم، ووقع في نفسي أن سيظهر أمرُ رسول الله ﷺ فقلت له: إن قومك قد جعلوا فيك الدية لمن جاءهم بك، وإني لا أُريبُكم ولا يأتيكم مني شيء تكرهونه. ورجع سراقه وكتم أمرهم.» هذا مختصر خبره، وهو في صحيح البخاري أطول.[1]

وسمع المسلمون في المدينة بخروج الرسول ﷺ من مكة مهاجراً إليهم، فكانوا يغدون كلَّ غداء إلى الحرة فينتظرونه حتى يردهم حر الظهيرة. فانقلبوا يومًا بعدما أطالوا الانتظار، فلما آووا إلى بيوتهم إذا يهوديٌّ كان على أطم من آطامهم بصر برسول الله ﷺ فلم يملك اليهودي أن نادى بأعلى صوته: «يا معاشرَ العرب هذا جدكم -أي: بختكم- الذي تنتظرون»، فثار المسلمون إلى السلاح فتلقوا رسولَ الله ﷺ من بظهر الحرة. وأقبل رسول الله ﷺ من العرج ثم من ثنية الغائر، فتلقاه المسلمون من ظهر الحرة، فعدل بهم ذاتَ اليمين حتى نزل قباء في بني عمرو بن عوف، وذلك يوم الاثنين الثاني عشر -وقيل الثامن- من ربيع الأول الموافق لشهر أيلول، أي: اشتنبر. ونزل بدار كلثوم بن الهدم، وكان يجلس للناس في بيت سعد بن خثيمة المدعو ببيت الأعزاب. وبقى هنالك بضع عشرة ليلة، ثم دخل المدينة يوم الجمعة، والناس سائرون معه ما بين ماش وراكب. وصعدت ذواتُ الخدور على السطوح يقلن (من الرمل عروضه مجزوء وضربه مُعَرَّى):

---

(١) صحيح البخاري، «كتاب مناقب الأنصار»، الحديث٣٩٠٦، ص٦٥٨-٦٥٩.

طَلَــعَ الْبَــدْرُ عَلَيْنَــا مِــنْ ثَنِيَّــاتِ الْــوَدَاعْ[١]
وَجَــبَ الشُّــكْرُ عَلَيْنَــا مَــا دَعَــا لله دَاعْ
أَيُّهَــا المَبْعُــوثُ فِينَــا جِئْــتَ بِــالأَمْرِ المُطَــاعْ[٢]

وأخذ السودان يلعبون بالدَّرَق[٣] والحراب، ونزل رسول الله ﷺ في دور بني النجار بدار أبي أيوب خالد بن زيد النجاري الخزرجي. ثم شرع في بناء مسجده بالمدينة، وأتمه في صفر من العام المقبل. وجعل بيوت أزواجه حول المسجد تفتح أبوابُها إلى المسجد، وجعل لكل امرأة منهن بيتًا، وجعل لكل بيت حجرة، وكان كلما تزوج امرأة بنى لها بيتا. ومكث رسول الله ﷺ في دار أبي أيوب سبعة أشهر، ثم انتقل إلى سكنى بيوته قبل أن يكمل بناء المسجد.

---

(١) ثنيات الوداع يدخل منها إلى المدينة الوافد من الشام فلعل هذا البيت قديم مع غيره، وألحق به البيتان. - المصنف.

(٢) البيهقي: **دلائل النبوة**، ج٢، ص٥٠٦-٥٠٧؛ ابن كثير: **البداية والنهاية**، ج٤، ص٤٨٨. قال الألباني: ضعيف، رواه أبو الحسن الخلعي في الفوائد، وكذا البيهقي في دلائل النبوة، عن الفضل ابن الحباب قال سمعت عبد الله بن محمد بن عائشة يقول، فذكره وهذا إسناد ضعيف رجاله ثقات، لكنه معضل، سقط من إسناده ثلاثة رواة أو أكثر، فإن ابن عائشة هذا من شيوخ الإمام أحمد وقد أرسله، وبذلك أعله الحافظ العراقي في تخريج الإحياء ثم قال البيهقي -كما في تاريخ ابن كثير-: وهذا يذكره علماؤنا عند مَـقْدَمِه المدينة من مكة، لا أنه لما قَدِم المدينة من ثنيات الوداع عند مَقْدَمه من تبوك. وهذا الذي حكاه البيهقي عن العلماء جزم به ابن الجوزي في تلبيس إبليس. لكن رده المحقق ابن القيم فقال في الزاد: وهو وهم ظاهر؛ لأن ثنيات الوداع إنما هي من ناحية الشام لا يراها القادم من مكة إلى المدينة، ولا يمر بها إلا إذا توجه إلى الشام. ومع هذا فلا يزال الناس يرون خلاف هذا التحقيق.» الألباني: **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة**، ج٢، ص٦٣ (تخريج الحديث رقم ٥٩٨). وانظر كلام ابن القيم في: ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي: **زاد المعاد في هدي خير العباد**، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعبدالقادر الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢٧، ١٤٢٥/ ١٩٩٤)، ج٣، ص٥٥١.

(٣) الدرق: جمع مفرده درَقة، ضرب من التّرسة تُتّخذ من الجلود، وهو المعنى المقصود.

ظهور الإسلام في المدينة:

دخل أهلُ المدينة في الإسلام أفواجًا ممن كانوا مشركين ونفر من اليهود، ونشأ هنالك فريق لم يكن له نظيرٌ في أهل مكة، وهو فريق أظهروا الإسلامَ في ظاهر أمرهم وأبطنوا الكفر. فأنبأ الله تعالى رسوله بهم، ودعاهم بالمنافقين. وكان رأسهم عبدالله ابن أبي ابن سلول: اشتهر بين المسلمين بالنسبة إلى أمه مع أبيه، تفرقةً بينه وبين ابنه عبدالله بن عبدالله الذي كان من خيرة المسلمين وأحبهم لرسول الله ﷺ.

وآخى رسولُ الله ﷺ بين المهاجرين والأنصار، وكان المهاجرون زهاء خمسين. وشرع رسول الله ﷺ يدبر أحوال المسلمين، ويقيم عماد جماعتهم، ويسوس نظامَهم. واتسع نزولُ شرائع الإسلام، وتصرف رسولُ الله ﷺ تصرفَ الأئمة القادة، وأخذ الإسلام ينتشر في قبائل العرب الذين حول المدينة.

الغزوات:

وغزا رسول الله ﷺ غزواته للذب عن حوزة المسلمين، وخضدًا لشوكة أذى المشركين، فقد كان دأبهم بعد الهجرة تأليبَ العرب وإغراءَهم بمناوأة المسلمين. وكانوا يجدون من خداع المنافقين وكيد اليهود ما وسع أطماعَ أعداء الدين بانحلال عراه، وانفضاض من حوله قبل أن يبلغ منتهاه، فأطلع الله رسوله على ذلك وأمره بالانتصار للدين. ولذلك لَمَّا غزت الأحزابُ المدينة [أشار عليه سلمان] بحفر الخندق،(١) وهزم الله الأحزاب قال رسول الله ﷺ: «الآن نغزوهم ولا يغزوننا».(٢) وقد أظهر الله من نصر المسلمين مع قلتهم ما كان من معجزات هذا النبي الكريم ﷺ.

وجملة غزواته سبع وعشرون غزوة، وهي التي كان رسول الله حاضرًا فيها بنفسه. وجملة السرايا التي وجهها بقصد القتال أو التطلع أو الحراسة سبع وأربعون

---

(١) يبدو أن في الكلام سقطًا، وما بين الحاصرتين تمت إضافته ليستقيم الكلام.

(٢) وتمامه عن سليمان بن صرد قال: «سمعت النبي ﷺ يقول حين أجلَى الأحزابُ عنه: «الآن نغزوهم ولا يغزوننا، نحن نسير إليهم».» **صحيح البخاري**، «كتاب المغازي»، الحديث ٤١١٠، ص٦٩٧.

سرية، وهي التي لم يحضرها بنفسه. وأعظم الغزوات غزوة الفتح، فتح مكة. فلما فُتحت مكة، تسارع العرب إلى الدخول في دين الإسلام أفواجًا، وبدل الله بالعذب ما كان من دينهم أجاجًا، وكانوا على شفا حفرة من النار فأنقذهم منها، وجعل بينهم أخوة ما كانوا من قبل يدركون لها كنها.

ووفدت الوفودُ إلى رسول الله ﷺ من جميع من أسلم من قبائل العرب وأحيائها، تتلقى ما هو للقلوب إكسيرُ إحيائها، وتبلغ إسلام من ورائها، وتقفل إليهم بألطاف الشريعة السمحة ورونق روائها، فكان رسول الله يرشدهم ويضيفهم وينزلهم بديار أصحابه ويجيزهم عند رجوعهم، وجعل الموكل بافتقادهم بلالاً بن رباح ﷺ.

وحج رسول الله ﷺ بالناس في السنة العاشرة من الهجرة، واجتمع في تلك الحجة من المسلمين أربعون ألفًا على الأصح، وخطب في تلك الحجة خطبته العظيمة، ونزل عليه في يوم عرفة من تلك الحجة قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة:٣].

شأن رسول الله ﷺ:

كان شأن رسول الله ﷺ في حاج أبياته وفي أبياته تبليغ الدعوه وإبلاغ القرآن، وتدبير أمور المسلمين وتعليم أصحابه، والإمامه بالناس، والخطبة لهم، والقضاء بين الخصوم، وقضاء حوائج أهل الحاجات، ولقاء الوفود وتدبير الغزوات والسرايا.

وكان يجلس للناس في مجلسه بالمسجد صباحًا ومساء إذا لم يكن قد غاب في مهم للمسلمين، وكان موضعُ مجلسه ما بين منبره وبيت عائشه، وهو الموضع المشتهر بالروضه لقوله ﷺ: «ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة».[1] وكان يجلس

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة»، الحديثان١١٩٥-١١٩٦، ص١٩٠؛ «كتاب فضائل المدينة»، الحديث١٨٨٨، ص٣٠٣؛ «كتاب الرقاق»، الحديث٦٥٨٨، ص١١٣٩؛ «كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة»، الحديث٧٣٣٥، ص١٢٦٢.

فيه على دكانة مرتفعة متخذة من طين ويحيط به جلساؤه حلقاً.(١)

وكان في بعض النهار يدخل بيوت أزواجه ويفتقد شؤونهن، ويعين على بعض عمل منزله. قال على بن أبي طالب ﷺ: «كان رسول الله إذا آوى إلى منزله جزَّأ دخوله ثلاثة أجزاء: جزءًا لله تعالى، وجزءًا لأهله، وجزءًا لنفسه. ثم جزأ جزأه بينه وبين الناس، فيرد ذلك على العامة بالخاصة، ولا يدخر عنهم شيئاً».(٢)

وكان فراشه الذي ينام عليه من أدم، أي: جلد مدبوغ محشو بليف وفوقه مسح مثنِيٌّ ثنيتين. وكان يلبس القميص، ولقميصه كمان يبلغان إلى الرسغ وجيب وزر، ويلبس الرداء والإزار، ويجعل إزاره إلى نصف الساق. ولبس الحلةَ الحمراء والبردين الأخضرين، ولبس مرطًا أسود، ويلبس جبة رومية ضيقة الكمين. وكان يلبس العمامة البيضاء والسوداء، ويسدل آخرها بين كتفيه. ولبس السراويل في الحضر والسفر ومدحها، فقال: «إني أمرت بالستر فلم أجد شيئًا أستر منه».(٣)

وكان يستحسن لبس البياض، ويحث عليه. ولبس النعلين، وكان لهما قبالان،

---

(١) انظر الدراسة المفصلة التي قام بها المصنف في هذا الصدد، وقد سبقت في هذا القسم.

(٢) الترمذي: **الشمائل المحمدية**، الحديث ٣٢١، ص١٤٤.

(٣) عن أبي هريرة قال: «دخلت يومًا السوق مع رسول الله ﷺ، فجلس إلى البزازين فاشترى سراويل بأربعة دراهم، وكان لأهل السوق وزّان يزن، فقال له رسول الله ﷺ: "اتَّزنْ وأَرجِحْ"، فقال الوزان: إن هذه الكلمة ما سمعتها من أحد. فقال أبو هريرة: فقلت له: كفى بك من الرَّهَق والجفاء في دينك، ألا تعرف نبيَّك؟ فطرح الميزان ووثب إلى يد رسول الله يريد أن يقبلها، فحذف رسول الله ﷺ يده منه، فقال: «ما هذا؟ إنما يفعل هذا الأعاجم بملوكها، ولست بملك، إنما أنا رجل منكم». فوزن وأرجح وأخذ رسول الله ﷺ السراويل. قال أبو هريرة: فذهبت لأحمله عنه، فقال: صاحب الشيء أحق بشيئه أن يحمله، إلا أن يكون ضعيفًا فيعجز عنه فيعينه أخوه المسلم.» قال: قلت: يا رسول الله، وإنك لتلبس السراويل؟ قال: «أجل في السفر والحضر، وفي الليل والنهار، فإني أُمرتُ بالستر فلم أجد شيئًا أستر منه».» الهيثمي: **بغية الرائد**، «كتاب اللباس»، الحديث ٨٥١٠، ج٥، ص٢١٢. قال الهيثمي: «رواه أبو يعلى والطبراني في الأوسط، وفيه يوسف ابن زياد البصري، وهو ضعيف.»

وكان يحب النعل التي لا شعر فيها، وربما لبس النعال التي لها شعر. ولبس الخفين في الحضر والسفر، وكان يجعل في الخنصر من يده اليمنى خاتمًا من فضة وفصه حجر حبشي مكتوب فيه «محمد رسول الله» ثلاثة أسطر ابتداء من السطر الأسفل. ولم يتخذه زينة، ولكن ليختم به كتبه التي يرسلها إلى الملوك وغيرهم في مُهِمِّ الأمور.

وكان يحب التطيبَ بالمسك والعطر، ويُكثر دهن شعر رأسه.

أزواج رسول الله ﷺ وأبناؤه:

تزوج رسول الله اثنتي عشر امرأة على التداول لا على الجمع، ولم يجتمع في عصمته أكثرُ من تسع نسوة، وتلك خصوصية نبوية. فتزوج خديجة كما تقدم، وبعد وفاتها تزوج سودة بنت زمعة من بني عامر من قريش، ثم عائشة بنت أبي بكر الصديق، عقد عليها ولم يبن بها إلا بعد نحو خمس سنين، ثم حفصة بنت عمر بن الخطاب، ثم زينب بنت خزيمة الهلالية المكناة أم المساكين، ثم أم سلمة واسمها هند بنت أبي أمية المخزومية، ثم زينب بنت جحش من بني أسد من خزيمة، ثم جويرية بنت الحارث من بني المصطلق من خزاعة، ثم أم حبيبة بنت أبي سفيان واسمها رملة، ثم صفية بنت حيي من بني النضير وهو من يهود الحجاز، ثم ميمونة بنت الحارث الهلالية وكان اسمها برة فسماها ميمونة. وعقد على أسماء بنت النعمان بن الجون الكندية وزفت إليه فرأى منها جفاء فطلقها ساعة زفافها، فلم تُعَدَّ في أمهات المؤمنين.

وكانت مارية القبطية سرية له أهداها إليه المقوقس صاحب مصر، وكان منها إبراهيم ابن رسول الله ﷺ، فكانت أم ولد له رضي الله عنهما.

وأول مولود ولد لرسول الله ﷺ القاسم وبه كني، ولد قبل بعثته بقليل وعاش سنتين، ثم ولدت زينب، ثم رقية، ثم فاطمة، ثم أم كلثوم، ثم عبدالله ويلقب بالطيب وبالطاهر وتوفِّيَ صغيرًا، وهؤلاء كلهم من زوجه خديجة رضي الله عنها وعنهم. وولد له إبراهيم من سريته مارية، وتوفِّيَ وعمرُه سنة ونصف. ولم تترك واحد من بناته عقبًا إلا فاطمة رضي الله عنها.

شمائله ﷺ وأخلاقه(١):

كان رسول الله ﷺ ربعة، أي: متوسط الطول، وهو إلى الطول أقرب. بعيدُ ما بين المنكبين، جليل الكاهل، عظيم رؤوس المناكب، ضخم العظام ورؤوس المفاصل، ليس بكثير اللحم، ولَمَّا أسَنَّ بدن؛ متماسك اللحم، غير قصير اليدين ولا الأصابع، أزهر اللون، أي: أبيض مشرب البياض بحمرة.

عظيم الهامة (أي الجمجمة) أسود شعر الرأس ليس شعره ملتوياً ولا مرتخياً، شعره إلى شحمة الذن. كان يفرق شعره، كث اللحية، أي: كثير شعرها، قد ملئت أعلى صدره، أسود شعرها، وكان في صدغيه شعراتٌ بيضاء وتحت شفته السفلى شعرات بيضاء، وذلك في آخر عمره المبارك، وكان يقص شاربه. مدور الوجه باستطالة قليلة، واسع الجبين، سهل الخدين، أي: لا ارتفاع فيهما. لوجهه بريق يزداد إذا سر، واضح الأنف بدقة. يرى في أنفه احديدابٌ، تام الأذنين.

أكحل العينين أدعجهما، أي: شديد سوادهما، قد أُشرب بياضُ عينيه بحمرة. أنجل، أي: طويل شق العينين، طويل الأشفار كثير شعرهما. حاجباه دقيقان، مع تقوس قريب من القرن، بين حاجبيه عرق يدره الغضب. واسع الفم بحسن، مفلج الأسنان، إذا تكلم رُئِيَ كالنور يخرج من بين ثناياه.

في عنقه ارتفاع، سواء البطن والصدر، موصول مابين اللبة والسرة بشعر يجري كالخط. أشعر أعالي الصدر، ليس في بطنه وصدره شعر غير ذلك.

أشعر الذراعين والمنكبين، طويل الزندين، ضخم العضدين، غليظ الكفين، رحب الراحة. بين كفيه خاتم النبوة، وهو بضعة ناتئة مقدار زر الحجلة (والزر عقدة كبيضة الحمام تشد بها شقة الحجلة وهي البيت)، أحمر اللون، فيه شعرات وحوله خيلان كأنها الثآليل.(٢)

---

(١) انظر البحث الذي بعد هذا لمزيد تفصيل في شمائله ﷺ.

(٢) الثآليل: مفرده ثُؤلول، وهو الحبة تظهر في الجلد كالحمصة فما دونها. وبعض الناس ينطقها بالتاء (المثناة الفوقية) بدل الثاء (المثلثة).

شثن القدمين، ضامرَ وسطهما، أملسهما، لا نتوء فيهما ولا شقوق، قليل لحم العقب ولم يرد وصف أظفاره. وورد في بعض الآثار أن سبابة رجليه أطولُ من وُسْطَيَيْهما. وكان ﷺ إذا مشى يتقلع كأنما ينزل من مكان منحدر، سريعًا في مشيته. إذا التفت التفت جميعاً. جل نظره الملاحظة، أي لا يوجه نظره إلى الشيء بحدة، نظره إلى الأرض أطول من نظره إلى فوق، ضحكه التبسم، وربما ضحك حتى تبدو نواجذه.

وكان كلامه ترتيلاً بحيث لو شاء أحد أن يكتب كلامه لم يفته. وكان أكثر جلوسه في المجلس الاحتباء، وربما اتكأ على وسادة. وكان رسول الله ﷺ أحسن الناس خلقاً، كما قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٤﴾ [القلم:٤]، وقالت عائشة رضي الله عنها: «كان خلقه القرآن»(١).

وكان أرجحَ الناس عقلاً، وأفصحَهم لسانًا، وأبلغَهم معنى، وأجودَهم فطنة، وأصفاهم سريرة، وأحسنَهم عفوًا، وأكثرَهم صبرًا، وأسخاهم، وأسمحَهم، وأشجعَهم، شديدَ الحياء إلا في الحق، كثيرَ الإغضاء عن الفلتات، حسنَ المعاشرة، رحيمًا بالناس، رفيقًا بهم، أصدَقهم قولاً وأوفاهم عهدًا، شديدَ التواضع، كثيرَ الاحتمال على أذى المشركين، شديدَ الغلظة على الظالمين والمعتدين على الحق، لا ينطق بفاحش القول، غيرَ هياب للملوك والجبابرة، ويتنازل للضعفاء والمساكين، ويمزح ولا يقول إلا حقّاً.

أسماؤه الشريفة:

أسماء رسول الله ﷺ عنوان ما فيه من الفضائل والمكارم، فلا جرم أن كان أكثرَ الخلق أسماء. وإن كان حقيقة بأن تعد صفاته أسماء؛ لأنها بلغت فيه منتهى حقائقها، فكانت صفاته دالة على ذاته. وقد أحصى بعضُ العلماء منها ثلاثمائة اسم، ويجمع كثرتَها خمسةُ أسماء. فقد روى الإمام مالك رحمه الله في الموطأ عن ابن شهاب

---

(١) سبق تخريجه في مقال «التقوى وحسن الخلق».

عن محمد بن جبير بن مطعم أن النبي ﷺ قال: «لي خمسة أسماء: أنا محمد وأنا أحمد، وأنا الماحي الذي يمحو الله به الكفر، وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على قدمي، وأنا العاقب».(١)

نسأل الله أن يعيدَ على المسلمين من بركات هذا اليوم كما منحهم في أصله، وأن يكتبنا في اجتماعنا له وتفرقنا إثره مع الذين يظلهم الله بظله.

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب المناقب»، الحديث٣٥٢٣، ص٥٩٤؛ «كتاب التفسير»، الحديث٤٨٩٦، ص٨٦٨؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الفضائل»، الحديثان٢٣٥٤/ ١٢٤-١٢٥، ص٩١٩؛ **سنن الترمذي**، «كتاب الأدب»، الحديث٢٨٤٠، ص٦٦١؛ الزهري: **كتاب الطبقات الكبير**، ج١، ص٨٤-٨٥؛ البيهقي: **دلائل النبوة**، ج١، ص١٥٣-١٥٥.

الشمائل المحمدية(1)

مقدمة:

لا أحسب مسلمًا يخير في أي الأماني أحبُّ إليه أن يحصل بعد تعدادها، ثم لا يكون مختارًا منها أن يرى ذاتَ نبيه محمد ﷺ. وإذا كان رسولُ الله قد تمنَّى أن يرى مَنْ يجيء بعده من المسلمين لمحبته أمتَه كما في الموطأ عن أبي هريرة أن رسول الله قال: «وَدِدْتُ أَنِّي قَدْ رَأَيْتُ إِخْوَانَنَا، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ أَلَسْنَا إِخْوَانَكَ؟ قَالَ: بَلْ أَنْتُمْ أَصْحَابِي، وَإِخْوَانِي الَّذِينَ لَمْ يَأْتُوا بَعْدُ وَأَنَا فَرَطُهُمْ عَلَى الْحَوْضِ».(2)

فكيف لا تكون شدةُ حب الأمة نبيها مبعثَ تمنيهم أن يروه؟

فلئن فاتهم إمكانُ رؤيةِ ذاته الشريفة، فلهم في التعلق بصفاته سلوى، كما قال البوصيري:

فَتَنَــــزَّهَ فِي ذَاتِـــــهِ وَمَعَانِيــــــهِ اسْـتِمَاعًا أَنْ عَـــزَّ مِنْهَــا اجْـتِلَاءُ(3)

---

(1) **المجلة الزيتونية**، المجلد 1، العدد 9، ربيع الأنور 1356/ مايو 1937 (ص452-456).

(2) جزء من حديث عن أبي هريرة «أن رسول ﷺ خرج إلى المقبرة، فقال: «السلام عليكم دارَ قوم مؤمنين. وإنَّا إن شاء الله بكم لاحقون. وَدِدْتُ أَنِّي قد رأيتُ إخوانَنا». فقالوا: أولسنا بإخوانِك يا رسولَ الله؟ فقال: «بل أنتم أصحابي، وإخوانُنا الذين لم يأتوا بعدُ، وأنا فَرَطُهم على الحوض.» فقالوا: يا رسولَ الله! كيف تعرف من يأتي بعدك من أمتك؟ قال: «أرأيت لو كان لرجلٍ خيلٌ غُرٌّ مُحَجَّلة في خيل دُهْمٍ بُهْمٍ، ألا يعرف خيلَه؟» قالوا: بلى يا رسول الله! قال: «فإنهم يأتون غُرًّا محجلين من الوضوء، وأنا فَرَطُهم على الحوض، فلاَ يُذَادَنَّ رجالٌ عن حوضي كما يُذاد البعير الضال. أناديهم: ألا هَلُمَّ! فيقال: إنهم قد بدلوا بعدك، فأقول: فسحقًا فسُحْقًا فسُحْقًا».» **الموطأ برواياته الثمانية**، «كتاب الطهارة»، الحديث62، ج1، ص259-263؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الطهارة»، الحديث249، ص113. واللفظ لمالك.

(3) هذا البيت من قصيدة همزية للبوصيري في مدح النبي ﷺ مطلعُها:

كَيْــفَ تَرْقَـــى رُقِيَّـــكَ الأَنْبِيَـــاءُ يَـــا سَـماءٌ مَـــا طَاوَلَتْهَـــا سَـمَاءُ =

ولأجل هذا، تنافس السلفُ الصالح -الذين لم يشاهدوا ذاتَ النبي ﷺ أو لم تعلق تفاصيلُ صفاته المباركة بمخيلاتهم لصغر سنهم حين رأوه- دائبين على طلب تعرف صفاته عساهم أن يتلمَّحوا من تلك الصفات ملامحَ ذاته المباركة. فقد سأل الحسنُ والحسين رضي الله عنهما خالَهما هند بن أبي هالة(١) -وكان وصَّافًا- عن صفة رسول الله، وسأل الحسين أباه عليًّا رضي الله عنهما، ثم حدث بها أخاه الحسن.(٢)

وقد استشعر مَنْ بقيَ من الصحابة أهميةَ جمع صفات رسول الله لِمَنْ يأتي من أمته، فظهر منهم حرصٌ على تحديث الناس بذلك، فكان أبو هريرة ﷺ إذا رأى أحدًا من الأعراب أو أحدًا لَمْ ير النبي ﷺ يقول له: ألا أصف لك النبي؟ ثم يفيض في وصف شمائله.(٣) وجاء رجلٌ من بني عامر إلى أبي أمامة الباهلي فقال له: «يا أبا أمامة إنك رجلٌ عربِيٌّ إذا وصفتَ شيئًا شفيت منه، فصِفْ لِي رسولَ الله كأنِّي أراه»، فأفاض أبو أمامة في ذكر شمائله ﷺ.(٤) فصار مثل المسلمين في ذلك كمثل قول الشاعر [بشار]:

قَالُوا بِمَـنْ لاَ تَـرَى تَهْـذِي فَقُلْـتُ لَهُـمْ   الأُذْنُ كَالعَيْنِ تُـؤْتِي القَلْـبَ مَـا كَانَـا(٥)

= حاشية الشيخ سليمان الجمل على القصيدة الهمزية للبوصيري ومعها تقريرات العلامة الصاوي (مصر: المطبعة الميمنية، ١٣٠٦هـ)، ص٤١. وانظر القصيدة كذلك ضمن كتاب: **قصة المولد** (تونس: الدار التونسية للنشر، بدون تاريخ).

(١) هو هند بن أبي هالة، أمه خديجة بنت خويلد رضي الله تعالى عنها، فهو ربيب رسول الله ﷺ وأخو فاطمة لأمها، فلذلك دعاه الحسن والحسين خالَهما. توُفِّيَ يوم الجمل سنة ٣٦هـ مع جند علي ﷺ. - المصنف.

(٢) انظر نص الروايتين في: اليحصبي: **الشفا**، ص٩٢-٩٤؛ الترمذي: **الشمائل**، الحديث٧، ص١٣-١٤؛ البيهقي: **دلائل النبوة**، ج١، ص٢٨٦-٢٩٢.

(٣) لم أتمكن من العثور على هذا الأثر فيما أمكنني مراجعته من مصادر السيرة والشمائل، ولعل قارئًا ناصحًا يفيدني في ذلك.

(٤) الزهري: **كتاب الطبقات الكبير**، ج١، ص٣٥٧-٣٥٨.

(٥) هذا ثاني ثلاثة أبيات لبشار، أولها قوله:

يَـا قَـوْمِ أُذْنِي لِـبَعْضِ الحَـيِّ عَاشِـقَةٌ   وَالأُذْنُ تَعْشَـقُ قَبْـلَ العَـيْنِ أَحْيَانَـا =

وإن محبة الذات تقتضي محبةَ ذكرِ صفاتها، كما أن محبةَ ذِكر الصفات تقتضي المحبةَ من صاحب الصفات، بما دل عليه حديثُ عائشة رضي الله عنها في الصحيحين أن رجلاً كان يقرأ لأصحابه في صلاتهم فيختم بـ «قل هو الله أحد»، فذكروا ذلك للنبيء ﷺ فقال: «سلوه لأي شيء يصنع ذلك»، فسألوه فقال: لأنها صفة الرحمن، وأنا أحب أن أقرأ بها، فقال النبي ﷺ: أخبروه أن الله يحبه».[1]

ولقد يسر الله للمؤمنين أن أَلْهَمهم البحثَ عن شمائل رسول الله قبل انقراض عصر الصحابة، ليبقى منها أثرٌ قائمٌ لِمَنْ يأتِي من المسلمين في سائر العصور والأجيال، يرد على قلوبهم روحًا يهب على لهيب أشواقهم إلى ذات نبيهم. فانبرى المسلمون في آخر عصر الصحابة إلى تقييد هذه الصفات المباركة، كما ينبئ بذلك وجدانُنا معظمَ أحاديث شمائله ﷺ مرويًّا عن المعمرين من الصحابة، مثل ما يُرْوَى عن أنس بن مالك وسهل بن سعد وأبي الطفيل عامر بن واثلة[2] آخر أصحاب

= ديوان بشار بن برد، تحقيق الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (القاهرة: دار السلام، ١٤٢٩/ ٢٠٠٨)، ج٢/ ٤ (قافية النون)، ص٢٢٨-٢٢٩.

(١) أن النبي ﷺ بعث رجلاً على سريَّة، وكان يقرأ لأصحابه في صلاته فيختم بـ: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، فلما رجعوا ذكروا ذلك للنبي ﷺ فقال: «سلوه لأي شيء يصنع ذلك». فسألوه فقال: لأنها صفة الرحمن، وأنا أحب أن أقرأ بها، فقال النبي ﷺ: «أخبروه أن الله يحبه». **صحيح البخاري**، «كتاب التوحيد»، الحديث٧٣٧٥، ص١٢٦٩؛ **صحيح مسلم**، «صلاة المسافرين وقصرها»، الحديث ٨١٣، ص٢٩٢.

(٢) أبو الطفيل عامر بن واثلة بن عبدالله بن عمرو الليثي الكناني، صحابي. وهو آخر من رأى الرسول ﷺ وفاةً بالإجماع، قال: «رأيت النبي ﷺ يستلم الركن بمحجنه»، وذكر صفته. روى عن أبي بكر، وعمر، وعلي، ومعاذ، وابن مسعود. وحدث عنه الزهري، وقتادة، وعمرو بن دينار، وأبو الزبير، وجماعة من التابعين. كان من أنصار علي بن أبي طالب، شهد معه حروبه كلها، لكن نقم بعضُهم عليه كونه كان مع المختار بن عبيد، ويقال: إنه كان حامل رايته. وقد روى أنه دخل على معاوية فقال: ما أبقى لك الدهر من ثكلك عليًّا؟ فقال: ثكل العجوز المقلاة والشيخ الرقوب، فقال: كيف حبك له؟ قال: حب أم موسى لموسى، وإِلَى الله أشكو التقصير. قيل إنه أدرك من حياة الرسول ﷺ ثمان سنين. تُوُفِّيَ سنة ١٠٠هـ.

رسول الله وفاة، أو عمن ثبتت لهم الصحبةُ بالمولد، الذين كان لهم بِخَاصَّةِ أصحاب رسول الله اتصال، مثل الحسن والحسين فيما روياه عن أبيهما كرم الله وجهه أو عن خالهما هند بن أبي هالة ﷺ.

وقد كان أصحاب رسول الله إذا رأوا رجلاً يشبه رسول الله اهتزت أنفسهم إليه شوقًا إلى شبيهه، فقد كان أبو بكر إذا رأى الحسنَ بن علي رضي الله عنهما بعد وفاة رسول الله يقول: «بأبي شبيه بالنبي، ليس شبيه بعلي.»[1] وكان كابس[2] ابن ربيعة يشبه النبي ﷺ، فكان أنس بن مالك إذا رآه بكى، وبلغ خبرُه إلى الخليفة معاوية ﷺ (وهو من أعرف الناس بصفة رسول الله إذ كان صاحبَه وصهرَه وكاتبَ وحيه)، فأرسل معاوية في أن يوجَّه إليه كابس من البصرة إلى دمشق. فلما دخل عليه قبَّل معاوية بين عيني كابس، وأقطعه قطيعة. وكانوا يُحصون الصحابةَ الذين يشبهون رسول الله في كثير من شمائله، ويحصون مَنْ كان يشبهه من التابعين، فمثلهم كمثل قول الشيخ ابن الفارض:

وَأَبِيتُ سَهْرَانًا أُمَثِّلُ طَيْفَهُ ... لِلْعَيْنِ كَيْ أَلْقَى خَيَالَ خَيَالِهِ[3]

ثم انقرض عصرُ الصحابة، فغفل الناسُ عن معرفة مَنْ يشبه الذين يشبهون رسول الله؛ لأن المشابهة في ملامح الذات لا يتوسَّمُها إلا الذي عرف الذاتَ فتحصل له عند رؤية مُشابِهِ الذات لمحةٌ من طَلْعة الذات المشبَّه بها، فهناك يتوسم الذات اللائحة حتى يعرف من أين جاء الشبه فيصفه، وسنذكر أسماء من أحصيناهم من هؤلاء السادة في آخر هذا المقال.

---

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب المناقب»، الحديث٣٥٤٢، ص٥٩٥-٥٩٦؛ «كتاب فضائل الصحابة»، الحديث٣٧٥٠، ص٦٣١.

(٢) كابس -بكاف في أوله- بن ربيعة، من بني سامة بن لؤي، من أهل البصرة، تابعي. - المصنف

(٣) **ديوان الشيخ عمر بن الفارض** (مصر: المطبعة الميمنية لمصطفى البابي الحلبي وأخويه، ١٣٣٢)، ص٨٩. والبيت من قصيدة من ثلاثة عشر بيتًا، وقد جاء مختلفًا قليلاً عما ذكره المصنف، ففيه: «للطرف» بدل «للعين».

الآثار المروية في الشمائل:

إن أحاديث الشمائل المحمدية الراجعة إلى صفة ذاته كثيرة تنتهي أسانيدها إلى ثلاثة وعشرين من الصحابة، وهم علي بن أبي طالب، سعد بن أبي وقاص، عائشة، عبدالله بن عمر، أنس بن مالك، أبو هريرة، جابر بن عبدالله، البراء بن عازب، جابر ابن سمرة، أبو أمامة الباهلي، جبير بن مطعم، أبو الطفيل، هند بن أبي هالة، عمرو ابن أخطب، سلمان الفارسي، أبو سعيد الخدري، عبدالله بن سرجس، أم هاني بنت أبي طالب، أبو رِمْثة،(١) أم هلال أو أم بلال،(٢) عبدالله بن عباس، السائب بن يزيد، أم سعيد الخزاعية.

وقد رأيت أن أحذف أسانيدها، وأختصر ما ورد فيها مما به الحاجةُ ويسهل معه التوصيف، وأرتبه على مواضع الجسد، ولا أذكر إلا ما فيه صفةُ ذاتٍ من شأنها أن تُشاهَد، وأترك المكرَّر إلا ما في بعضه بيانٌ أو خلافٌ بالنسبة لبعض آخر، مع المحافظة على الألفاظ الواردة في الآثار. وإذا كان بعضُ ما وصفه به الواصفون يفسِّر البعضَ الآخر ذكرته بكلمة أي التفسيرية بدون وضع بين هلالين، وإذا كان التفسير من كلامي ذكرته بين هلالين.

---

(١) هو بكسر الراء وسكون الميم، اشتهر بكنيته. وقيل اسمه رفاعة، كما قاله الترمذي، وقيل حيان. روى عن النبي ﷺ. وهو من تيم الرباب، كما جزم به الترمذي، وقيل تميمي من بني تميم. - المصنف. جاء إثر رواية الحديث الآتي: «حدثنا محمد بن بشار، أخبرنا عبد الرحمن بن مهدي، أخبرنا عبيد اللهّ بن اياد بن لقيط، عن أبيه، عن أبي رِمْثة قال: «رأيت رسول اللهّ ﷺ وعليه برادن أخضران.» ثم قال الترمذي: «هذا حديث حسن غريب، لا نعرفه الا من حديث عبيداللهّ بن إياد، وأبو رِمْثة التيمي اسمه حبيب بن حيان، ويقال اسمه رِفاعةُ بن يَثْرِبي». **سنن الترمذي**، «كتاب الأدب»، الحديث٢٨١٢، ص٦٥٦.

(٢) أم هلال بنت بلال وقيل العكس [أي أم بلال بنت هلال]، ، قيل هي من الصحابة، وقيل غير ذلك. - المصنف.

تفصيل الشمائل:

١- **(عموم الجسم والقامة)**: ليس رسول الله بالطويل البائن، ولا بالقصير المتردد، وهو ربعة (متوسط الطول) إلى الطول أقرب، رجل بين الرجلين، بعيد ما بين المنكبين، جليل الكتد (مجمع الكتفين وهو الكاهل)، جليل المشاش (رؤوس المناكب)، ضخم العظام، ضخم الكراديس (رؤوس المفاصل)، فخم مفخم (ليس بنحيف ولا دقيق العظام)، ليس بالمطهم (الكثير اللحم)، ولما كبر بدن. بادن متماسك (غير مسترخي اللحم)، أجرد سائل الأطراف (غير قصير اليدين ولا الأصابع)، إذا مشى يتكفَّأ يتقلَّع[1] كأنما ينحط من صَبَب (مكان منحدر)، أو ينقلع من صخر كأنما يمشي في صعد، أسرع الناس مشية. لونه ليس بالأبيض الأمهق (الشديد البياض) ولا بالآدم (الأسمر)، أسمر اللون إلى البياض، أي: أبيض مُشْرَبٌ بحمرة، أزهر اللون أبيض كأنما صيغ من فضة، أنور المتجرد (ما تغطيه الثياب).

٢- **الرأس**: عظيم الهامة، رجل الشعر، أي: ليس بالجعد القطط (الجعد الموصوف بالجعودة، وهي عسر ارتخاء الشعر والقطط (الشديد الجعود) ولا بالسبط (السبوطة ارتخاء الشعر بدون التواء)، وقيل سبط الشعر (فالمعنى أنه إلى السبوطة أقرب)، عظيم الجمة كان شعره فوق الوفرة ودون الجمة (الوفرة الشعر الواصل إلى شحمة الأذنين والجمة ما تدلَّى على المنكبين واللمة بينهما)، وقيل: كان ذا وفرة، أي: شعره إلى شحمة أذنيه، وقيل: كان ذا لمة (ولعلها أحوال) إن فرقت عقيقته (شعر الرأس) فرقه وإلا تركه، وكان يسدل شعره، وكان أهل الكتاب يسدلون، وكان المشركون يفرقون، وكان يحب موافقةَ أهل الكتاب، ثم فرق رأسه، وربما ضفره فقد دخل مكة يوم الفتح وله أربع ضفائر، وكان شعره أسود وفي صدغيه شيب قليل شعرات.

٣- **الوجه**: في وجهه تدوير مع استطالة قليلة، لم يكن بالمكلثم (أي المدور

---

(١) تكفَّأ في مشيته: تبختر، وتقلع في مشيته: لم يبطئ ولم يعجل، وكأنه ينحدر من ارتفاع.

الوجه)، واسع الجبين صلت الجبين سهل الخدين (لا نتوء فيهما)، ولوجهه بريق كأن الشمس تجري في وجهه.

٤- **الأنف**: أقْنَى العِرْنِين (أقنى طويل بدقة، والعرنين الأنف)، يحسبه من لم يتأمله أشم (الشمم استواء أعلى قصبة الأنف مع ارتفاع يسير في الأرنبة)، يُرى في أنفه بعض احديداب.

٥- **العينان**: أكحل العينين أدعجهما (شديد سوادهما)، وقال جابر بن سمرة: «إذا نظرت إليه قلت أكحل العينين وليس أكحل»، أشكل (الشكل حمرة في بياض العين)، مشرب العينين حمرة، وقيل: أحور (شديد بياض أبيض العينين). [وقيل]: أَشْكَلُ (طويل شق العينين)، أهدب الأشفار (طويلها)، في أشفاره وَطَف (كثرة الشعر)، نظره إلى الأرض أطول من نظره إلى السماء (إلى فوق)، جل نظره الملاحظة (حافظًا نظره).

٦- **الحاجبان**: أزج الحواجب (دقيقهما مع تقوس)، سوابغ في غير قرن، وقيل: مقرون الحاجبين (أي يقربان من القرن)، بين حاجبيه عرق يدره الغضب.

٧- **الفم**: ضليع الفم (واسعه) حسنه، مفلج الأسنان إذا تكلم رُئِيَ كالنور يخرج من بين ثناياه، ضحِكُه تبسم، وربما ضحك حتى بدت نواجذُه.

٨- **الأذنان**: تام الأذنين

٩- **اللحية والشارب**: كثُّ اللحية (كثيرة الشعر)، قد ملأت نحرَه، سوداء اللون، فيها شيب شعرات في مقدمها من تحت الشفة السفلى، وكان يقص شاربه (من جهة الشفة).

١٠- **العنق**: في عنقه سطع (بالتحريك ارتفاع)، كأن عنقه إبريق فضة، إذا التفت التفت جميعاً.

١١- **الصدر والبطن**: سواء البطن والصدر، موصولٌ ما بين اللُّبة والسرة بشعر يجري كالخط، أشعر أعلى الصدر، ليس في بطنه وصدره شعر غير ذلك، دقيق

المسربة (بضم الراء الشعر الذي يكون من النحر إلى السرة)، عاري الثديين والبطن (من الشعر)، أجرد بطنه أبيض كالقراطيس المثنية بعضها على بعض.

١٢- **اليدان**: أشعر الذراعين والمنكبين، طويل الزندين، عبل العضدين (ضخمهما)، شَثْنُ الكفين (غليظ فخم)، رحب الراحة، ضخم الكراديس (رؤوس العظام)، سائلُ الأطراف، ليِّنُ الكفَّين كالحرير. وروي أن سبابتيه أطول من الوُسْطَيَيْنْ وهو غلط، وإنما ذكر ذلك في سبابتي رجليه، كما سيأتي.

١٣- **الظهر**: بين كتفيه في ظهره خاتم النبوة، وهو غدة، أي: بضعة ناشزة حمراء مثل زِرِّ الحَجَلة (الزر بزاي مكسورة ثم راء، قطعة من ثوب يحشى بصوف أو نحوه وتخاط فتكون كشكل البيضة يشد بها شقة أثواب الحَجَلة -بفتحتين- وهي البيت كالقبة بأن يُدْخَل الزر في عروة تقابله فتقع الشقة على الشقة).

١٤- **الرِّجلان**: شَثْنُ القدمين، خَمصان الأخمصين (ضامر وسط القدمين)، مسيح القدمين أملسهما (لا نتوء فيهما ولا شقوق)، قليل لحم العقب، رحب القدمين، أي: ضخمهما، وكان في ساقيه حموشة (أي دقة) ولساقيه بريق. وروى أحمد بن حنبل والبيهقي حديث أن سبابتي ساقيه أطولُ من الوُسْطَيَيْن.(١) لكن في سنده سلمة بن حفص السعدي كان يضع الحديث،(٢) والصحيح أن ذلك لا أصلَ له، وأن خلق أعضاء رسول الله أحسن خلقة ﷺ.

---

(١) ونص الحديث: «كانت إصبعُ النبي ﷺ [خِنصرةٌ من رجليه] متظاهرة». مسند أحمد بن حنبل، الحديث ٢٠٩٥٠، ج٣٤، ص٤٨٢؛ البيهقي: **دلائل النبوة**، ج١، ص٢٤٨. وما بين الحاصرتين زيادة عند البيهقي.

(٢) قال ابن حبان: «سلمة بن حفص السعدي من أهل الكوفة، شيخ كان يضع الحديث، لا يحل الاحتجاج به، ولا الرواية عنه إلا عند الاعتبار. روى عن يحيى بن اليمان من إسرائيل عن سماك عن جابر بن سمرة قال: كان إصبع رسول الله ﷺ (الخنصر) من رجله اليسرى متظاهرة». ثم قال: «وهذا خبر مُنكَر لا أصل له، كان رسول الله ﷺ معتدل الخلق.» البستي، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي: **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، تحقيق محمود إبراهيم زايد (بيروت: دار المعرفة، ١٤١٢/ ١٩٩٢)، ج١، ص٣٣٩.

من يشبه رسول الله ﷺ؟

كان بعضُ الصحابة وبعض التابعين يشبه سول الله ﷺ، ولم يعد بعد التابعين أحدٌ يشبهه. وسبب ذلك أن أصحاب رسول الله الذين كانوا يرون شبيهَه في بعض الذوات قد انقرضوا في عصر التابعين فلم يبق مَنْ تلوح له ملامحُ ذات رسول الله في بعض الذين يشبهونه؛ لأن الشبه يحصل من مجموع صفاتٍ لا يتفطَّن لها إلا مَنْ يعرف المشبَّهَ به الموصوفَ بها. وقد صح عن رسول الله ﷺ أنه قال: إن إبراهيم الخليل عليه السلام هو شبيهُه من الأنبياء المتقدمين.(١)

وأما الذين يشبهون رسولَ الله من أمته فتسعةُ عشر أو عشرون وهم: ابنته فاطمة وابنه إبراهيم وجعفر بن أبي طالب -وقال له رسول الله: «أشبهت خَلْقِي وخُلُقي»(٢)-، وأبو سفيان بن الحارث بن عبدالمطلب أخو رسول الله من الرضاعة، وعثمان بن عفان، وقثم بن العباس، والحسن بن علي يشبه رسول الله في نصفه الأعلى، كان أبو بكر يلاطفه وهو صغير يقول له: «بأَبِي شبيهٌ بالنبي، ليس شبيه بعلي»،(٣) والحسين يشبهه في نصفه الأسفل. وعبدالله بن جعفر بن أبي طالب، وعون بن جعفر بن أبي طالب، ومحمد بن عقيل بن أبي طالب، ومسلم بن عقيل بن أبي طالب، وعبدالله ابن الحارث بن نوفل الملقب بَبَّة، ومسلم بن معتب ابن أبي لهب، وعجير بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب، وكابس بن ربيعة، والسائب بن

---

(١) في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال النبي ﷺ: «... ورأيت إبراهيم صلوات الله عليه وأنا أشبه ولده به» البخاري (٣٤٣٧)، ومسلم (١٦٨) (٢٧٢). وروى مسلم في صحيحه عن أبي هريرة، قال رسول الله ﷺ: «... وإذا إبراهيم عليه السلام قائم يصلي أشبه الناس به صاحبكم» يعني نفسه ﷺ. صحيح مسلم (١٧٢) (٢٧٨).

(٢) جزء من حديث طويل في خبر صلح الحديبية. **صحيح البخاري**، «كتاب الصلح»، الحديث٢٦٩٩، ص٤٤١؛ **سنن الترمذي**، «أبواب المناقب عن رسول الله ﷺ»، الحديث٣٧٧٣، ص٨٥٥. قال الترمذي: «وفي الحديث قصة»، ولعله يقصد بذلك ما أشرنا إليه.

(٣) سبق تخريجه.

عبيد، وعبدالله بن عامر بن كريز العبشمي، وعبدالله بن أبي طلحة الخولاني، وكان كف علي بن أبي طالب يشبه بكف رسول الله.

فهؤلاء الذين بلغ بهم استقرائي لِمَنْ ذُكر أنه يُشبه رسولَ الله ﷺ، وأن مشابهتهم إياه متفاوتة، وكلها لا تبلغ تمامَ شبهه. وهذا معنى قول علي ﷺ في حديث صفته: «يقول ناعتُه: لَمْ أر قبله ولا بعده مثلَه»،[1] وعليه يُحمل قولُ البوصيري رحمه الله:

مُنَـــزَّهٌ عَـــنْ شريـــكٍ فِي مَحَاسِـــنِهِ فَجـوْهَرُ الْحُسْـنِ فِيـهِ غَـيْرُ مُنْقَسِـمِ[2]

(١) الزهري: **كتاب الطبقات الكبير**، ج١، ص٣٥٣-٣٥٤؛ البيهقي: **دلائل النبوة**، ج١، ص٢٦٨-٢٦٩. وقائل هذا هو علي بن أبي طالب ﷺ.

(٢) البيتُ هو الثالث والأربعون من البردة. انظر شرحه في: التونسي، محمد الطاهر ابن عاشور (جد المصنف): **شفاء القلب الجريح بشرح بردة المديح**، تحقيق محمد عواد العواد ومراجعة مازن المبارك (دمشق: دار التقوى، ١٤٢٦/٢٠٠٦)، ص١٩٤-١٩٥.

محمد ﷺ رسول الرحمة[١]

قضت الحكمةُ الإلهية أن الواردات اللدنية التي يريد الله إيصالَها إلى الموجودين من خلقه، إنما تَرِد إليهم بالكيفيات والأشكال التي ألفتها مداركُهم ليطيقوا تلقيَها والاستفادةَ منها؛ لأن استفادةَ القابل من المبدأ تتوقف على المناسبة بينهما. لذلك كانت المجرداتُ الملكية تتمثل في الأشكال الجسمانية عندما تظهر للرسل والأنبياء، كما ورد في تمثلهم لإبراهيم وللوط عليهما السلام في صورة الضيف، وتمثل ملك الموت لموسى عليه السلام في صورة رجل، وتمثل الملائكة لداود عليه السلام في صورة الخصمين.

ولذلك لَمَّا أراد الله تعالى إرسالَ روحٍ منه إلى الناس كافة بالشريعة العظيمة العامة المهيمنة على ما سبقها، والقائل في شأنها: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى:٥٢] فطر الحقيقةَ المحمدية نورًا خالصًا من الكدرات، وجعله منتقلاً في الأصلاب الكريمة والأرحام الطاهرة بتدبير إلهي لا يعلمه إلا الذي قدر اصطفاءه في الأزل، إلى أن سَوَّاه بشرًا فأظهره مولوداً مباركاً.[٢]

فكانت تبدو عليه في أطواره كلها دلائلُ المخالفة والارتفاع على معتاد الأطفال ثم الصبيان ثم الفتيان، كما شهدت بذلك الآثارُ الصحيحة المبثوثة في كتب

---

(١) جوهر الإسلام، العدد ٤، السنة ١، ١٣٨٨/١٩٦٨ (ص٤-١٢). وهذه المجلة أنشأها سنة ١٩٦٨ وأشرف عليها الشيخ الحبيب المستاوي (١٩٢٣-١٩٧٥)، ثم خلفه على إدارتها نجله الأستاذ محمد صلاح الدين المستاوي.

(٢) انظر في ذلك مقال «نسب الرسول ﷺ ومناسبته لعليٍّ ذلك المقام» في القسم الثاني من هذا المجموع.

السنة والسيرة البالغ مجموعُها مبلغَ التواتر المعنوي المفيد القطع بنتائج استقرائه، بحيث نحن في غُنية عن جلبها، إذ ليس هو الغرضَ من مقالنا هذا. وإنما أردنا أن نؤسِّسَ له ما نبني عليه جدرَ غرضنا الذي هو ذكرُ انتهائه ﷺ إلى طور بلوغ الأشد؛ فإن وقت انبثاق ذلك النور الذي أُودعت(1) فيه نفسُه الزكية إذ أوحى إليه الروح العظيم من أمر الله، كما أفصح عنه قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ﴾ [الشورى:٧]، وقوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء:١٠٧].

فلا جرم أن ذلك الروحَ الذي أُوحيَ إليه هو روح الرحمة للعالمين. إن لله تعالى الصفةَ الكبرى، وهي صفة الرحمة بخلقه، فلله إرادةُ الرحمة بخلقه، كما قال: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٦٦﴾﴾ [الإسراء:٦٦]. والرحمة اسم لانفعال نفساني يحصل لمن يعلم حاجة مخلوق ذي إدراك على الإسعاف بما ينفعه أو إلى إزالة ما يضره فينشأ عن ذلك الانفعال أثر، وهو إرادةُ صاحبه إيقاع ذلك الإسعاف أو تلك الإزالة بقدر الإمكان مع الحذر من إفضاء ذلك الإسعاف إلى حاجة أشد من التي رحم لأجلها.

والرحمة إذا وُصف بها اللهُ تعالى فإنما تُحمَل على أثر ذلك الانفعال؛ لاستحالة الانفعالات على الله تعالى، ولضيق اللغة عن الوفاء بصفات الله بالكنه. وقد دلنا على سعة تلك الصفة -أي سعة متعلقاتها بأن وصف نفسه العلية بوصفين مشتقين من مادتها جامعًا بينهما- قولُه تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٣﴾﴾ [الفاتحة:٣].(2) وقد تعلقت

---

(١) سقطت تاء التأنيث في الأصل.

(٢) قال المصنف عند تفسير هذه الآية: «وإجراء هذين الوصفين العليين على اسم الجلالة بعد وصفه بأنه رب العالمين لمناسبة ظاهرة للبليغ؛ لأنه بعد أن وصف بما هو مقتضى استحقاقه الحمد من كونه رب العالمين، أي: مدبر شؤونهم ومبلغهم إلى كمالهم في الوجودين الجثماني والروحاني، ناسب أن يُتبَع ذلك بوصفه بالرحمان أي الذي الرحمة له وصف ذاتي تصدر عنه آثاره بعموم واطراد على ما تقدم. فلما كان ربًّا للعالمين وكان المربوبون ضعفاء، كان احتياجهم للرحمة واضحًا وكان ترقبهم إياها من الموصوف بها بالذات ناجحًا. فإن قلت: إن الربوبية تقتضي الرحمة؛ لأنها إبلاغُ الشيء إلى كماله شيئًا فشيئًا، وذلك يجمع النعم كلها، فلماذا احتيج إلى ذكر كونه رحمانًا؟ قلتُ: لأن الرحمة =

رحمته بهم تعلقين:

١- تعلقًا مودَعًا في أصل التكوين، إذ جعل خلقهم على نظام ملائم لتكوينهم وبقاء أنواعهم واقتدارهم على دفع المهلكات والغوائل على حسب مقدار ما يقتضيه كلُّ نوع لحفظه من أضداده المخالطة له غالباً. وهذه رحمةٌ مُودَعةٌ في أصل تكوين عالمهم ومظاهره الطبيعية، وفيما أوجده حولهم من القوى الطبيعية والموجودات الحيوانية والنباتية والمعدنية، وفي تكوينهم وسط ذلك تكوينًا يمكنهم من الانتفاع بآثار هذه الرحمة بما ألهمهم وأودع فيهم من الإرادة عند دعاء ضروراتهم وحاجاتهم. وهذه الرحمة هي المسماة أيضًا باللطف المشار إليها بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَطِيفُۢ بِعِبَادِهِۦ﴾ [الشورى:١٩]، وبقوله تعالى: ﴿مَتَٰعًا لَّكُمۡ وَلِأَنۡعَٰمِكُمۡ ٣٣﴾ [النازعات:٣٣].

ومظهر هذا التعلُّق من الرحمة يبدو على الإنسان وعلى العجماوات بقانون وناموس متحد الماهية، وإن كانت ماهيتُه متفاوتةً في القوة بحسب تفاوت أصناف الحيوان في سعة الإلهام وتفاوت أفراد الصنف الواحد في أطوار نمائه الذاتي التابع للسن. وقد أفاض الله تلك القوى على مخلوقاته مقارِنةً لفيض وجودهم ونمائهم، ولم يبلغها إلى مخلوقاته تدريجًا في العصور. فإذا كان تدريج في آثاره، فذلك من اختلاف الحاجات إلى استعمال تلك القوى.

= تتضمن أن ذلك الإبلاغ إلى الكمال لم يكن على وجه الإعنات، بل كان برعاية ما يناسب كل نوع وفرد ويلائم طوقه واستعداده، فكانت الربوبية نعمة، والنعمة قد تحصل بضرب من الشدة والأذى، فأتبع ذلك بوصفه بالرحمن تنبيهًا على أن تلك النعم الجليلة وصلت إلينا بطريق الرفق واليسر ونفي الحرج، حتى في أحكام التكاليف والمناهي والزواجر فإنها مرفوقة باليسر بقدر ما لا يبطل المقصود منها. فمعظم تدبيره تعالى بنا هو رحمات ظاهرة، كالتمكين من الأرض وتيسير منافعها. ومنه ما رحمته بمراعاة اليسر بقدر الإمكان، مثل التكاليف الراجعة إلى منافعنا، كالطهارة وبث مكارم الأخلاق. ومنها ما منفعته للجمهور، فتتبعها رحمات الجميع؛ لأن في رحمة الجمهور رحمة بالقية في انتظام الأحوال كالزكاة.» ابن عاشور: **تفسير التحرير والتنوير**، ج١، ص١٧٣.

٢- وتعلقًا ثانيًا خارجًا عن حدود التعلق الأول، وهو رحمتُهم بحفظ نظامهم الاجتماعي من أن يدخل عليه ما يفضي إلى اختلاله واضطرابه، بحيث يتسرب الانخرام إلى النوع تسربًا خفيًّا لا يُستشعر معه وجوبُ مدافعته. وذلك في أعمالهم التي أوكل التصرفَ فيها وتصريفها إلى كسبهم وقدرتهم، ووضع لهم منبع تصريفها، وهي العقول وسلامة أسباب الأعمال وآلاتها العقلية والجسمانية.

ولم يترك الله تعالى رحمتَه بهم في إقامة تدبير شؤونهم على نظام معصوم من الفساد والاضطراب، فأراد أن يوجِّه إليهم الإرشادَ فيما لا تصل مداركُهم إلى إدراك معموله أصلاً (مثل دقائق المصالح والمفاسد بالنسبة إلى البشر وكثير من الأشياء بالنسبة إلى العجماوات)، أو لا تبلغ مدى ما يفضي إليه من صلاح يلوح في صور مكروهة أو فساد يلوح في صورة محبوبة (وهذا بالنسبة إلى البشر خاصة)، قال تعالى: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۚ﴾ [البقرة:٢١٦]، وما فيه كمال أحوالهم من مجتمعهم وتزكية نفوسهم تقريبًا لهم بالملأ الأعلى. وعظيمُ مظهر هذه الرحمة بادٍ في أحوال الإنسان، وما ينال العجماواتِ منه فإنما هو بواسطة الإنسان.

وكانت إفاضةُ هذه الرحمة على الناس إفاضةً متدرجة بحسب ما اقتضته حكمة الله تعالى من رعي أحوالهم وقابليتهم الصلاح، فساق إليهم الهدى على ألسنة الرسل تأصيلاً وتفريعاً في أطوار عديدة من تاريخ البشرية والحضارة إلى أن بلغت حكمةُ التدبير الإلَهي بهم طورَ الكمال، هنالك أفاض عليهم الرحمة الكاملة قال تعالى: ﴿فَقَدۡ جَآءَكُم بَيِّنَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٞۚ﴾ [الأنعام:١٥٧].

فبنا أن نتعرف كيف وصلت هذه الرحمةُ الكاملة العامة بأنواعها ومظاهرها إلى الإنسان -سلطان هذا العالَم(١)- وكيف أبلغها الله إليهم ودلَّهم على أنه ساقها

(١) جرت عادة المصنف في وصف الإنسان على استخدام عبارات مثل «المهيمن على العالَم»، و«سلطان العالَم»، وذلك للإشارة إلى المقام العالي والمكانة الخاصة اللذين يتميز بهما الإنسان من بين سائر =

إليهم من عوالمه اللدنية. لنتبين غرضنا من مقالنا نجد أعظم ما يبين لنا ذلك قولَه تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾ [الأنبياء:١٠٧]، فنرى أن ما سبق من الشرائع رسالةَ محمد ﷺ كان هديًا ونورًا، وذلك فيه رحمة. إلا أن الله ادخر وصفَ محمد ﷺ بالرحمة وبعمومها العالمين لمغزى دقيق، حيث لم تبلغ الرحمةُ من قبله الغايةَ التي أراد الله تأخيرها. فنعلم أن المراد أن رسالته امتازت بكمال الرحمة وأنه منح صفة الرحيم فبلغ كمالَ الرحمة البشرية، وذلك الكمال بوفرة الرحمة إلى الحد الأقصى المناسب الدال عليه التنكير في رحمة، وهو تنكير التعظيم بقرينة تخصيصه بالرسالة المحمدية أو لعمومها العالمين، كما دل عليه تعريفُ الاستغراق في العالمين فيستغرق كلَّ العالمين على اختلاف الاحتمال في معنى العالمين في هذه الآية كما سيأتي.

والاستثناء في قوله: «إلا رحمة» من عموم أحوال محمد ﷺ، فرحمة حال من ضمير المخاطب فهو وصفٌ له. وكون الوصف بصيغة المصدر يفيد من المبالغة في كون الرحمة حالة متمكنة من خلقه ما يفيده حملُ الاسم على اسم آخر من معنى الاتحاد بين مدلولَيْ ذينك الاسمين، والمقصود أن إرساله مقارنٌ لشدة الرحمة وعمومها. ويدل لهذا المعنى قول النبي ﷺ: «إنما أنا رحمة مهداة»؛[1] أي مهداة من

= المخلوقات بوصفه المخلوق الذي كرمه الله تعالى بأن سخر له الأرض وحمله أمانة التكليف والخلافة فيها.

(١) رواه أبو الفضل محمد بن طاهر المقدسي في كتاب «ذخيرة الحفاظ»، وقال رواه مالك بن سعير عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة ولم يذكر له علامة الضعف. - المصنف. المقدسي، محمد بن طاهر: ذخيرة الحفاظ **المخرج على الحروف والألفاظ**، تحقيق عبدالرحمن بن عبدالجبار الفريوائي (الرياض: دار السلف، ١٤١٦/ ١٩٩٦)، الحديث٢٠٦٦، ج٢، ص٩٩٢. ورواه الحاكم بلفظ: «يا أيها الناس، إنما أنا رحمة مهداة»، ثم قال: «هذا حديث صحيح على شرطهما، فقد احتجا جميعًا بمالك بن سعير، والتفرد من الثقة مقبول.» الحاكم النيسابوري، أبو عبدالله محمد بن عبدالله: **المستدرك على الصحيحين**، طبعة متضمنة لانتقادات الذهبي وبعناية أبي عبدالرحمن مقبل بن هادي الوادعي (القاهرة: دار الحرمين للطباعة والنشر، ط١، ١٤١٧/ ١٩٩٧)، «كتاب الإيمان»، الحديث١٠٠، ج١، ص٨٢-٨٣.

الله تعالى إلى الخلق. وهذا الإهداء هو سر معنى الإرسال في قوله تعالى: ﴿أَرْسَلْنَاكَ﴾، فافهم دقة سره. ومن مكمِّلات كون شريعته رحمة كاملة أن الله قدر أن تكون صفةُ المرسل بتلك الشريعة هي صفة الرحمة أيضاً.

وإذ قد كان أصلُ غرضنا الكلامَ على صفة رسول الله ﷺ بوصف الرحمة، فلنتبين مظهر تلك الرحمة في مقامين: مقام تخلق نفسه الزكية بخلق الرحمة ومقام إحاطة الرحمة بتصاريف شريعة كلها.

١ - **فالمقام الأول** عماده قوله تعالى في صفة النبي ﷺ: ﴿بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٨﴾﴾ [التوبة:١٢٨]، وقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء:١٠٧]. وقال أبو بكر محمد بن طاهر:[(١)] «زين الله محمداً ﷺ بزينة الرحمة، فكان كونُه رحمة، وجميع شمائله وصفاته رحمة على الخلق»؛[(٢)] أي أن محمدًا ﷺ فُطِر على خلق الرحمة في سائر أحوال معاملته للأمة لتكون مناسبة بين روحه الزكية وبين ما يلقى إليها من وحي الشريعة التي هي رحمة، حتى يكون تلقيه الشريعةَ عن انشراح وطمأنينة قلب؛ لأنه يجد ما يلقى إليه ملائمًا رغبتَه وخلقه.

ولذلك خص الله محمدًا ﷺ بوصف الرحيم، ولم يوصف به أحدٌ من أنبيائه ورسله، إذ قال تعالى: ﴿بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٨﴾﴾ [التوبة:١٢٨]، وقال: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾ [آل عمران:١٥٩]، أي: برحمة خلقك الله عليها لنت لهم، فمظهر رحمته الذاتية في معاملاته الناس في سائر أحوال المعاملة. فقد قالت عائشة رضي الله عنها: «ما انتقم رسول الله لنفسه»، وقالت: «ما خير رسول الله ﷺ بين أمرين إلا

(١) هو أبو بكر محمد بن أحمد بن طاهر القيسي الأندلسي الإشبيلي، من علماء أواخر القرن الخامس، أخذ عن أبيه وعن أبي الغساني، وأجاز له أبو الوليد الباجي. وقوله هذا مرويٌّ في الشفاء لعياض. - المصنف.

(٢) اليحصبي: الشفاء، ص١٤.

اختار أيسرَهُما ما لم يكن إثماً».[١]

وشواهدُ ذلك في سائر تصرفاته ﷺ، ومن ذلك أنه لمَّا شُج وجهُه الشريف يومَ أحد شقَّ ذلك على أصحابه فقالوا لو دعوت عليهم فقال: «إنِّي لم أُبعث لَعَّانًا، وإنما بُعثت رحمة»،[٢] وما في الحديث الصحيح في غزوة ذات الرقاع أن رسول الله ﷺ كان نائمًا في القائلة تحت شجرة وسيفه معلق بها، فانتبه فوجد أعرابيًّا مشركًا اسمه غورث بن الحارث قائمًا عند رأسه والسيف مصلت في يده، فقال لرسول الله ﷺ: مَنْ يمنعك مني؟ فقال: الله، فسقط السيفُ من يد الأعرابي، فأخذه رسول الله ﷺ وقال للأعرابي: «من يمنعك مني؟» فقال: كن خير آخذ، فتركه وعفا عنه.[٣]

وقد ثبت بمتواتر الأخبار رحمةُ رسول الله ﷺ وحلمُه في وقائع جمة مروية في كتب الصحيح والسيرة برواية جمع من الصحابة، مثل عمر وعلي وعائشة وأنس بن مالك وزيد بن أرقم وجابر بن عبدالله وعبدالله بن سلام وعبدالله بن عمرو بن العاص وأُنيس الغفاري وهند بن أبي هالة وجرير بن عبدالله البجلي وأبي سعيد

(١) رواه في الموطأ. - المصنف. هذان جزءان من حديث واحد في الموطأ برواية أبي مصعب الزهري وابن القاسم وسويد بن سعيد، ولفظه: «ما خُيِّر رسول الله ﷺ بين أمرين بين أمرين إلا أخذ (وفي رواية: أحب) أيسرهما ما لم يكن إثمًا، فإن كان إثْمًا كان أبعدَ الناس منه. وما انتقم رسول الله ﷺ لنفسه، إلا أن تُنتهَكَ حُرمةُ الله عز وجل (وفي رواية: حرمةٌ هي لله) فينتقم لله بها». **الموطأ برواياته الثمانية**، «كتاب حسن الخلق»، الحديث١٧٨٢، ج٤، ص٢٩٠. وانظره كذلك في: الجوهري، أبو القاسم عبدالرحمن بن عبدالله بن محمد: **مسند الموطأ**، تحقيق لطفي بن محمد الصغير وطه بن علي بوسريح (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٧)، الحديث١٦٧، ص١٦٤-١٦٥. وقد خرجه البخاري بلفظ مختلف قليلاً، **صحيح البخاري**، «كتاب المناقب»، الحديث٣٥٦٠، ص٥٩٧؛ «كتاب الحدود»، الحديث٦٧٨٦، ص١١٧٠.

(٢) رواه مسلم. - المصنف. **صحيح مسلم**، «كتاب البر والصلة والآداب»، الحديث٢٥٩٩، ص١٠٠٤.

(٣) انظر تفاصيل هذه القصة في الحاكم النيسابوري: **المستدرك**، «كتاب المغازي والسرايا»، الحديث ٤٣٨١، ج٣، ص٣٤. قال الحاكم: «هذا حديثٌ حسن على شرط الشيخين، ولم يخرجاه.»

الخدري وزيد بن سعنة.[١] وأعظم مظهر لرحمته ﷺ قوله: «لكل نبي دعوة مستجابة، وقد اختبأتُ دعوتي شفاعةً لأمتي يوم القيامة».[٢] ولذلك خصه الله بالشفاعة في الخلق في عرصات القيامة تلك الشفاعة التي لم يقدم عليها من سئلها من المرسلين عليهم الصلاة والسلام، كما ورد في حديث الشفاعة الصحيح.[٣]

[٢- **المقام الثاني:**] والآن وقد أتينا بلمحة دالة على مظهر الرحمة بما هي خلق النبي ﷺ، فنحن نبين إلى جانب ذلك مظهرَ الرحمة في المقام الثاني. وهو مقام التشريع الذي جاء به النبي ﷺ، أي ما فيه من مقوماتِ الرحمة العامة، فنعود إلى قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾ [الأنبياء:١٠٧].

فنجد قوله: «للعالمين» متعلِّقًا بقوله: «رحمة» لا محالة، وأن كلمة العالمين جمع يشمل كلَّ ما يصدق عليه اسم العالم بسبب ما دلت عليه لامُ التعريف من الاستغراق، أي عموم جميع الأنواع التي يصدق عليها اسم العالم، وأن إبراز ذلك الاسم المعرَّف باللام في صيغة الجمع قرينةٌ على أن التعريف باللام تعريفُ استغراق، وأن المراد هو العالَم بمعنى النوع من أنواع المخلوقات أو من أنواع

---

(١) كان زيد بن سعنة -ويقال سعية- أحد أحبار اليهود، ومن أكثرهم مالاً. أسلم وحسن إسلامه، وشهد مع النبي ﷺ مشاهد كثيرة. توفي في غزوة تبوك مقبلاً إلى المدينة.

(٢) بقريب من هذا اللفظ أخرجه الإمام أحمد عن أبي هريرة قال: قال النبي ﷺ: «لكل نبي دعوة مستجابة، وإني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة». **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، الحديث٧٧٠٠،ج٣، ص١٢٧. وله عدة روايات مختلفة الألفاظ عند غيره. انظر مثلاً: **صحيح البخاري**، «كتاب الدعوات»، الحديث٦٣٠٤، ص١٠٩٦؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان»، الحديث١٩٩، ص٩٩.

(٣) وهو قوله عليه السلام: «أُعْطِيتُ خمسًا لم يعطهن أحدٌ قبلي: نُصرت بالرعب مسيرة شهر، وجُعِلَتْ لِيَ الأرضُ مسجدًا وطهورًا، وأُحِلت لِيَ الغنائم، وأُعطيتُ الشفاعةَ، وكان النبيُّ يُبعثُ إلى قومه خاصة وبُعِثْتُ إلى الناس عامة». «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي». **صحيح البخاري**، «كتاب التيمم»، الحديث٣٣٥، ص٥٨؛ «كتاب المساجد»، الحديث٤٣٨، ص٧٦؛ **صحيح مسلم**، «كتاب المساجد ومواضع الصلاة»، الحديث٥٢١، ص١٩٤.

وأصناف ذوي العلم، بناءً على احتمالين في المراد من قوله تعالى «العالمين» ناشئين عن إطلاق اسم العالم مفردًا، مرةً على الكل المجموعي الذي يُعلم به الله تعالى، أي على جميع المخلوقات الدالة على وجود خالقها، ومرةً يُطلق على صنف من أصناف أولي العلم، أي المخلوقات أولِي العلم كالبشر والملائكة.

وبذلك كانت صيغةُ جمع العالمين محتمِلَةً لأَنْ يُرادَ بها جميعُ أصناف أولي العلم، وأن يُرادَ بها جميعُ أصناف الموجودات. فعلى الاحتمال الأول، يختص لفظُ العالمين بالبشر المخاطَبين بالشريعة، فيكون الجمعُ فيه لتأكيد العموم. وعلى الاحتمال الثاني، لقصد أن يعم لفظُ العالمين سائرَ الموجودات، فيكون عمومًا على عموم.

فأما شُمولُه البشرَ فلأنهم المخاطَبُون بالشريعة، وأما شُموله العجماواتِ فلأن البشرَ مخاطَبون بالشريعة بالرحمة بهن، فكانت الشريعةُ رحمةً لهن. ويخرج ما عدا البشر والحيوان، إذ لا تُتصور فيه الرحمة، فيكون خروجُ بقية الأجناس تخصيصًا للعموم بدليل العقل.

وإذ قد تبين هذا، فمِمَّا لا شكَّ فيه أن الشرائعَ الإلهية التي قبل الإسلام مملوءةٌ رحمة، إلا أن الرحمة التي فيها غيرُ عامة، إما بسبب عدم تعلُّقِ بعضها بجميع أحوال المكلَّفين، مثل الحنيفية -شريعة إبراهيم عليه السلام- فهي شريعةُ رحمة خاصة بحالة النفس وليس فيها تشريع للأحوال العامة، وشريعة عيسى عليه السلام قريبة من ذلك على شدة في بعض أحكامها.

وإما لأنها قد تشتمل في غير القليل من أحكامها على شدة اقتضتها حكمةُ الله تعالى في سياسة الأمم المشروعة لها، مثل شريعة التوراة فإنها شريعة واسعة تتعلق بأكثر أحوال الأفراد والجماعات، وهي رحمة، كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ تَمَامًا عَلَى ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ ﴿١٥٤﴾﴾ [الأنعام:١٥٤]؛ فإن كثيرًا من عقوبات أمتها جعلت في فرض أعمال شاقة على الأمة بتكليفها بفروض مستمرة، قال تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ

﴿أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ [النساء:١٦٠]، وقال: ﴿فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ﴾ [البقرة:٥٤]، وقال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ ﴿١٦٣﴾﴾ [الأعراف:١٦٣]، وقال: ﴿فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [المائدة:٢٦]، وقال: ﴿ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ﴾ [الأنعام:١٤٦]، وقال رسول الله ﷺ في قصة البقرة: «لو ذبحوا أيَّ بقرة أرادوا لأجزأتهم، ولكن شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم».(١)

لا جرم أن الله اختص الشريعةَ الإسلامية بوصف الرحمة العامة، وقد أشار إلى ذلك قولُه تعالى خطابًا لموسى عليه السلام: ﴿وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلَّذِينَ هُم بِـَٔايَٰتِنَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٥٦﴾ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُواْ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾﴾ [الأعراف:١٥٦-١٥٧].

ففي قوله: «وسعت كل شيء»، إشارةٌ إلى أن الكلام على رحمة عامة، وفي قوله «الذين يتبعون الرسول النبي الأمي» تصريحٌ بأنها من خصوصيات الأمة الإسلامية. وكذلك قوله: ﴿فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُواْ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾﴾ [الأعراف:١٥٧]، تكملةٌ لذلك.

---

(١) أخرجه سعيد بن منصور بسند صحيح عن ابن عباس رضي الله عنهما. - المصنف. لم أجده بهذا اللفظ عند ابن منصور، فقد خرجه كما يأتي: «لو أن بني إسرائيل أخذوا أدنى بقرة فذبحوها، أجزأت عنهم، ولكنهم شددوا، ولولا أنهم قالوا: إنا إن شاء الله لمهتدون، ما وجدوها.» الخراساني، سعيد بن منصور بن شعبة: **كتاب السنن أو سنن سعيد بن منصور**، تحقيق سعد بن عبدالله بن عبدالعزيز آل حُمَيِّد (الرياض: دار الصميعي، ١٤١٤/ ١٩٩٣)، الحديث١٩٣، ج١، ص٥٦٥. وقد أخرج الطبري عدة رواياتٍ في المعنى نفسه، بعضُها مرفوع وبعضها موقوف، بما في ذلك رواية ابن عباس مع اختلاف يسير في اللفظ. الطبري: **جامع البيان**، ، ج٢، ص٩٨-١٠٠.

فالفرقُ بين شريعة الإسلام وبين غيرها من الشرائع أن الرحمة ملازمةٌ بها للناس في سائر أحوالهم، وأنها حاصلةٌ بها لسائر الخلق لا لأمة خاصة. وحكمةُ تميز شريعة الإسلام بهذه الخصيصة أن حالةَ النفوس البشرية بعد ما مر عليها من الأطوار والعصور قد تهيأت لأن تُساس بالرحمة، وأن تدفع عنها المشقةُ، إلا بمقادير ضرورية لا تُقام المصلحةُ بدونها، وكلُّ ذلك رحمةٌ من الله تعالى بعباده في إقامتهم على مصالحهم.

فما في الشرائع الماضية من امتزاج الرحمة بالشدة، وما في شريعة الإسلام من تمحض الرحمة لم يجر في زمن من الأزمان إلا على مقتضى الحكمة. ولكن الله أسعد هذه الشريعةَ وصاحبَها وأمتها بمصادفتها للزمن الذي اقتضت حكمةُ الله في مراعاة تقويم البشر أن يكون التشريعُ لهم تشريعَ رحمةٍ إلى انقضاء العالم. وتلك مناسباتٌ مقدرة في الأزل، يظهر فيها ازدلاب[1] المقامات وتفاوت الكرامات.

من الأصول القطعية في الإسلام أن شريعةَ الإسلام أُقيمت على دعائم الرحمة والرفق واليسر، قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج:٧٨]، وقال: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة:١٨٥]، وقال: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾﴾ [النساء:٢٩]، وقال: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٤﴾﴾ [النور:١٤]. وقال النبي ﷺ: «بعثت بالحنيفية السمحة».[2]

---

(١) لم يتضح لي وجهُ الدلالة في استخدام هذا اللفظ. هذا وقد قال ابن منظور في فعل زلب ما لعله يساعد على فهم المراد من هذا اللفظ قال: «رأيتُ في أصل من أصول الصحاح، مقروءٍ على الشيخ أبي محمد بن بري رحمه الله: زَلِب الصبيُّ بأمه، يَزْلَب زلبًا: لزمها ولم يفارقها (عن الجُرْشي). الليث: ازدلب في معنى استلب، قال: وهي لغة رديَّة.» ابن منظور: **لسان العرب**، ج١، ص٤٥٢.

(٢) جزء من حديث طويل عن أبي أمامة قال: «خرج رسول الله ﷺ من بيت عثمان بن مظعون فوقف على الباب فقال: «ما لك يا كحيلة متبذلة؟ أليس عثمان شاهداً؟» قالت: بلى، وما اضطجع على فراش منذ كذا وكذا، ويصوم النهار فلا يفطر. فقال: «مريه أن يأتيني»، فلما جاء قالت له، فانطلق إليه فوجده في المسجد، فجلس إليه فأعرض عنه، فبكى، ثم قال: قد علمت أنه قد بلغك عني =

إن رحمة الشريعة تظهر في تبليغها وفي تنفيذها، فالأول قد جاء منجَّمًا، والثاني قد جاء مدرجاً. وإليك شاهدًا على الأول، قالت عائشة رضي الله عنها: «إنما نزل أولَ ما نزل من القرآن سورةٌ من المفصل فيها ذكرُ الجنة والنار، حتى إذا ثاب الناسُ إلى الإسلام نزل الحلال والحرام. ولو نزل أولَ شيء: لا تشربوا الخمر، لقالوا: لا ندع الخمر أبدًا، لقد نزل بمكة على محمد ﷺ وإني لجارية ألعب: ﴿ بَلِ ٱلسَّاعَةُ مَوۡعِدُهُمۡ وَٱلسَّاعَةُ أَدۡهَىٰ وَأَمَرُّ ﴿٤٦﴾ ﴾ [القمر:٤٦]، وما نزلت سورةُ البقرة والنساء إلا وأنا عنده».[1] و[إليك] شاهدًا على الثاني: التدرج في تحريم الخمر، فأول ما بدئ بذمِّ ما فيها من إثم في آية: ﴿ وَإِثۡمُهُمَآ أَكۡبَرُ مِن نَّفۡعِهِمَاۗ ﴾ [البقرة:٢١٩]، ثم نزول آية: ﴿ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ ﴾ [النساء:٤٣]، ثم آية تحريم الخمر.[2]

وقد اختصَّتْ شريعةُ الإسلام برحمةٍ كبرى في التشريع، وهي أن من أصولها دعوةَ الأمة إلى النظر في أدلة العقيدة وعلل التشريع كل على حسب استعداده، وتدريب الأمة على ذلك. ولذلك لمَّا سأل سائلٌ رسولَ الله ﷺ عن لقطة ضالة الغنم

= أمر! قال: «أنت الذي تصوم النهار وتقوم الليل، لا يقع جنبك على فراش؟» قال عثمان: قد فعلت ذلك ألتمس الخير! فقال النبي ﷺ: «لعينك حظ ولجسدك حظ [ولزوجك حظ]، فصُمْ وأَفْطِرْ، ونَمْ وقُمْ، وائتِ زوجك. فإني أنا أصوم وأفطر، وأنام وأصلي، وآتي النساء، فمن أخذ بسنتي فقد اهتدى، ومن تركها ضل، وإن لكل عمل شرة، ولكل شرة فترة فإذا كانت الفترة إلى الغفلة فهي الهلكة وإذا كانت الفترة إلى الفريضة فلا يضر صاحبها شيئًا، فخُذْ من العمل ما تطيق، فإني إنما بعثت بالحنيفية السمحة، فلا تثقل عليك عبادةُ ربك لا تدري ما طول عمرك؟»». الهيثمي، نورالدين علي بن أبي بكر: **بغية الرائد في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، تحقيق عبدالله محمد الدرويش (بيروت: دار الفكر، ١٤١٤/ ١٩٩٤)، «كتاب الصلاة»، الحديث٣٥٦٩،ج٢، ص٥٣٤. وللحديث رواياتٌ مختلفة اختلافًا يسيرًا، لعل أشهرها قوله ﷺ: «إن أحبَّ الدين إلى الله الحنيفيةُ السمحة». المرجع نفسه، «كتاب الإيمان»، الحديث٢٠٥، ج١، ص٢٢٥.

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب فضائل القرآن»، الحديث٤٩٩٣، ص٨٩٥-٨٩٦.

(٢) وهو قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾ ﴾ [المائدة:٩٠-٩١].

قال له: «هي لك أو لأخيك أو للذئب»، فسأله السائل عن ضالة الإبل، فغضب رسول الله ﷺ من سؤاله وقال له: «مالك ولها؟ معها سقاؤها وحذاؤها وتشرب الماء، وترعى الشجر، حتى يأتيها ربُّها»،(١) فما كان غضبُه ﷺ إلا لأن دليلَ عدم التقاطها قائمٌ وعلته بينة.

وكان من أصول الشريعة في تشريع الأحكام مشروعيةُ الاجتهاد لعلماء الشريعة بنصِّ قول النبي ﷺ: «من اجتهد وأصاب فله أجران، ومن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد».(٢)

أما أحكام الشريعة الإسلامية فتنقسم باعتبار أنواع متعلقاتها إلى أحكام:

أ- تتعلق بذات الفرد من الأمة، وهي أحكام العبادات والحدود. وأعظم ما في هذا النوع من الرحمة التوبة قال تعالى: ﴿فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا ﴿١٦﴾﴾ [النساء:١٦].

ب- وأحكام تتعلق بأحوال الأفراد بعضهم مع بعض من حيث إنهم أفراد، وتلك أحكامُ المعاملات بإباحة التجارات والترغيب فيها، وأنواع التعاقد، والجنايات بدفع القسوة عن المظلوم، وفي آداب المعاشرة، وفيه قوله ﷺ: «الراحمون يرحمهم الرحمن، ارحموا مَنْ في الأرض يرحمكم من في السماء».(٣) وهذا النوع من

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ عبدالرزاق عن زيد بن خالد الجهني. الصنعاني: **المصنف**، «كتاب اللقطة»، الحديثان ١٨٦٠١-١٨٦٠٢، ج١٠، ص١٢٩-١٣٠؛ **سنن الترمذي**، «كتاب الأحكام»، الحديث ١٣٧٣، ص٣٥٣؛ قال الترمذي: «حديث زيد بن خالد حديثٌ حسن صحيح.»

(٢) لم أجده بهذا اللفظ على كثرة تداوله على الألسنة، وإنما وجدت: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر». **صحيح البخاري**، «كتاب الاعتصام بالكتاب والسنَّة»، الحديث ٧٣٥٢، ص١٢٦٤؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الأقضية»، الحديث ١٧١٦، ص٦٨١؛ **سنن الترمذي**، «كتاب الأحكام»، الحديث ١٣٢٦، ص٣٤٣.

(٣) وتمامه عن عبدالله بن عمرو: «الرَّحِمُ شِجْنَةٌ من الرحمن، فمن وصلها وصله الله، ومن قطعها قطعه الله». **سنن الترمذي**، «كتاب البر والصلة»، الحديث ١٩٢٤، ص٤٧٢. قال الترمذي: «هذا حديثٌ حسن صحيح.»

الأحكام يندرج تحت قاعدة العدل والإحسان في قوله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ ﴾ [النحل:٩٠].

جـ- وإلى أحكام تتعلق بالمجتمع الإسلامي بقطع النظر عن الأفراد، وهذه تحت قواعد الأخوة والمواساة وسياسة الأمة.

وهي في جميع هذه الأنواع مثالُ الرحمة، بحيث لا تسلك مسلكَ الشدة إلا لضرورةِ دفع الأضرار عن أن تتخلل جامعةَ الأمة من أفرادها أو من كيانها الاجتماعي. فمن أحوال التشريع قاعدة «لا ضرر ولا ضرار»، و[قاعدة] «إذا اجتمع ضرران ينفى الأكبر بالأصغر»، وذلك رحمة بالجمهور، قال تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [البقرة:١٧٩]. ومن أصول التشريع قاعدة «المشقة تجلب التيسير.»

د- وإلى أحكام تتعلق بالمجتمع البشري كله وتلك أحكام الدعوة إلى الإسلام والجهاد والعهد والصلح والجزية والعفو عن الأسرى أو الفداء. ومن أكبر أصولها أصل جلب المصالح ودرء المفاسد في ضروريات الأمة وحاجياتها وتحسيناتها.

هـ- وأحكام تتعلق بالمخلوقات المحتاجة إلى الرحمة من الحيوان، فالمؤذي منها يُزال وغير المؤذي يجوز الانتفاعُ بالمقدار المنتفع به منه، ولا يجوز ما دون ذلك. ولذلك كُرِه الصيدُ للهو، وحرم تعذيب الحيوان لغير أكله، وعُدَّ سباقُ الخيل رخصةً مستثناة من قاعدة تحريم التعذيب. وفي الحديث: «إن الله كتب الإحسانَ على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القِتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليُحِدَّ أحدُكم شفرتَه، ولْيُرِحْ ذبيحته».(١)

---

(١) القِتلة والذِّبْحة، بكسر أوله، هيئة القتل وهيئة الذَّبْح. - المصنف. **صحيح مسلم**، «كتاب الصيد»، الحديث١٩٥٥، ص٧٧٧-٧٧٨؛ **سنن الترمذي**، «كتاب الديات»، الحديث١٤٠٩، ص٣٦١. واللفظ للترمذي.

وجاء الوعيدُ على تعذيب الحيوان والمثلة به، ففي حديث ابن عمرو وابن عباس أن النبي ﷺ نهى أن تُصْبَر بهيمةٌ أو طائر للرمي،[(١)] وزاد ابن عمر أن النبي ﷺ لعن مَنْ يفعل ذلك.[(٢)] وفي حديث الموطأ أن الله غفر لامرأة مومسة؛ لأنها رأت كلبًا يلهث من العطش، فخلعت خُفَّها وأدلته إلى بئر، وسقت الكلب، فغفر الله لها.[(٣)] وفي الحديث الصحيح: «دخلت امرأةٌ النار في هرة حبستها، لا هي أطعمتها، ولا تركتها تأكل من خشاش الأرض».[(٤)]

وتفاصيلُ الأحكام كثيرة، وشواهدُها غزيرة، وليس غرضُنا الآن تفصيلُها؛ لأنه مما يضيق عنه المقال، واللمحة تدل كلَّ ذي بال.

---

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب الذبائح والصيد»، الحديثان٥٥١٣-٥٥١٤، ص٩٨٢.

(٢) المصدر نفسه، الحديث٥٥١٥.

(٣) لم أجده في الموطأ برواياته الثمانية. وربما رآه المصنف في شرح ابن العربي على الموطأ، حيث أورد بدون تخريج الحديث الآتي: «إن بغيًّا من بغايا بني إسرائيل مرت بكلبٍ يأكل الثرى من شدة العطش، فنزعت مُوقَها فسقته من رَكِيَّة، فغفر الله لها». ابن العربي: **المسالك**، ج٦، ص٣٠٢؛ وروى البخاري ومسلم عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «بينما كلبٌ يُطِيفُ بِرَكِيَّةٍ قد كاد يقتله العطش، إذ رأته بَغِيٌّ من بغايا بني إسرائيل، فنزعت مُوقَها، فاستقت له فسقته إياه، فغُفِر لَهَا به». **صحيح البخاري**، «كتاب الأنبياء»، الحديث٣٤٦٧، ص٥٨٤؛ «كتاب بدء الخلق»، الحديث٣٣٢١، ص٥٥١ (بلفظ مختلف عما أثبتناه)؛ **صحيح مسلم**، «كتاب السلام»، الحديث ١٥٥(٢٢٤٥)، ص٨٨٥. وروى مالك في المعنى ذاته حديثًا عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «بَيْنَمَا رَجُلٌ يَمْشِي بِطَرِيقٍ، إِذِ اشْتَدَّ عَلَيْهِ الْعَطَشُ، فَوَجَدَ بِئْراً فَنَزَلَ فِيهَا فَشَرِبَ وَخَرَجَ، فَإِذَا كَلْبٌ يَلْهَثُ يَأْكُلُ الثَّرَى مِنَ الْعَطَشِ، فَقَالَ الرَّجُلُ: لَقَدْ بَلَغَ هَذَا الْكَلْبَ مِنَ الْعَطَشِ مِثْلُ الَّذِي بَلَغَ مِنِّي، فَنَزَلَ الْبِئْرَ فَمَلأَ خُفَّهُ، ثُمَّ أَمْسَكَهُ بِفِيهِ حَتَّى رَقِيَ، فَسَقَى الْكَلْبَ، فَشَكَرَ اللهُ لَهُ فَغَفَرَ لَه». فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ وَإِنَّ لَنَا فِي الْبَهَائِمِ لأَجْراً؟ فَقَالَ: «فِي كُلِّ ذَاتِ كَبِدٍ رَطْبَةٍ أَجْرٌ». **الموطأ برواياته الثمانية**، «كتاب صفة النبي ﷺ»، الحديث١٨٥٤، ج٤، ص٣٥٤.

(٤) بقريب من هذا اللفظ أخرجه مسلم عن أبي هريرة قال، قال رسول الله: «دخلت امرأة النار في هرة ربطتها، فلا هي أطعمتها، ولا هي أرسلتها تأكل من خشاش الأرض، حتى ماتت هَزْلا». **صحيح مسلم**، «كتاب التوبة»، الحديث٢٦١٩، ص١٠٥٧. وقد رواه البخاري وغيره بألفاظ متقاربة في أبواب مختلفة.

إعراض الرسول ﷺ عن الاهتمام بتناول الطعام[(١)]

مِمَّا يمر بمزاوِل السيرة النبوية والمغترم بتقصِّي الآثار المحمدية أن يجدَ في «كتاب الشمائل» للترمذي وغيره صفةَ عيش رسول الله ﷺ في بيته وعيش أزواجه أمهات المؤمنين، ويمر به في كتب الحديث حديثُ عائشة رضي الله عنها: «ما شبع آل محمد من خبز الشعير يومين متتابعين حتى قبض»،[(٢)] وقولها: «نمكث شهرًا ما نستوقد نارًا، إن هو إلا الماء والتمر».[(٣)]

وقد رأيتُ بعضَ المؤمنين يعتوره في هذا المقام هاجسٌ وحيرة فيقول: كيف قتر الله على رسوله الرزق؟ والبعض يقول: إذا كان ذلك لحكمة في سيرة الرسول لعظمة زهده في متاع الدنيا، ولقوة صبره على لأوائها، فلماذا لم يُرزق أزواجُه ما فيه كفايةٌ لهن ولم يكن لهن من المرتبة ما يبلغن به مرتبةَ الرسول فيساوينه فيما هو من دلائل علوّ الهمة في الإعراض عن الدنيا، فيكرب وتضيق نفسه؟

---

(١) **الهداية الإسلامية**، المجلد ٧، الجزء ٩، ربيع الأول ١٣٥٤ (ص٤٥٠-٤٦٣).

(٢) **كنز العمال**، «باب شمائل الأخلاق - زهده ﷺ»، الحديث١٨٦٠٦، ج٧، ص١٨٧. (وذكر أنه أخرجه ابن جرير الطبري). وأخرج البخاري عن عائشة أنها قالت: «ما شبع آل محمد ﷺ، منذ قدم المدينة، من طعام البرِّ ثلاث ليال تباعًا، حتى قبض». **صحيح البخاري**، «كتاب الأطعمة»، الحديث ٥٤١٦، ص٩٦٦؛ «كتاب الرقاق»، الحديث٦٤٥٤، ص١١٢٠. ومثله عند البيهقي: **دلائل النبوة**، ج١، ص٣٤٣. وأخرج الترمذي عن أبي هريرة قال: «ما شبع رسول ﷺ وأهله ثلاثًا تباعًا من خبز البر حتى فارق الدنيا». **سنن الترمذي**، «كتاب الزهد»، الحديث٢٣٥٨، ص٥٦٢؛ اليحصبي: **الشفا**، ص٨٢.

(٣) **سنن الترمذي**، «أبواب صفة القيامة والرقائق والورع»، الحديث٢٤٧١، ص٥٨٦. «إنا كنا آل محمد نمكث شهرًا ما نستوقد نارًا إن هو إلا الماء والتمر». قال الترمذي: «هذا حديث صحيح».

وقد رأيتُ في كلام بعض السلف رحمهم الله ما يوهم تطرقَ مثل هذا الخاطر، كما رُوي عن النعمان بن بشير أنه قال: «ألستم في طعام وشراب ما شئتم؟ لقد رأيتُ نبيَّكم وما يجد من الدَّقَل ما يملأ بطنه».(١)

وعن عبدالرحمن بن عوف أنه أُتِيَ يومًا بصفحة فيها خبزٌ ولحم، فلما وُضعت بين يديه بكى، فقال له بعض أصحابه: ما يبكيك؟ فقال: تُوُفِّي رسول الله ولم يشبع هو وأهلُ بيته من خبز الشعير، فلا أُرانا أُخِّرنا لما هو خير لنا.»(٢)

وعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «ما أشبع من طعام فأشاء أن أبكي إلا بكيت، فقيل لها: لم ذلك؟ قالت: أذكر الحال التي فارق عليها رسول الله ﷺ الدنيا، والله ما شبع من خبز ولحم مرتين في يوم»،(٣) ونحو هذا من الآثار.

فرأيت أن هذا الموضوع مما يتعين تحقيقه في السيرة النبوية، ليكون أهل العلم على بصيرة في هذا الباب، وليزداد المؤمن إيمانًا ولا يرتاب.

الطعام مادة جسدية ولذة حيوانية:

اعلم أن للناس في تناول الطعام ثلاثة أحوال: حالة النهم، وحالة الاعتدل، وحالة الإقلال. وتناول الطعام ليس من المحامد في ذاته، وإنما هو شيء أودعه الله في جبلة الحيوان ليحصل به خلف ما يضيع من القوى بسبب حركة الدماغ وحركة الأعضاء. وقد جعل الله في تناوله التذاذًا؛ لأن فيه زوال ألم الجوع، لطفًا منه تعالى بخلقه حيث أوجد فيهم دواعي ذاتية لتحصيل ما فيه بقاء الهياكل وبقاء النوع،

---

(١) الدقل، بفتح الدال وفتح القاف، نوع رديء من التمر. -المصنف. **سنن الترمذي**، «كتاب الزهد»، الحديث٢٣٧٢، ص٥٦٥.

(٢) البرهان فوري: **كنز العمال**، «كتاب الشمائل - باب شمائل الأخلاق»، الحديث ١٨٦٣٢، ج٧، ص٢٠١. وفيه «هلك» بدل «توفي»، وذكر أنه أخرجه ابن جرير.

(٣) **سنن الترمذي**، «كتاب الزهد»، الحديث٢٣٥٦، ص٥٦٢.

وحكمة منه تعالى حتى لا يحتاج الحيوان إلى أمر ونهي يحملانه على تبادل[١] ما فيه بقاؤه. فمن عرف حكمة الله في ذلك، علم أن الأكل لإقامة قوام الحياة وبقاء الهيكل والنوع، ومن لم يعرف ذلك سعى إليه لما فيه من اللذة أو الخلاص من الألم غير عالم بما في ذلك من المصلحة والحكمة، فحصلت الحكمة على غفلة منه، فهو يسعى لخير عظيم ولا يدري، ولذلك قال الحكيم لبعض الأغمار: أنت تعيش لتأكل، وأنا آكل لأعيش. قال عياض في الشفاء: «لم تزل العرب والحكماء تتمادح بقلة الطعام وتذم كثرته؛ لأن كثرة الأكل دليل على النهم والحرص وغلبة الشهوة، جالب لأدواء الجسد وخثارة النفس، وقلته دليل على القناعة وملك النفس وقمع الشهوة، مسبب للصحة وصفاء الخاطر وحدة الذهن، وفي الحديث: «ما ملأ ابن آدم وعاءً قط شرّاً من بطنه، حَسْبُ ابن آدم آكلات يقمن صلبه، فإن كان لا محالة فثلث لطعامه وثلث لشرابه وثلث لنفسه».[٢]

ثم إن بين الأمم في حال تناول الطعام تفاوتًا بحسب توزع اهتمام الهمم نحو تناول الملاهي واللذات الدنيوية، وما للنفوس من إجمام وإقلاع كما يقول المثل: «كل امرئ يأكل زاده». والعرب كانوا أقلَّ الناس عنايةً بالطعام؛ لأن همتهم كانت منصرفةً إلى الفروسية والنساء والشراب والميسر. وربما كانوا يعدون الأكل من اللذات التي تنبو عنها المروءة، فكانوا يتركون مآكل كثيرة. وربما عيروا بأكل ما يسيل من الفم، كما عيروا قريشًا بأكل السخينة،[٣] حتى بلغ الأمر ببعض أهل المروءة منهم أنه تغدى على حافة غدير ماء فحانت منه التفاتةٌ إلى الغدير فرأى هيئة الآكل في الغدير، فاشمأز من ذلك المرأى وترك الأكل حتى مات جوعاً. وقد قالت

(١) كذا في الأصل، ولعل الأولى أن يقال: تناول.

(٢) عن مقدام بن معدي كرب، قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما ملأ آدميٌّ وعاءً شرًّا من بطن، بحسب ابن آدم أكلات يُقمن صلبه. فإن كان لا محالة فثلث لطعامه وثلث لشرابه وثلث لنفسه». **سنن الترمذي**، «كتاب الزهد»، الحديث ٢٣٨٠، ص٥٦٦.

(٣) طعام رقيق يتخذ من من دقيق. - المصنف.

عائشة في حديثها: «وكان النساء يومئذ خفيفاتٍ لم يثقلهن اللحم، إنما يأكلن العُلْقة[1] من الطعام».[2] ولقد بُعث رسول الله ﷺ ليتمم مكارم الأخلاق، فكان مفطورًا على ما فُطر عليه قومه من قلة الطعام وقلة الاحتفاء به، فلا جرم أن كان في نبوته يزيد اقترابًا من هذا الخلق الجليل، ولقد رُوي عنه أنه كان يعجبه قولُ عنترة:

وَلَقَدْ أَبِيتُ عَلَى الطَّوَى وَأَظَلُّهُ ... كَيْمَا أَنَالَ بِهِ لَذِيذَ المَأْكَلِ[3]

فقال: «ما وُصِفَ لي أعرابِيٌّ فأحببت أن أراه إلا عنترة» لقوله: «ولقد أبيت على الطوى» إلخ.[4] هذا وأراد عنترة بقوله: «لذيذ المأكل» قضاء أوطاره التي تتوجه إليها همته، على طريق المشاكلة.

المدد الروحاني:

إن لرسول الله ﷺ قوتين: قوة ملكية وهي الغالبة عليه، وهي قوة الروح المشبعة بالنبوة المزال منها حظوظ الشيطان، كما أنبأ عنها حديث شق صدره الشريف وإزالة المضغة التي هي حظ الشيطان منه، وقوة بشرية وهي قوة جبلته وفطرته التي فطره الله عليها بشرًا سويًا وهي أضعف قوتيه. وإن شئت فقل: إن القوة الأولى هي القوة المجددة عليه بالنبوة والمتزايدة في مراقي الرفعة، والقوة الثانية هي البقية الباقية من الفطرة التي أذابتها أشعة النبوة فلم تبق منها إلا ما تتوقف سلامة الهيكل الإنساني عليه بحسب الفطرة التي اقتضتها حكمة الله في تركيب المزاج، بقاعدة «لا تبديل لخلق الله»، بحيث لو أنزلت إلى ما دونها لاضمحل منه

(١) ما يُتبَلَّغ به من العيش. - المصنف.

(٢) جزء من رواية عائشة لقصة حديث الإفك ولفظه: «وكان النساء إذ ذاك خفافًا لم يُهبلهن ولم يغشهم اللحم، إنما يأكلن العُلْقة من الطعام.» **صحيح البخاري**، «كتاب المغازي»، الحديث ٤١٤١، ص٧٠٢.

(٣) **ديوان عنترة**، ص٢٤٩ (وفيه «كريم» بدل «لذيذ»).

(٤) الأصفهاني: **الأغاني**، ج٣/ ٨، ص٣٨٦. وفيه جاء في البيت لفظ «كريم» بدل «لذيذ».

الهيكل الإنساني فذهب المقصود من بعثته رسولاً بشيرًا، ليكون إبلاغ مراد الله إلى الخلق بواسطة لها اتصال بعالم البشر المبلغ لهم، واتصال بعالم الملك الذي منه التلقي: ﴿قُل لَّوْ كَانَ فِي ٱلْأَرْضِ مَلَٰٓئِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَلَكًا رَّسُولًا ﴿٩٥﴾﴾ [الإسراء:٩٥]، وقال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ ﴿٩﴾﴾ [الأنعام:٩]. وهذا السر الإلهي قد عبر عنه بعض الحكماء المتألهين بقوله: «استفادة القابل من المبدأ تتوقف على المناسبة بينهما.»

ولكلتا القوتين شعار ومدد، وإمداد كلتا القوتين يكسبها شدة، فكان رسول الله ﷺ لأجل رجحان قوته الملكية على قوته البشرية يمد الله تلك القوة بما يكسبها تزكية وإشعاعًا، وذلك بإفاضة الأنوار القدسية كل آن على الروح المحمدية. وكان رسول الله ﷺ مأمورًا بأن يتطلب إمدادًا من قبل ربه، ويجاهد في تحصيله بقيام الليل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ﴿١﴾ قُمِ ٱلَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٢﴾ نِّصْفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا ﴿٣﴾﴾ [المزمل:١-٣]، وبالصيام ووصاله وبالاستغفار، ففي الحديث: «إني ليغان على قلبي، فأستغفر الله في اليوم سبعين مرة»،[(١)] وبمجاهدة النفس.

وكان لأجل بشريته يتنوال من شؤون الحياة ما هو سبب لاسبقاء الهيكل من لازم الطعام والشراب والنوم، وهو في تناوله ذلك لا يجانب مشايعة التكميل الروحاني، فالطعام يتناول منه قليلاً، ولذلك يكثر الصوم ويواصل الصوم، وقد نهى أصحابه عن مواصلة الصوم فقالوا: إنك تواصل، فقال: «إني لست كهيئتكم، إني أبيت يطعمني ربِّي ويسقيني»،[(٢)] فأعلمنا أن لذاته إمدادًا إلهيًّا في حفظ مزاجها؛

---

(١) عن الأغر المزني أن رسول الله ﷺ قال: «إنه ليغان على قلبي، وإني لأستغفر الله في اليوم مائة مرة». **صحيح مسلم**، «كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار»، الحديث٢٧٠٢، ص١٠٤٠؛ **سُنَنُ أبي دَاوُد**، «كتاب الصلاة»، الحديث١٥١٥، ص٢٤٧.

(٢) جمع المصنف بين ألفاظ حديثين. **صحيح البخاري**، «كتاب الصوم»، الحديثان١٩٦٣-١٩٦٤، ص٣١٥-٣١٦.

لأن المقدار الذي يستمده الرسول لها غير كاف وحده لاستبقائها، وأن الله فطر ذاته على أنها تتغذى غذاءً غير متعارف. وكذلك حال نومه كان كما قال في الحديث الصحيح: «إن عيني تنامان، ولا ينام قلبي».(١)

فالزهد في الحظوظ الدنيوية المحضة هو مقام الرسول ﷺ، ففي الصحيح عن علي ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «ما لي وللدنيا»، وفي ذلك قصة.(٢) وفي الصحيح عن حفصة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت: «كان فراش رسول الله ﷺ مسحًا(٣) نثنيه له ثنيتين فينام عليه، فلما كان ذات ليلة قلت: لو ثنيته بأربع ثنيات لكان أوطأ له فثنيناه بأربع ثنيات فلما أصبح قال: «ما فرشتموني الليلة؟»، قالت: قلنا: هو فراشك إلا أنا ثنيناه أربع ثنيات، قلنا: هو أوطأ لك، قال: «ردوه لحاله الأولى، فإنه منعتني وطأته صلاتي الليلة»،(٤) يعني صلاة آخر الليل النافلة.

---

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب التهجد»، الحديث١١٤٧، ص١٨٣؛ «كتاب صلاة التراويح»، الحديث٢٠١٣، ص٣٢٢-٣٢٣؛ «كتاب المناقب»، الحديث٣٥٦٩، ص٥٩٨؛ **سنن أبي داود**، «كتاب الصلاة»، الحديث١٣٤١، ص٢١٩.

(٢) عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «أتى النبيُّ ﷺ بيتَ فاطمة فلم يدخل عليها، وجاء عليٌّ فذكرت ذلك له، فذكر للنبي ﷺ، قال: «إني رأيت على بابها سترًا موشيًا»، فقال: «ما لي وللدنيا»، فأتاها علي فذكر ذلك لها، فقالت: لِيأمُرْنِي فيه بما شاء، قال: «ترسلي به إلى فلان، أهل بيت بهم حاجة».» **صحيح البخاري**، «كتاب الهبة وفضلها»، الحديث٢٦١٣، ص٤٢٣.

(٣) المِسح، بكسر الميم وسكون السين، كساء غليظ من الشعر. - المصنف.

(٤) قال المناوي في التعليق على هذا الحديث: ««كان فراشه مِسْحًا»، بكسر فسكون، لباس من شعر أو ثوب خشن يعد للفراش من صوف يشبه الكساء أو ثياب سود يلبسها الزهاد والرهبان وبقية الحديث عند مخرجه الترمذي يثنيه ثنيتين فينام عليه فلما كان ذات ليلة قلت لو ثنيته أربع ثنيات لكان أوطأ فثنيناه له بأربع ثنيات فلما أصبح قال: «ما فرشتموه الليلة؟» قلنا: هو فراشك إلا أنا ثنيناه بأربع ثنيات، قلنا هو أوطأ لك. قال: «ردوه لحاله الأول؛ فإنه منعني وطاؤه صلاتي الليلة.» قال ابن العربي: «وكان المصطفى ﷺ يمهد فراشه ويوطئه ولا ينفض مضجعه، كما يفعل الجهال بسنته» اهـ. وأقول: قد جهل هذا الإمام سنته في هذا المقام، فإنه قد جاء من عدة طرق أنه قال عليه الصلاة والسلام: إذا أوى أحدُكم إلى فراشه فلينفضه بداخلة إزاره. (ت -يعني الترمذي- في كتاب الشمائل) النبوية عن حفصة) بنت عمر، رمز المصنف لحسنه وليس بجيد، فقد قال الحافظ =

من أجل هذا لم يكن لرسول الله ﷺ تعلق بلذائذ الحياة الدنيا، ولذلك قال في الحديث الصحيح: «حبب إلي من دنياكم النساء والطيب،[(١)] وجعلت قرة عيني في الصلاة».[(٢)] ولذة النساء ولذة الطيب لذتان تُفضيان إلى كمالات روحانية، فقرب النساء فيه تكميلُ الملكية بتهذيب القوة الحيوانية ليصفوَ ما في النفس من الكدر فتتغلب القوة الملكية؛ لأن الله أعطى رسوله ﷺ قوة زائدة، كما ورد في حديث أنس البخاري: «كنا نتحدث أن رسول الله ﷺ أُعطي قوة ثلاثين رجلاً».[(٣)] وحكمةُ خلق هاته القوة في جسده الشريف أن تكون تلك القوةُ غير المعتادة مناسِبةً لأنْ تَحُلَّ فيه روحٌ ملكية غير معتادة؛ لأن بين إمداد قوى الجسد وقابلية القوة الروحية ملابسةً وثيقة.

وكما أن القوى الجسدية تمد القوة الروحية بما تحتاجه كذلك تمد الهيكل البشري بقوى زائدة؛ لأن شأن المادة الجسدية أن تكون أوزاعًا بين ما يحتوي عليه الجسم الروحاني من الجهاز الملائكي الذي يوقده ويشعه العقل الذي مقره القلب والدماغ، ومن الجهاز الجثماني الذي به حفظ بقاء الهيكل المحتوي على العقل الموقد

= العراقي: هو منقطع. **فيض القدير**، «باب كان، وهي الشمائل الشريفة»، الحديث٦٨٤١، ج٥، ص١٧٢- ١٧٣.

(١) روي هكذا، وروي: «حبب إلي من دنياكم ثلاث: النساء» إلخ، فقيل لم يذكر الخصلة الثالثة، وقيل: إن زيادة كلمة ثلاث وهم من الراوي، والرواية بترك زيادة ثلاث أصح. - المصنف.

(٢) **سنن النسائي**، «كتاب عشرة النساء»، الحديثان٣٩٤٥-٣٩٤٦، ص٦٤٤؛ النيسابوري: **المستدرك على الصحيحين**، «كتاب النكاح»، الحديث٢٧٣٣، ج٢، ص١٩٠ (قال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه»). **مسند الإمام أحمد**، الحديث١٢٢٩٣، ج١٩، ص٣٠٥؛ البزار: **البحر الزخار**، الحديث٦٨٧٩، ج١٣، ص٢٩٦.

(٣) حدثنا محمد بن بشار قال: حدثنا معاذ بن هشام قال: حدثني أبي، عن قتادة قال: حدثنا أنس بن مالك قال: «كان النبي ﷺ يدور على نسائه في الساعة الواحدة، من الليل والنهار، وهن إحدى عشرة. قال: قلت لأنس: أو كان يطيقه؟ قال: كنا نتحدث أنه أعطي قوة ثلاثين». **صحيح البخاري**، «كتاب الغسل»، الحديث٢٦٨، ص٤٨. قال البخاري: «وقال سعيد، عن قتادة: إن أَنَسًا حدثهم: تسعُ نسوة».

للروح الملكي، فلقاء نسائه ﷺ ترويحٌ للقوة الملكية وتهذيب للقوة البشرية، فهو إذن بمنزلة الأجزاء التي تمزج بها الأدوية لتعدل ما في العقاقير من الحدة. فالتطيُّب يحصل بما تشتمل عليه العقاقير من التأثير في مقاومة انحراف الأمزجة، والأجزاء المعدلة تدفع ما تحدثه تلك العقاقير من منافرات المزاج، وتسمى تلك الأجزاء في عالم الطب بالمصلحات. فهذا تقريب هذا السر الإلهي إلى الأفهام.

وأما الطيب فلأنه ينعش الروح ويفيض المشاعر العقلية، فهو ملائم للملكية. وقد قال رسول الله ﷺ في ضد ذلك للرجل الذي عرض عليه أن يأكل بصلاً فأبى النبي، فظن الرجل أنه حرام، فقال له رسول الله ﷺ: «إني أناجي من لا تناجي»، يعني الملائكة.(١)

جوع الرسول ﷺ [والحكمة منه]:

١- قال الحكيم شهاب الدين السهروردي في هياكل النور: «النفوس الناطقة من جوهر الملكوت،(٢) وإنما يشغلها عن عالمها [هذه] القوى البدنية (ومشاغلتها)، فإذا قويت النفسُ بالفضائل الروحانية وضعف سلطانُ القوى البدنية [وغلَبتها]، بتقليل الطعام وتكثير السهر، تتخلص أحيانًا إلى عالم القدس، [وتتصل بأبيها المقدس] وتتلقى منه المعارف، وتتصل بالنفوس الفلكية [العالمة بحركاته وبلوازم

---

(١) «عن ابن شهاب: زعم عطاء أن جابر بن عبدالله زعم أن النبي ﷺ قال: «من أكل ثومًا أو بصلاً فليعتزلنا، أو فلعتزِلْ مسجدنَا، أو لِيقعد في بيته»، وأن النبي ﷺ أُتِي بقِدْرٍ فيه خَضِراتٌ من بقول فوجد لها ريحًا، فسأل فأُخبر بما فيها من البقول، فقال: «قربوها». إلى بعض أصحابه كان معه، فلما رآه كره أكلها، قال: «كل فإني أناجي من لا تناجي». **صحيح البخاري**، «كتاب الأذان»، الحديث٨٥٥، ص١٣٨.

(٢) اصطلح حكماء الإسلام على تسمية عالم الشهادة، أي عالم المحسوسات والماديات، بعالم الملك، وتسمية عالم الغيب المختص بالأرواح والنفوس -وهو عالم ما وراء المادة- بعالم الملكوت. - المصنف.

حركاتها] وتتلقى منها المغيبات في نومها ويقظتها.»[(١)]

وحكماء الإشراق يجعلون ذلك من الرياضة النفسية، ويجعلونها من وسائل إشراق النفس وانكشاف الحقائق لها. وقد تقرر من أصول الدين أن النبوة لا تحصل بالاكتساب، وإنما هي محض فضل من الله، لكن ذلك لا يمنع من إثبات إنباء الله تعالى أنبياءه ورسله بسلوك طرائق تعين نفوسهم على تلقي ذلك العبء الجليل ودوام تحمله: ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥۗ﴾ [الأنعام:١٢٤]. فلجوع رسول الله حكم وأسرار خفية، قد من الله علينا بمعرفة قليل من كثيرها. وأول تلك الحكم ما كنت أذكره آنفاً.

٢- وثَم حكمة أخرى، وهي تقلل رسول الله من الحظوظ الدنيوية لتقوى الهمةُ الروحية بمقدار ضعف التعلق بالشهوات الجسدية. ومن هذا المعنى ما ثبت في الآثار أن رسول الله ﷺ كان في صدر البعثة وهو بمكة يخرج مع أصحابه القليلين يومئذ سائحًا في البريَّة ابتعادًا بأسماعهم وأبصارهم عن أن يتعلق بها آثار الشرك، ليزداد تفرغ أتباعه لتلقي أنوار الإيمان في قلوبهم وانقطاعًا عن حظوظهم الدنيوية التي يتركونها في منازلهم اختيارًا، بإرشاد هاديهم الأكبر عليه السلام. وكان الرسول وأصحابه يتركون تناولَ معتاد الطعام انتقالاً من طاعة إلى طاعة لتتزين نفوسهم بأصناف الطاعات.

ففي الصحيح عن عتبة بن غزوان رضي الله عنه قال: «لقد رأيتُني وإني لسابع سبعة مع رسول الله ما لنا طعام إلا ورق الشجر حتى تقرحت أشداقنا، فالتقطت بردة[(٢)]

---

(١) السهروردي، شهاب الدين: **هياكل النور**، تحقيق محمد علي أبو ريان (القاهرة: دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٢)، ص٨٥. وما بين حاصرتين من كلام السهروردي ولم يورده المصنف، أما عبارة «ومشاغلتها» فزيادة من المصنف.

(٢) ضرب من اللباس. - المصنف. انظر: (صحيح مسلم) (٢٩٦٧) (١٤)، و(المعجم الأوسط) للطبراني، ج٣، ص١٠٠، الحديث (٢٦١٣).

فقسمتها بيني وبين سبعة فما منا من أولئك السبعة أحد إلا وهو أمير مصر من الأمصار». وفي حديث أنس بن مالك قال رسول الله: «لقد أخفتُ في الله وما يُخاف أحد، ولقد أُوذيت في الله وما يؤذى أحد، ولقد أتت عليَّ من بين ليلة ويوم ما لي ولبلال طعام يأكله ذو كبد إلا شيء يواريه إبط بلال»، أي قليل من طعام يوضع وعاؤه تحت إبط الرجل.

٣- وحكمة أخرى لها غاية نفسانية، وهي أن شريف الخصال التي بها غذاء الأرواح وارتقاؤها إلى معارج الكمال ورفع أعلى الدرجات في الآخرة عديدة متنوعة، ولكل خصلة منها آثار نورانية وتنعمات روحانية تخالف ما لخصال أخرى مثلها. ولخصلة الصبر أيضًا أنوار تخالف غيرها، فكان من تمام نعمة الله على عبده ورسوله أن يسر له تلك الخصال كلها حتى يكون سيد الكاملين في جمع مراتب الكمال في الدنيا والآخرة. فكما أناله من خيرات نعمة الشكر أعظمها، أناله من خيرات نعمة الصبر أشرفها. وعندي أن هذا الملحظ هو مغزى ما روى الترمذي عن أبي أمامة عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال: «إني عُرض علي أن تُجعل لِي بطحاءُ مكة ذهبًا فقلت: لا يا رب، أجوع يومًا وأشبع يومًا، فأما اليوم الذي أجوع فيه فأتضرع إليك وأدعوك، وأما اليوم الذي أشبع فيه فأحمدك وأُثنِي عليك».(١)

---

(١) اليحصبي: الشفا، ص٨٣؛ وأخرج الترمذي عن أبي أمامة عن ﷺ قال: ««إن أغبط أوليائي عندي لمؤمن خفيف الحاذ ذو حظ من الصلاة، أحسن عبادة ربه وأطاعه في السر، وكان غامضًا في الناس لا يشار اليه بالأصابع، وكان رزقه كفافًا فصبر على ذلك»، ثم نقر بإصبعيه فقال: «عُجّلتْ منيّتُه قَلَّتْ بَواكيه قلَّ تراثُه». وبهذا الإسناد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «عرض علي ربي ليجعل لي بطحاء مكة ذهبًا، قلت: لا يا رب، ولكن أشبع يومًا وأجوع يومًا»، أو قال ثلاثًا أو نحو هذا، «فإذا جعت تضرعت إليك وذكرتك، فإذا شبعت شكرتك وحمدتك». قال الترمذي: «وفي الباب عن فضالة بن عبيد. هذا حديث حسن. والقاسم هو ابن عبد الرحمن، ويكنى أبا عبد الرحمن وهو مولى عبد الرحمن بن خالد بن يزيد بن معاوية وهو شامي ثقة، وعلي بن يزيد يضعف في الحديث ويكنى أبا عبد الملك.» سنن الترمذي، «كتاب الزهد، الحديث٢٣٤٧، ص٥٦١. وعن الحسن عن علي قال: قال رسول الله ﷺ: «أتاني ملك فقال: يا محمد إن ربك يقرأ عليك السلام ويقول: =

٤- وحكمة رابعة، وهي أن فريقًا من المسلمين كانوا فقراء لا يجدون سعة في العيش، فكان من رفق رسول الله بهم أن لا يكون أوسع عيشًا منهم. ففي الصحيح عن أبي طلحة الأنصاري: «شكونا إلى رسول الله ﷺ الجوع ورفعنا عن بطوننا عن حجر حجر، فرفع رسول الله ﷺ عن حجرين.»[١] فهذا يدل على أنه شد بحجرين؛ لأن مدة جوعه كانت أطولَ من مدتهم، وشد الحجر على بطنه الشريف لدفع ما يحدثه الجوع من ألم؛ لأن البطن إذا خلت تطلبت ما تعتاده من الغذاء، فيكون شد الحجر عليها دفعًا لحركة الجهاز الهضمي التي أودعها الله في الجهاز عند احتياج الجسم إلى الغذاء. والمقصود من إظهاره ذلك لهم تربيتهم على الصبر وقلة الشكوى مما يلم بهم في جنب الله تعالى.

٥- وحكمة خامسة، وهي أن رسول الله ﷺ قد كان مأمورًا بمجاهدة المشركين الذين قاموا في وجه الدعوة وراموا صدها بالقوة والسيف، وهم أهل مكة وبقية من استجاب لتأييدهم. وكان رسول الله ﷺ وأصحابه في قلة عددهم أمامهم، فكان من حكمة الله في سيرة رسول الله في عيشه أن يكون في ذلك قدوةً لأصحابه حتى يكونوا أهلَ مصابرة على لأواء الحروب. فلذلك كانوا يطيقون في الغزوات الصبر عن الطعام، ففي الصحيح عن سعد بن أبي وقاص: «لقد رأيتني أغزو في العصابة من أصحاب محمد ما نأكل إلا ورق الشجر الحُبْلة[٢] حتى إن أحدنا ليضع كما تضع الشاة أو البعير.»[٣]

= إن شئت جعلت لك بطحاء مكة ذهبًا، قال: فرفع رأسه إلى السماء وقال: لا يا رب، أشبع يومًا فأحمدك وأجوع يومًا فأسألك». **كنز العمال**، «باب شمائل الأخلاق وزهده ﷺ»، الحديث ١٨٦١٦، ج٧، ص١٩١-١٩٢.

(١) **سنن الترمذي**، «كتاب الزهد»، الحديث ٢٣٧١، ص٥٦٥.

(٢) الحبلة، بضم الحاء وسكون الباء، ثمر شجر العضاة، كشجر السيال والسمر والسلم. - المصنف.

(٣) جزء من حديث أخرجه الترمذي قال: «حدثنا عمر بن إسماعيل بن مجالد بن سعيد، أخبرنا أبي عن بيان عن قيس، قال: سمعت سعد بن أبي وقاص يقول: «اني لأول رجل أهراق دماً في سبيل الله، وإني لأول رجل رمى بسهم في سبيل الله، ولقد رأيتني أغزو في العصابة من أصحاب محمد ﷺ =

وخلاصةُ الأمر أن جوعَ النبي ﷺ لم يكن عن خصاصة، ولا يلحقه من جرائه أسف ولا تعب. ولو كان ذلك عن خصاصة لما دام عليه الرسولُ إلى آخر عمره، وقد فتح الله له الفتوح بعد الهجرة وفاضت الأموال في آخر حياته. فقد فُتحت خيبر سنة سبع، وكانت بلاد نخيل كثير، فكان لرسول الله منها الخمس وقد شارط اليهود أن يعملوا في نخيلها ويزرعوا من أرضها ولهم نصفُ ما يخرج منها من ثمر أو زرع. وفتحت فدك بدون قتال فكانت فيئًا، لرسول الله من ذلك الخمس. فما كان رسول الله يتوسع في عيشه بعد هذا الثراء الواسع، بل الذي ثبت غير ما حديث من الصحاح أن رسول الله ما استبدل حالة عيشه حتى توفاه الله تعالى، وما يقتني إلا تمرًا وشعيرًا، وكان يبث ما عدا ذلك في الأقربين من المهاجرين واليتامى وعدد [من] المسلمين.

وأوضحُ الآثار في ذلك ما ورد في الصحيحين عن مالك بن أوس بن الحدثان قال: «انطلقت حتى أدخل على عمر فأتاه حاجبه يرفأ فقال: هل لك في عثمان وسعد والزبير وعبدالرحمن؟ قال: نعم، فأذن لهم فدخلوا، ثم جاء يرفأ فقال: هل لك في عباس وعلي؟ قال: نعم، فدخلا، فقال العباس: يا أمير المؤمنين اقض بيني وبين هذا. فتكلم عمر كلامًا طويلاً جاء فيه: إن الله قد كان خص لرسوله في هذا الفيء شيئًا لم يعطه أحدًا غيره، فقال جل وعز: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ﴾ [الحشر:٧]، فكانت خالصةً لرسول الله، ووالله ما احتازها دونكم، ولا استأثر بها عليكم. لقد أعطاكموها، وبثها حتى بقي منها هذا المال، فكان رسولُ الله ينفق على أهله من هذا المال نفقة سنته، ثم يأخذ ما بقي

= ما نأكل إلا ورق الشجر والحبلة حتى إن أحدنا ليضع كما تضع الشاة والبعير وأصبحت بنو أسد يعزروني في الدين، ولقد خبت إذن وضل عملي».» قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح غريب من حديث بيان.» **سنن الترمذي**، «كتاب الزهد»، الحديث٢٣٦٥، ص٥٦٣. وقريب منه ما أخرجه مسلم: **صحيح مسلم**، «كتاب الزهد والرقائق»، الحديث٢٩٦٦، ص١١٣٥. وانظر كذلك **صحيح البخاري**، «كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ»، الحديث٣٧٢٨، ص٦٢٨.

فيجعله مَجْعَلَ مال الله، فجعل بذلك رسول الله حياته»، ثم التفت إلى النفر الحاضرين فقال: أنشدكم بالله هل تعلمون ذلك؟ قالوا: نعم»، إلخ.[١]

فلو كان القصد في عيش رسول الله عن خصاصة أو حاجة، لكان قد عاش أربع سنين من بقية عمره في سعة ورفاهية عيش؛ إذ ما كان يعوزه من ذلك شيء، وقد رأيت أن عمر بن الخطاب قال: «فكان رسولُ الله ينفق على أهله من هذا المال نفقة سنته»، فسمى ذلك التمر والشعير نفقة رسول الله لسنته؛ لأن ذلك عيشه المعروف.

توجع بعض السلف عند ذكر ذلك:

أما توجع بعضِ السلف لذلك وكمده عند ذكراه، فهو واردٌ على أنحاء. منها أن بعضهم قد ينفعل بمشاهدة حالة اعتادت النفوسُ أن تتأثر لمثلها، فيسبق من نفسه ذلك الانفعال المعتاد إذ يريد التحقق في معرفة حكمته ثم يزول ذلك بالتذكير أو بالتذكر، ويكون ذلك سببًا لإدراكه حقيقة الكمال بإرشاد الرسول أو بتفطن نفوسهم للغاية السامية ما يزيد نفوسهم ارتقاءً في المعارف. ونحو هذا ما ورد في الصحيح عن عمر بن الخطاب في حديث الإيلاء وكيف دخل عمر على رسول الله ﷺ والرسول في مشربة وهو مضطجع على سرير مرمل قد أثر رُمال السرير[٢] في جنبه، قال عمر: فقلت يا رسول الله ادع الله فليوسع على أمتك فإن فارس والروم وسع عليهم وأُعطوا الدنيا وهم لا يعبدون الله، فقال له رسول الله ﷺ: «أوَفي شك أنت يا ابن الخطاب؟ أولئك قوم قد عجلت لهم طيباتهم في الحياة الدنيا».[٣]

---

(١) انظر تمام الحديث في: **صحيح البخاري**، «كتاب فرض الخمس»، الحديث٣٠٩٤، ص٥١٢؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الجهاد والسير»، الحديث١٧٥٧/ ٤٩، ص٦٩٧.

(٢) المرمل: المنسوج من السعف بزينة لعل بعض نسجه كان ناتئًا على بعض، والرمال -بضم الراء- ما رمل، أي نسج على ترميل.

(٣) **صحيح البخاري**، «كتاب المظالم»، الحديث ٢٤٦٨، ص٣٩٨-٣٩٩؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الطلاق»، الحديث ١٤٧٩/ ٣٤، ص٥٦٥-٥٦٦؛ **سنن الترمذي**، «كتاب تفسير القرآن»، الحديث ٣٣١٨، ص٧٦٤-٧٦٦.

ومن تلك الأنحاء ما هو تذكر للحالة التي فارق عليها رسول الله ﷺ الدنيا، وخشيتهم أن يكون تغير حالهم إلى الرفاهية يبعد بهم عن مقامات الكمال التي ألفوها من أفضل الناس. ومن هذا النحو حديث عبدالرحمن بن عوف وحديث عائشة اللذين تقدما في طالع هذه المحاضرة.

ومن تلك الأنحاء نحو قصد بأهله تذكير المسلمين بنعمة الله ببسط الرزق لهم، إذ كانت مراتبهم في التعلق بالدنيا لم تبلغ مراتب أصحاب رسول الله بله رسول الله نفسه ﷺ، أو قصدوا به موعظة أنفسهم، أو تذكر نعم الله عليهم. ومن هذا النحو حديث حديث النعمان بن بشير المتقدم: «ألستم في طعام وشراب ما شئتم، لقد رأيت نبيكم وما يجد من الدقل ما يملأ بطنه.»(١)

ومنه حديث أبي هريرة أنه تمخط في ثوب ممشق من كتان ثم قال: «بخ بخ، يتمخط أبو هريرة في الكتان، لقد رأيتني وإني لأخر فيما منبر رسول الله وحجرة عائشة فيجيء الجائي فيضع رجله على عنقي يرى أن بي جنونًا وما بي جنون وما هو إلا الجوع.»(٢)

وربما عرضت لبعض الناس حين المرور على هذه الآثار من السيرة النبوية انفعالات شفقة، فذلك ناشئ عن قلة تدبر في حال زهد رسول الله ﷺ وعن اشتباه لهم في مراقي روحه الزكية في معارج الكمال والإعراض عن الحظوظ العاجلة، فيخالونها حرمانًا أو نحوه تخيلاً مثله لهم ما ألفوه في إحساس عامة الناس من

---

(١) **صحيح مسلم**، «كتاب الزهد والرقائق»، الحديث٢٩٧٧، ص١١٣٨؛ **سنن الترمذي**، «كتاب الزهد»، الحديث٢٣٧٣، ص٥٦٥.

(٢) عن محمد بن سيرين قال: «كنا عند أبي هريرة وعليه ثوبان ممشقان من كتان فمخط في أحدهما ثم قال بخ بخ يتمخط أبو هريرة في الكتان، لقد، رأيتني وإني لأخر فيما بين منبر رسول الله ﷺ وحجرة عائشة من الجوع مغشياً علي فيجيئ الجائي فيضع رجله على عنقي يرى أن بي الجنون وما بي جنون وما هو إلا الجوع». قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح غريب». **سنن الترمذي**، «كتاب الزهد»، الحديث٢٣٦٧، ص٥٦٤.

الضعف والخناعة عندما يحرمون شهواتهم ولذاتهم، فالواجب عليهم في هذا المقام التدبر والاستهداء بأهل العلم ليفهموا غاية هذا المعنى، وأرى أن معظم الصحابة لم يكن يخفى عنه ما في إعراض الرسول عن الاهتمام بالطعام من الحكم، ولو لا ذلك لما قصرت كثرتهم ووفرة أموالهم عن إمداد بيت رسول الله بخيرات أموالهم، ولم ينقل إلينا أن ذلك كان يحصل منهم إنما كانوا يهدون إليه طرفًا من باكورة الثمار أو من عسل ونحوه في مناسبات قليلة، وكان رسول الله ﷺ بدعوته إلى الطعام، كما ورد في حديث أبي شعيب الأنصاري إذ دعا رسول الله في خمسة من أصحابه فجاءه رسول الله بعدد كثير، وبارك الله في الطعام فكانت معجزة.

تنافس آل النبي ﷺ وأصحابه في الاقتداء به:

كان آل رسول الله ﷺ وأصحابه أشد الناس حرصًا على الاقتداء به في الكمال، وأشدُّ الناس قربًا إليه أشدهم اقتداءً به. وقد كان ﷺ يحمل أقرب الناس إليه على ذلك، ففي البخاري أن النبي ﷺ أتى بيت فاطمة ابنته فلم يدخل فجاء علي فذكرت فاطمة ذلك له فذكره علي للنبي ﷺ فقال: «إني رأيت على بابها سترًا موشيًّا فقلت ما لي وللدنيا»، فأخبر علي فاطمة فقالت ليأمرني فيه بما شاء، فقال الرسول: «ترسل به إلى فلان أهل بيت بهم حاجة»،[1] فكرهه لابنته ولم يكرهه للذين أرسل إليهم. وفي البخاري وغيره عن علي أن فاطمة رضي الله عنها بلغها أن رسول الله ﷺ أتي برقيق، فجاءته تشكو ما تلقى في يدها من الرحى وتسأله خادمًا من ذلك الرقيق الذي أُتي به إليه فلم تجده فذكرت ذلك لعائشة، فلما جاء رسول الله أخبرته، قال علي: فجاءنا رسول الله ﷺ وقد أخذنا مضاجعنا فقال: «ألا أدلكما على خير لكما من خادم؟ إذا أويتما إلى فراشكما فكبرا ثلاثًا وثلاثين وسبحا ثلاثًا وثلاثين

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليها»، الحديث٢٦١٣، ص٤٢٣.

واحمدا ثلاثًا وثلاثين، فهذا خير لكما من خادم».[(١)]

أفترى رسول الله ﷺ يشح على ابنته بخادم من جملة رقيق أفاءه الله عليه؟ كلا، ولكنه اختار لها الزهد على الترفه، وقد قال لأبي الهيثم في الحديث الذي سأذكره: «إذا أتانا سبي فإننا نعطك خادمًا»، ومن أجل ذلك أيضًا خير رسول الله أزواجه أمهات المؤمنين لما نزلت آية التخيير: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدۡنَ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيۡنَ أُمَتِّعۡكُنَّ وَأُسَرِّحۡكُنَّ سَرَاحٗا جَمِيلٗا ﴿٢٨﴾ وَإِن كُنتُنَّ تُرِدۡنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَ فَإِنَّ ٱللَّهَ أَعَدَّ لِلۡمُحۡسِنَٰتِ مِنكُنَّ أَجۡرًا عَظِيمٗا ﴿٢٩﴾﴾ [الأحزاب: ٢٨-٢٩]، وقال لعائشة وكانت الصغرى فيهن قبل أن تختار: «ما عليك أن تستأمري أبويك»، وكذلك كان أبو بكر وعمر.

وأوضح ما يبين ذلك ما روي عن حفصة أم المؤمنين أنها قالت لأبيها عمر بن الخطاب: «لو لبست ثوبًا ألين من ثوبك وأكلت طعامًا أطيب من طعامك فقد وسع الله في الرزق وأكثر من الخير، فقال عمر: يا بنية كيف رأيت عيش رسول الله ﷺ؟ قالت: والله يقيم الشهر لا يوقد في بيته سراج ولا تغلي له قدر، قال: فكيف رأيت عيش صاحبه؟ (يعني أبا بكر)، قالت مثل ذلك. قال: فما تقولين في ثلاثة أصحاب مضى اثنان على طريقة واحدة وخالفهما الثالث أفيلحق بهما؟ قالت: لا، قال: فأنا ثالثهما ولا أزال على طريقهما حتى ألحق بهما.» فسماها عمر طريقة، وعلم أنها طريقة فاضلة ومرادة لصاحبيه، وأنه إن عدل عنها لم يلحق في الدرجة بصاحبيه.

---

(١) «عن شعبة قال: حدثني الحكم، عن ابن أبي ليلى: حدثنا علي: أن فاطمة عليها السلام أتت النبي ﷺ تشكو إليه ما تلقى في يدها من الرحى، وبلغه أنه جاءه رقيق، فلم تصادفه، فذكرت ذلك لعائشة، فلما جاء أخبرته عائشة، قال: فجاءنا وقد أخذنا مضاجعنا، فذهبنا نقوم، فقال: «على مكانكما». فجاء فقعد بيني وبينها حتى وجدت برد قدميه على بطني، فقال: «ألا أدلكما على خير مما سألتما؟ إذا أخذتما مضاجعكما، أو أويتما إلى فراشكما، فسبحا ثلاثًا وثلاثين، واحمدا ثلاثًا وثلاثين، وكبرا أربعًا وثلاثين، فهو خير لكما من خادم».» **صحيح البخاري**، «كتاب النفقات»، الحديث ٥٣٦١، ص ٩٥٨.

وفي حديث الترمذي أن رسول الله ﷺ وأبا بكر وعمر خرجوا إلى منزل أبي الهيثم بن التَّيِّهان الأنصاري وكان رجلاً كثير النخل والشاء ولم يكن له خدم، فلم يجدوه فسألوا عنه امرأته، فقالت ذهب يستعذب لنا الماء، فلم يلبثوا أن جاء أبو الهيثم بقربته فوضعها ثم جاء يلتزم رسول الله ﷺ ويفديه بأبيه وأمه، ثم انطلق بهم إلى حديقته فبسط لهم بساطًا، ثم انطلق إلى نخلة فجاء بقنو فوضعه، فقال له النبي ﷺ: «أفلا تنقيت لنا من رطبه؟» قال: إني أردت أن تختاروا من رطبه وبسره، فأكلوا وشربوا فقال النبي ﷺ: «والذي نفسي بيده هذا النعيم الذي تسألون يوم القيامة: ظل بارد ورطب طيب وماء بارد»،(١) فأراد تذكيرهم بأن إعراضهم عن ذلك أنفع لهم يوم القيامة وأرفع. وقال لأبي الهيثم: «هل لك خادم؟» قال: لا، قال: «فإذا أتانا سبي فأتنا».» وفي الحديث قصة.(٢)

وأحسب أن ما ألمت به بفتح مشاكي(٣) نيرة في التحقق بسر مجاهدة رسول الله ﷺ نفسه، وقد قيل لرسول الله ﷺ في ذلك وقيل له: إن الله غفر له ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فقال: «أفلا أكون عبدًا شكورًا»، وفيه إيماءٌ إلى أن الشكر وسيلة الزيادة فيما يشكر عليه وأن رسول الله ﷺ يرقى بكل ذلك درجات عنه الله تعالى.

---

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب التهجد»، الحديث ١١٣٠، ص١٨١؛ «كتاب التفسير»، الحديث٤٨٣٦، ص٨٥٦؛ «كتاب الرقاق»، الحديث٦٤٧١، ص١١٢٢؛ **صحيح مسلم**، «كتاب صفة القيامة والجنة والنار»، الحديثان٢٨١٩-٢٨٢٠، ص١٠٨٥؛ **سنن الترمذي**، «أبواب السهو»، الحديث ٤١٢، ص١٢٥.

(٢) **سنن الترمذي**، «كتاب الزهد»، الحديث ٢٣٦٩، ص٥٦٤. والقصة - كما أخرجها الترمذي - هي أن النبي ﷺ خرج «في ساعة لا يخرج فيها ولا يلقاه فيها أحد فأتاه أبو بكر فقال ما جاء بك يا أبا بكر؟ فقال خرجت ألقى رسول الله ﷺ وأنظر في وجهه والتسليم عليه، فلم يلبث أن جاء عمر، فقال: ما جاء بك يا عمر؟ قال: الجوع يا رسول الله، قال: وأنا قد وجدت بعض ذلك، فانطلقوا إلى منزل أبي الهيثم بن التيهان الأنصاري» إلخ.

(٣) جمع مشكاة. - المصنف.

معجزة الأمية[1]

صفةُ الأمية الثابتة لرسول الله ﷺ حين نصفه بالنبي الأمِّيِّ هي معجزةٌ من أعظم معجزاته، وهي على عِظَم أمرها لا نجد الكلامَ عليها مشبعًا مؤتلفًا في كتب السيرة والكلام، فكان حقًّا علينا أن نوفيها حقَّ البحث والتحقيق إيفاءً لما بقي علينا حقُّ الإيفاء به من السيرة وإيرافًا لظلالها.

إنما كانت الأميةُ من أعظم معجزات الرسول؛ لأن بها كمالَ إعجاز القرآن الذي هو أعظمُ معجزة وأبقاها، ولأنها معجزةٌ قائمة بذات الرسول يشاهدها كلُّ مَنْ عرفه قبل النبوة، وكلُّ مَنْ آمن به وصاحَبَه، وكل مَنْ بلغ إليه من خبره ما سارت به الركبان وتحدث به الأضداد والخلان. أما بقية معجزاته، فقائمة بذوات أخرى، ولكن انتسابها إليه من جانب تحديه بها، أو لكونها من آثاره، أو لكونها من فعله.

فانشقاقُ القمر حادثٌ كائنٌ في غير ذات الرسول، وهو معجزةٌ له لتحديه به، ونَبْعُ الماء وتكثيرُ الطعام حادثٌ كائن في الماء وفي الطعام من أثر وضع يده المباركة فيهما، وردُّه عين أبي قتادة الأنصاري حادث قائم بعين أبي قتادة، وهو معجزة للرسول لكونه من فعله.

وبعد فإن للأمية شرفًا آخر يزيد عِظَمها قدرًا، وهو أنها أمرٌ يتعلق بالروح دون الجسد. فكما جعل الله لعظماء الرسل معجزاتٍ ذاتيةً قائمة بذواتهم مثل بياض اليد لموسى عليه السلام، ومثل التكوُّن بدون أب لعيسى عليه السلام، جعل لمحمد عليه السلام معجزةَ الأمية معجزةً ذاتية متعلقة بالروح، أي النفس الناطقة التي هي أشرفُ ما في

---

(١) الهداية الإسلامية، المجلد ١١، الجزء ١٠، ربيع الثاني ١٣٥٨/ مايو ١٩٣٨ (ص٤٣٣-٤٤١).

الإنسان: «فأنت بالروح لا بالجسم إنسان».[١] فإن مآل أميته ﷺ إلى استغناء روحه في بلوغ كمالها القاصر والمتعدي، عن الحاجة إلى التثقيف بتعليم القراءة والكتابة اللتين هما طريق كمال النفس في متعارف البشر، فكانت نفس الرسول بالغة أرقى مراتب الكمال بإفاضة ربانية هي آية من آيات الله تعالى.

حقيقة الأمية أنها عدمُ معرفة القراءة والكتابة، وهي صفةٌ مصوغة بصوغ الأخذ من الأمي، وهو الذي لا يقرأ ولا يكتب. والأمِّيُّ منسوبٌ إلى الأم، والمقصود أنه على الحالة التي جُبل عليها حين ولدته أمه، إذ لم يكتسب تعليمًا مكتبيًّا؛ لأن التعليم أمر مكتسب، فالذي لم يتعلم قد بقي على ما وُلد عليه. وقد قال بعضُ علماء اللغة: إن العرب أخذوا الأمي من الأمة، بمعنى العامة؛ لأن معظم العامة في اصطلاح العرب لا يعرف قراءة ولا كتابة. ولذلك وصف العرب بالأميين لغلبة الأمية عليهم إلا قليلاً منهم من أهل المدن والقرى مثل أهل الحيرة والأنبار والطائف ومكة. وحسبك أن خاصة شعرائهم وهم خاصة أقوامهم كانوا لا يحسنون القراءة والكتابة، وقصة المتلمس وطرفة بن العبد حين حملا كتابين من الملك عمرو بن هند إلى عاملة بالبحرين يأمره أن يقتلهما وهما يحسبان أنه أمر لهما بصلة، أكبرُ شاهد على مبلغ الأمية فيهم.[٢]

---

(١) هذا عجز البيت الثاني من بيتين من البسيط للشاعر أبي الفتح البُستي (نسبة إلى مدينة بست الواقعة إلى الغرب من مدينة قندهار بأفغانستان، والمتوفَّى في بخارى سنة ٤٠٠ أو ٤٠١ أو ٤٠٢)، وهما:

يَا خَادِمَ الْجِسْمِ كَمْ تَشْقَى بِخِدْمَتِهِ ... لِتَطْلُبَ الرِّبْحَ فِيمَا فِيهِ خُسْرَانُ

أَقْبِلْ عَلَى النَّفْسِ فَاسْتَكْمِلْ فَضَائِلَهَا ... فَأَنْتَ بِالنَّفْسِ لاَ بِالْجِسْمِ إِنْسَانُ

ديوان أبي الفتح البستي، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، ١٤١٠/ ١٩٨٩)، ص١٨٣.

(٢) انظر مناقشة عميقة ومستفيضة لمسألة الأمية ووصف النبي ﷺ بها في: بدوي، عبدالرحمن: **دفاع عن القرآن ضد منتقديه**، ترجمه عن الفرنسية كمال جاد الله (الدار العالمية للكتب والنشر، بدون مكان ولا تاريخ النشر)، ص١١-١٩. (هذا وينبغي أن نشير إلى أن الترجمة تشكو من ضعف واضح). وانظر خبر قصة المتلمس وطرفة في: الأصفهاني: **الأغاني**، ج٨/ ٢٤، ص٥٤٩-٥٥٠ (نشرة الحسين).

ثبت وصفُ الأمية لرسول الله بالتواتر من القرآن والسنة وإخبار أهل الأخبار من العرب وغيرهم. فالقرآن يقول: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ [الجمعة:٢]، ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَـٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [العنكبوت:٤٨]، ﴿فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ﴾ [الأعراف:١٥٨].[١]

وجاء في حديث بدء الوحي عن عائشة رضي الله عنها عن رسول الله لما جاءه الملَك وهو في غار حراء أنه قال: «قال لي: اقرأْ، فقلت: ما أنا بقارئ، فأخذني فغطني[٢] حتى بلغ مني الجهد،[٣] ثم أرسلني فقال: اقرأ، فقلت: ما أنا بقارئ. فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال: اقرأ، فقلت: ما أنا بقارئ، فأخذني فغطني الثالثة ثم أرسلني فقال: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾﴾ [العلق: ١-٥]»، فرجع رسول الله يرجف بها فؤاده.[٤]

فقول رسول الله: «ما أنا بقارئ» رد لقول الملك له: «اقرأ»، إذ حسِبَ الرسول أن الملك لما أمره بأن يقرأ قد ظن أنه يعرف القراءة والكتابة. وتكريرُ الملك أمره بأن يقرأ أمرُ تكوين من الله تعالى، وغطُّه إياه ثلاثًا مظهر من مظاهر الخلق، أي خلق قوة القراءة في قلب النبي من دون تعلم على سبيل خرق العادة، إذ الشأن أن الأمِّيَّ لا تطاوع نفسُه القراءة، إذ القراءة فن خاص من فنون الكلام مخالف لحفظ الشعر والأمثال، بل القراءة استظهارُ ما يتعلمه المتعلمُ من كتب العلم عن ظهر قلب، وهي

(١) وكذلك قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ﴾ [الأعراف:١٥٧].

(٢) الغط -بغين معجمة وطاء مهملة مشددة- هو الضم بشدة. - المصنف.

(٣) الجهد -بفتح الجيم- هو نهاية الوسع والمقدرة حتى يصل التعب. - المصنف.

(٤) **صحيح البخاري**، «كتاب بدء الوحي»، الحديث٣، ص١. وقد ساق المصنف الحديث بتصرف.

ملكةٌ خاصة لا تتأتَّى لغير المتعلم بعد ممارسة طريقة التعليم التي يرتاض بها المتعلم تدريجًا من معرفة كتابة الحروف والنطق بالكلام المكتوب ليعاود ما يُملَى عليه، حتى يصير وعي ما يُلقى إليه من العلم وتعلقه بعقله سهلاً عليه.(١)

وقوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾ [العلق:٣-٥]»، تهدئةٌ لروع رسوله واستئناسٌ له؛ لأنه لما استصعب واستعظم تكليفَه بالقراءة في حين أنه أُمِّيٌّ ليس بقارئ أعلمه الله بأن الله الذي خلق في الإنسان القابليةَ المادية للعلم بالكتابة ويسَّر له(٢) ذلك في أصل الخلقة، هو قد علم الإنسان ما لَمْ يعلم، فحيث أمرك بالقراءة فامتثلْ ولا تستعظم ذلك، إلا أن هذا التعليم جاء على خلاف المعتاد المتعارف. فالكلامُ مسوقٌ مساقَ الاستدلال، مع الإشارة إلى أن المخاطَب ما هو إلا إنسانٌ أراد الله أن يعلمه ما لم يعلم بدون احتياج إلى سبق تعلم الكتابة. وفي تفسير محيي السنة البغوي: «قيل إن المراد بالإنسان في هذه الآية محمد ﷺ، لقوله تعالى في الآية الأخرى: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ۝١١٣﴾ [النساء:١١٣]»،(٣) وهو مَنْزَعٌ حسن.

إن المحاسن الإنسانية المعدودة كمالاتٍ هي ثلاثة أقسام: قسمٌ هو جِبِلِّيٌّ بأصله وأثره، وقسمٌ هو جِبِلِّيٌّ بأصله وكَسْبِيٌّ بأثره، وقسم هو كَسْبِيٌّ بأصله وأثره معًا. فالقسم الأول هو المحاسن الذاتية المحضة التي لا تتعلق بالروح كالصباحة

---

(١) انظر تحليلاً للدلالة النفسية لأمر النبي الأمي بالقراءة وأهمية تلك الدلالات في تكوين المقياس الموضوعي لظاهرة الوحي في: بن نبي، مالك: **الظاهرة القرآنية** (دمشق: دار الفكر، ط٤، ١٤٢٠/ ٢٠٠٠)، ص١٥٠-١٥٨.

(٢) في الأصل «لهم»، وقد أصلحناها بناءً على معاد الضمير إلى «الإنسان»، وهو مفرد. وإن كان قد يجوز معادُه على جمع مقدر، أي الناس أو بنو آدم على اعتبار أن لفظ الإنسان اسم جنس، والله أعلم.

(٣) أورد المصنف كلام البغوي بتصرف، ولفظه: «وقيل: الإنسان ها هنا محمد ﷺ، بيانه: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ۚ﴾ [النساء: ١١٣].» البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود: **معالم التنزيل**، تحقيق محمد عبدالله وزميليه (الرياض: دار طيبة، ١٤٠٩/ ١٩٨٩)، ج٨، ص٤٧٩.

والرشاقة وحسن النغمة، وفي القسم الثاني نعد شرفَ النسب وعزةَ القبيلة وكرم الموطن وأمثال ذلك. فهذه صفاتٌ تتفق لِمَنْ تَلَبَّسَتْ به اتفاقًا، فإذا نشأ فيها بعثت فيه صفاتٍ من الكمال كحسن الأسوة بالسلف وكعزة النفس بعزة القبيلة والأريحية لحفظ سمعة الموطن.

فأما القسم الثالث فهو الكمالات الحقة، وهي الصفاتُ التي لا يترقب منها إلا آثارها، لما تحمل عليه موصوفها من اندفاع إلى الفضائل واجتناب للنقائص، مثل العلم والشجاعة والعدالة والعفة وما يتشعب عنها من فروعها وآثارها وتركيباتها من صبر وحلم وعفة ونحو ذلك من مكارم الأخلاق الإنسانية. ويكون حظ الفضيلة لمن اجتمع له نصيب منها بمقدار وفرة ذلك النصيب الكامن فيه حتى يبلغ منتهى صفات الرُّجلة المعبَّر عنها بالمروءة، كما قال الشاعر:

وَلَمْ أَرَ أَمْثَالَ الرِّجَالِ تَفَاوَتَتْ ... إِلَى الْفَضْلِ حَتَّى عُدَّ أَلْفٌ بِوَاحِدِ[1]

فإذا بلغت تلك الفضائل المبلغ الذي الخارق للعادة كان المتصف بها مختارًا لاصطفاء الله إياه. وقد أشار إليه المعنى الجليل الذي في قوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَآ أُوتِىَ رُسُلُ ٱللَّهِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام:١٢٤]. وأهل هذه الدرجة متفاوتون فيها، كما قال تعالى: ﴿۞ تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣].

وقد كان حظُّ محمد ﷺ من تلك المحامد أعظمَ الحظوظ وأعلاها، إذ بلغ المنتهى مما يُتمدَّح بكمالها والاعتدالَ في أوساطها مما يُذمُّ طرفاه ويُحمد وسطُه، فكان بذلك أفضلَ الرسل، كما قال تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ۝٤﴾ [الشرح:٤]، وقال تعالى: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ﴾ [البقرة:٢٥٣]، إذ المراد به محمد ﷺ.

---

(١) البيت هو الثاني والعشرون من قصيدة للبحتري يمدح فيها الفتحَ بن خاقان وابنه أبا الفتح. **ديوان البحتري**، تحقيق حسن كامل الصيرفي (القاهرة: دار المعارف، ط٢، بدون تاريخ)، ج١، ص٦٢٢-٦٢٦.

الأسباب العادية والعرفية إنما تُعتبر كمالات أو نقائص لما يترتب عليها من المسبَّبات، إذ المنظور إليه هو المقاصد والغايات. فالحواس والجوارح تُعتبر كمالات للإنسان، إذ هي أسباب إدراكه وإتيان أعماله على وفق إدراكه. وإذ قد كان معظمُ ما تندفع إليه تلك الحواس والجوارح يفيد الإنسان كمالاً، اعتبر وجودها وقوتها كمالاً واعتبر عدمها أو ضعفها نقصًا، وكذلك الأمارات العادية تكون كمالاً أو نقصًا بذلك الاعتبار، فالثراء كمال عُرفي لما يتيسر به من الكرم وحفظ المروءة عن الاحتياج إلى الغير، كما قيل: «نعم العون على المروءة الجدة». فإذا شرفت نفس امرئ بالقناعة وعزة كمال الخلق لم يكن الفقر نقصًا فيه، كما قيل:

وَالْفَقْـرُ فِي الـنَّفْسِ لاَ فِي المَـالِ تَحْسِـبُهُ ... وَمِثْلُ ذَاكَ الْغِنَى فِي الـنَّفْسِ لاَ المَـالِ(1)

وهناك حالة أعجب من ذلك كله، وهي حالة ما إذا تعطلت مسببات الأسباب فتصبح تلك الأسباب معدودة من النقائص لتخلف حصول (أسبابها) مع

(1) البيت للخليل بن أحمد الفراهيدي، وله قصة لعله من المناسب ذكرها ها هنا. كان للخليل راتبٌ على سليمان بن حبيب بن المهلب بن أبي صفرة الأزدي وكان والي فارس والأهواز، فكتب إليه يستدعيه، فكتب الخليل جوابه:

أَبْلِـغْ سُـلَيْمَانَ أَنِّي عَنْـهُ فِي سَـعَةٍ ... وَفِي غِنًـى غَـيْرَ أَنِّي لَسْـتُ ذَا مَـالِ

شُـحًّا بِنَفْسِـيَ أَنِّي لاَ أَرَى أَحَـدًا ... يَمُـوتُ هُـزْلاً وَلاَ يَبْقَـى عَـلَى حَـالِ

الـرِّزْقُ عَـنْ قَـدَرٍ لاَ الضَّـعْفُ يَنْقُصُـهُ ... وَلاَ يَزِيـدُكَ فِيـهِ حَـوْلُ مُحْتَـالِ

وَالْفَقْـرُ فِي الـنَّفْسِ لاَ فِي المَـالِ نَعْرِفُـهُ ... وَمِثْـلُ ذَاكَ الْغِنَـى فِي الـنَّفْسِ لاَ المَـالِ

فقطع عنه سليمان الراتب فقال الخليل:

إِنَّ الَّـذِي شَـقَّ فَمِـي ضَـامِنٌ ... لِلـرِّزْقِ حَتَّـى يَتَوَفَّـانِي

حَرَمْتَنِـي خَـيْرًا قَلِـيلاً فَـمَا ... زَادَكَ فِي مَالِـكَ حِرْمَـانِي

فبلغت سليمان فأقامته وأقعدته، وكتب إلى الخليل يعتذر إليه، وأضعف راتبه، فقال الخليل:

وَزَلَّـةٍ يُكْثِـرُ الشَّـيْطَانُ إِنْ ذُكِـرت ... مِنْهَـا التَّعَجُّـبَ جَـاءَتْ مِـنْ سُـلَيْمَانَا

لاَ تَعْجَـبَنَّ لِخَـيْرٍ زَلَّ عَـنْ يَـدِهِ ... فَالْكَوْكَـبُ الـنَّحْسُ يَسـقِي الأَرْضَ أَحْيَانَـا

ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ج٢، ص٢٤٥-٢٤٦.

قيام داعي اللائمة والعذل على وجودها مع تخلّف آثارها، كما قال أبو الطيب:

وَمَـنْ يُنْفِـقِ السَّـاعَاتِ فِي جَمْـعِ مَالِـهِ مَخَافَـةَ فَقْـرٍ فَالَّـذِي فَعَـلَ الْفَقْـرُ[1]

فتحقَّقَ أن الأسبابَ لا قيمةَ لها إلا بمقدار ما يحصل من آثارها أو يتعطل منها. ومن أجل هذا، نجد أن كمالاتٍ في بعض الموجودات تُعدُّ نقائصَ في غيرها، فكثرةُ الأكل محمودة في الخيل وهي مذمومة في الإنسان، ووجود الجوارح كمال فينا؛ لأن انعدام شيء منها يُكسبنا عجزًا عن بعض الكمالات، والله تعالى منزه عن الجوارح؛ لأن ما تقصد له الجوارح ثابت لله تعالى بذاته بدون واسطة، فتمحضت في جانب الله لأن يكون تقدير اتصافه بها تعالى الله عن ذلك نقصًا، إذ لم يبق لها من الآثار حينئذ إلا ما فيها من الاحتياج والنقص. وكذلك الولد كمال للإنسان؛ لأنهم سبب الاعتزاز بهم والانتفاع بهم مع أن نسبة الولد إلى الله تعالى نسبة نقصية لثبوت الغنى المطلق له تعالى، فتمحض الولد بتلك النسبة للكون نقصًا لما يحف به من نقيصة الاحتياج إلى التوليد والمشاركة في صفة الألوهية.

فكذلك صفة الأمية تعد في العرف نقصًا في الناس؛ لأنها تحول بين المتصف بها وبين انكشاف حقائق الأشياء له، إذ قد استقر ناموس العادة أن العلم لا يحصل إلا بالتعلم، فالأمِّيُّ بحكم العادة غير واصل إلى العلميات التي بها انكشاف حقائق الأشياء الذي يعقبه اجتناء فوائدها والتمكن من استعمالها فيما تُراد له. وقد يحصل للأمِّيِّ معارف قليلة بالتلقين أو التجربة أو بمخالطة أهل العلم، إلا أن ذلك حظ ضئيل مبعثر ينقرض في تحصيله معظمُ العمر، وهو على ضآلته قابلٌ للتشكك عند أدنى تشكيك، فلا يحصل به الكمال العلمي الحقيقي ولا لذة المعرفة والاطلاع، ولا يُكسب

---

(١) البيت من قصيدة قالها المتنبي في مدح علي بن أحمد عامر الأنطاكي. ومعناه أن مَنْ يجمع المالَ خوف الفقر فإن ذلك هو الفقر حقيقة؛ لأنه إذا جمع حُرم، والحرمان فقر. وقال الخطيب القزويني معناه: إذا أفنيت عمرك في جمع المال ولم تنفقه، فقد مضى عمرك في الفقر، فمتى يكون غناك؟ وقال العكبري: وهذا البيت من أحسن الكلام وبديعه، وهو من كلام الحكمة. **ديوان المتنبي بشرح البرقوقي**، ج٢، ص٢٥٥.

صاحبه الشجاعة الأدبية في علومه، كما قال تعالى في أهل الكتاب: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٧٨﴾﴾ [البقرة:٧٨]. فإذا حصل للأمِّيِّ من الانكشافات والعلوم كا جاءه من لدن وحي إلهي غيرِ محتمِلٍ للخطأ في كل نواحي المعرفة التي بُعث لأجلها والتي تتوق نفسُه لعلمها تبعًا لأصلها، فكان على بينة من أمره ويقين من علمه ثابتًا على بثه: ﴿قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُم بِهِ﴾ [الأنعام:٥٧].

فقد حصل له من العلم أوثق وأسمى مما يحصل للمتعلمين غير الأميين، ففي تلك الحالة لا تكون أمية ذلك الأمِّيِّ نقصًا، وهو في هذه الحالة وإن ساوى المتعلم في كثير من المعارف، فقد فاقه بكون المعاني الحاصلة له غير معرضة للشك والاختلاف وبظهور كرامته عند الله تعالى إذ خصه بمزية العلم مع الأمية لتكون آية عند أمة الدعوة من الأميين إذ جاءهم بما لا قبل لأفضل عقلائهم بنواله، ومن غير الأميين إذ أوتِيَ من علوم دينهم ما يُعد تحصيله بينهم عزيز الوقوع في خاصة أحبارهم مع ما يزيد من علوم لا قبل لهم بتحصيلها.

وقد تكون معجزةُ الأمية عند غير الأميين أعجبَ وأوضح؛ لأنهم كانوا يُزهون على الأميين ويعدونهم أحطَّ منهم، كما أخبر الله تعالى عنهم في قوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ﴾ [آل عمران:٧٥]، حتى شاع هذا في العرب، فقد ورد في الحديث الصحيح أن رسول الله لما قال لابن صياد(١) في المدينة: أتشهد أني رسول الله؟ قال ابن صياد: أشهد إنك رسول الأميين».(٢)

---

(١) ابن صياد رجل من اليهود، وقيل هو دخيل فيهم، اسمه صاف. كان قد ناهز الحلم في زمن دخول رسول الله ﷺ المدينة، وكان ينتحل ضربًا من الكهانة ويدعي أنه يستطلع الضمائر. وقد حسب المسلمون أنه الدجال، ورام عمر بن الخطاب قتله، فنهاه رسول الله ﷺ عن قتله. وفُقد يوم الحرة في المدينة في خلافة يزيد بن معاوية. - المصنف.

(٢) جزء من حديث عن ابن عمر رضي الله عنهما «أن عمر انطلق مع النبي ﷺ في رهط قبل ابن صياد، حتى وجدوه يلعب مع الصبيان، عند أطم بني مغالة، وقد قارب ابن صياد الحلم، فلم يشعر حتى ضرب النبي ﷺ بيده، ثم قال لابن صياد: «تشهد أني رسول الله؟»، فنظر إليه ابن صياد فقال: =

اختار الله لرسوله محمد ﷺ صفةَ الأمية إظهارًا لصدق نبوته الكاملة الطافحة بأبلغ الحكم، وأنفع القوانين، وأصدق المعارف. فإن مجيئه بذلك الحق الباهر، وثقته بصحة ما جاء به، ودفاعه عنه، ومجادلته معانديه فيه، ومباهلته إياهم، وإقامة الحجج القاطعة عليهم، كانَ أظهرَ ما جاء به رسولٌ من عند الله. ولقد يكون في بعض المعجزات مقنعٌ للناظر والسامع بصدق ما جاء به.

ولكن الله تعالى لما جعله أفضلَ الأنبياء أراد أن تكون معجزةُ رسالته أوضحَ المعجزات وأجلاها فائدة بمعجزة باقية مستمرة لكل زمان، وجعلها قائمةً بذاته وبنفسه الشريفة. تلك هي معجزةُ القرآن التي نوه بها قولُه ﷺ في الحديث الصحيح: «ما من الأنبياء نبي إلا أُوتِي من الآيات ما مثلُه آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيت وحيًا أوحاه الله إلي، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعًا يوم القيامة»،(١) وجعل معجزةَ الأمية مكمِّلةً لمعجزة القرآن ومؤسِّسةً لمعجزة الشريعة، فمن أين لأمي أن يأتي بمثل ما أتى به محمد ﷺ لولا أن ما أتى به وحي من الله عز وجل؟ ولذلك قال الله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة:٢٣]، قيل الضمير المضاف إليه مثل عائدٌ إلى قوله: «عبدنا»، المراد به النبي ﷺ، أي: ائتوا بسورة من رجل مثل محمد في كونه بشرًا أميًّا لم يقرأ الكتب ولم يتعلم العلوم.

إعجاز القرآن من جهتين: جهة لفظه، وجهة معانيه. فإعجازه من جهة اللفظ ببلاغته وفصاحته اللتين أعجزتا فصحاء العرب وبلغاءهم عن معارضته، وهذه

= أشهد أنك رسول الأميين. فقال ابن صياد للنبي ﷺ: أتشهد أني رسول الله؟ فرفضه وقال: «آمنت بالله وبرسله»، فقال له: «ماذا ترى؟. قال ابن صياد: يأتيني صادق وكاذب، فقال النبي ﷺ: «خُلِّط عليك الأمر». ثم قال له النبي ﷺ: «إني قد خبأت لك خبيئًا»، فقال ابن صياد: هو الدخ، فقال: «اخسأ، فلن تعدو قدرك». فقال عمر ﷺ: دعني يا رسول الله أضرب عنقه. فقال النبي ﷺ: «إن يكنه فلن تسلط عليه، وإن لم يكنه فلا خير لك في قتله».» **صحيح البخاري**، «كتاب كتاب الجنائز»، الحديث ١٣٥٤، ص٢١٦.

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب فضائل القرآن»، الحديث ٤٩٨١، ص٨٩٣؛ «كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة»، الحديث ٧٢٧٤، ص١٢٥٢.

الجهةُ أهم جهتي إعجازه لعامة العرب الذين لا يحيطون بعجائب ما حواه القرآن من العلوم، وغير العرب يثبت لديه الإعجاز من هذه الجهة بضرورة عجز العرب عن معارضته.(١)

وإعجازه من جهة معانيه هو:

١- بما تضمنه من أخبار الرسل والأمم مما لا يعلمه إلا أحبار أهل الكتاب: ﴿أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ ءَايَةً أَن يَعْلَمَهُۥ عُلَمَٰٓؤُاْ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿١٩٧﴾﴾ [الشعراء:١٩٧].

٢- بما تضمنه من الحكمة السامية والقوانين الصالحة.

٣- الحقائق العلمية الجليلة أو الحقائق التي تبينت للناس بعد أن دلهم العلم عليها وشهد العلماء بها.

٤- الحقائق التي سيشهد بها في مقتبل الأزمان: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾ [فصلت:٥٣].

فالقرآن في الجهة الأولى من جهتي إعجازه يشابه بلاغةَ أشعر شعرائهم الذين بلغ كلامُهم ما يقرب من حدِّ الإعجاز، بقطع النظر عن أسلوب القرآن الخاص به مما لا يسع هذا المجال للخوض فيه.(٢) وهو في الجهة الثانية من جهتي الإعجاز يشبه أقوالَ حكماء الأمم العالمة ومشرعيهم وعلمائهم مما لم يكن للعرب عهد بمثله.

ولقد أراد الله تعالى أن يجعل لرسوله برهانًا على أن القرآن منزَّلٌ إليه من الله فبرَّأ رسوله من صناعة الشعر وفنونه، فتم بتلك البراءة دليل خرق القرآن للعادة من

---

(١) انظر تفصيل المؤلف في ذلك في: **تفسير التحرير والتنوير**، ج١، ص١٠٢-١٢٠ (المقدمة العاشرة).

(٢) انظر تفصيل المؤلف في ذلك تحت عنوان «مبتكرات القرآن» في: **تفسير التحرير والتنوير**، ج١، ص١٢٠-١٣٠ (المقدمة العاشرة).

جهة الإعجاز الأولَى، وقد شهد أعلم العرب بالشعر بأن القرآن ليس في شيء من الشعر. وجعل الرسولَ أُمِّيًّا لتقوم الحجة بأميته على أن ما حواه القرآن من العلوم والحكمة والقوانين التشريعية ما هو إلا وحيٌ من الله، ويلتحق بالقرآن في هذه الجهة من الإعجاز كلُّ كا صدر عن رسول الله من قول وفعل مما هو هدى محض. فتم بالأمية دليلُ خرق القرآن للعادة من جهة الإعجاز الثانية.

ومن أجل كون الإعجاز الحاصل بالقرآن حاصلاً معظمه للعرب، كان التحدي بإعجازه من الجهة الأولى أكثر وأسير، وإلا ففي القرآن إعجاز معنوي كثير وفي كل أقوال الرسول وهديه إعجاز عظيم بعد تقرر الأمية.

لو شاء المحتج لصدق نبوة محمد ﷺ أن يقتصر على حجة دلالة معجزة الأمية لكفته. ولذلك لم يهمل المعاندون من المشركين أن يطعنوا في معجزة القرآن فاختلقوا معاذير باردة فقالوا إن ما جاء به من القرآن إنما تلقاه من بعض الناس، حكى الله ذلك عنهم بقوله: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴿١٠٣﴾﴾ [النحل:١٠٣].

ذلك أنهم قالوا: إنه تلقى عن غلام رومي اسمه يعيش، وقيل: بلعام، وقيل: جبر، وقيل: يسار كان عبدًا لحويطب بن عبدالعزيز، وكان صيقلاً للسيوف بمكة، وكان رسول الله يجلس إليه بمكة والناس معه وهو أعجمي اللسان غير معدود من أهل العلم، ولكن الناس مولعون بكل غريب. وقالوا: إن الرسول تلقى من سلمان الفارسي، وسلمان إنما ورد بعد الهجرة وأسلم في المدينة بعد أن نزل كثير من القرآن. فأما الغلام الرومي فقد أسلم بمكة، وكان يتلقى الدين عن رسول الله، وسلمان أسلم بالمدينة واهتدى بهدى الإسلام، ولو كانا كما يختلق الملحدون لكانا أولى أن يكونا هما القدوة للناس.[1]

(١) راجع تفاصيل تلك المخاريق فيما جاء في مناسبة نزول الآية في كتب التفسير وكتب أسباب النزول.

على أن كلا الرجلين أعجمي، والقرآن كتابٌ عربي مبين. فالطعنُ بهما من الجهة الأولى لإعجاز القرآن طعن واضح السخافة، إذ كيف يأتي رجل دخيل في العربية بمثل تلك البلاغة؟ والطعن بهما من جهة معاني القرآن وعلومه طعن باطل، إذ كيف يبين أعجميُّ اللسان من العلوم والشرائع مثل ما تضمنه القرآن وهي معان عالية تحتاج إلى فصاحة تقرير كشأن تقرير المعاني الدقيقة، فقوله تعالى: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلۡحِدُونَ إِلَيۡهِ أَعۡجَمِىٌّ﴾ [النحل:١٠٣]، ردٌّ للطعن بحذافره لا لخصوص الطعن من جهة فصاحة القرآن وبلاغته، وإن اقتصر المفسرون على تفسيره بما يقصره على الطعن طعنهم من جهة لفظ القرآن خاصة. وأما قوله تعالى عقب ذلك: ﴿وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ۝١٠٣﴾، فهو ارتقاء في بيان علو القرآن في ذروة الفصاحة والبلاغة واقع موقع العِلاوة السابق، والله أعلم.

وقالوا في معاذيرهم: ﴿وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا فَهِىَ تُمۡلَىٰ عَلَيۡهِ بُكۡرَةً وَأَصِيلًا ۝٥﴾ [الفرقان:٥]، وقد رد الله ذلك عليهم بقوله في أخرى: ﴿تِلۡكَ مِنۡ أَنۢبَآءِ ٱلۡغَيۡبِ نُوحِيهَآ إِلَيۡكَۖ مَا كُنتَ تَعۡلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوۡمُكَ مِن قَبۡلِ هَٰذَاۖ﴾ [هود:٤٩]. فيؤخذ منه نفيُ أن تكون أساطيرُ الأولين محفوظةً بمكة، إذ لو كانت كذلك لكان لرسول الله شريكٌ في علمها، ولكان لرسول الله سابقيةُ إلمامٍ ببعضها من قبل، فلذلك كان قولُه تعالى: ﴿مَا كُنتَ تَعۡلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوۡمُكَ مِن قَبۡلِ هَٰذَاۖ﴾، حجتنا لاختلاقهم(1) من جذوره. وقال الله تعالى: ﴿قُل لَّوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوۡتُهُۥ عَلَيۡكُمۡ وَلَآ أَدۡرَىٰكُم بِهِۦۖ فَقَدۡ لَبِثۡتُ فِيكُمۡ عُمُرًا مِّن قَبۡلِهِۦٓۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ۝١٦﴾ [يونس:١٦]، فقد ظهرت الحجةُ ولاحت المحجة.

هذا واختلف علماء الإسلام في الأمية: أدائمةٌ هي لرسول الله ﷺ مدةَ حياته كلها أو في أحيان منها؟ فالجمهور من العلماء قالوا: إن الأمية وصفٌ لا يتخلف عن

(١) كذا في المطبوع، ولم نتمكن من مقابلته بالأصل (ولا نعلم إن كان ما يزال محفوظًا). ويبدو في الكلام سقط بمقدار كلمة، ولعله يستقيم هكذا: «لنزع (أو لنسف) اختلاقهم من جذوره».

رسول الله؛ لأن الله جعلها معجزةً له فلا تفارقه، كأنهم ينظرون إلى قول الحكمة: «ما بالذات لا يتخلف ولا يختلف». وقالت طائفة من العلماء إن النبي ﷺ لم يمت حتى كتب، فقيل بمعنى علمه الله الكتابة، وقيل: بمعنى جرى القلمُ في يده. ونُسب هذا إلى الشعبي وعون بن عبدالله ومجاهد، وبه قال أبو ذر الهروي وأبو جعفر السمناني وتلميذهما أبو الوليد الباجي الأندلسي، ومال إليه عياض في الإكمال.[1]

واحتجوا لذلك بما وقع في صحيح البخاري في باب عمرة القضاء من حديث أبي إسحاق السبيعي عن البراء بن عازب «أن علي بن أبي طالب لَـمَّا كتب صلح القضية بين رسول الله وقريش كتب: هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله، فقال سهيل بن عمرو (سفير قريش): لو نعلم أنك رسولُ الله ما منعناك شيئًا، ولكن أنت محمد بن عبدالله، فقال: أنا رسول الله وأنا محمد بن عبدالله، ثم قال لعلي: امحُ رسول الله، فقال علي: لا والله لا أمحوك (أو لا أمحاه) أبدًا، فأخذ رسول الكتاب وليس يحسن يكتب فكتب: هذا ما قاضى عليه محمد بن عبدالله»، الحديث.[2] ورواه النسائي وأحمد بن حنبل بمثل ما في صحيح البخاري،[3] وهو أيضًا في صحيح مسلم من حديث أبي إسحاق بلفظ: «فقال رسول الله لعلي: «أرِني مكانَها»، فأراه مكانها فمحاه، وكتب: ابن عبدالله».[4]

(١) سيأتي كلام القاضي عياض بعد قليل.

(٢) أورد المصنف الحديث بتصرف. **صحيح البخاري**، «كتاب المغازي»، الحديث ٤٢٥١، ص٧٢٠.

(٣) النسائي، عبدالرحمن أحمد بن شعيب: **كتاب السنن الكبرى**، تحقيق حسن عبدالمنعم شلبي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢١/ ٢٠٠١)، «كتاب»، الحديث ٨٥٢٥، ج٧، ص٤٨٢-٤٨٣؛ ابن حنبل، أحمد: **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق جماعة من العلماء بإشراف شعيب الأرنؤوط وعبدالله بن عبدالمحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٦/ ١٩٩٥)، الحديث ٣١٨٧، ج٥، ص٢٦٣.

(٤) **صحيح مسلم**، «كتاب الجهاد والسير»، الحديث ١٧٨٣/ ٩٢، ص٧١١.

قال عياض في الإكمال: وظاهرُ قوله في الحديث: ولا يحسن أن يكتب فكتب محمد بن عبدالله، كالنص في أنه هو بنفسه كتب، والعدول إلى غيره تجوُّزٌ في الكلام وحملٌ على ما لا يُفهم منه لغير ضرورة، ولا يقدح هذا في كونه أمِّيًّا إذ ليست المعجزة مجرد كونه أمِّيًّا، وإنما المعجزة أن كان في أول الأمر كذلك ثم جاء بعلوم لا يعلمها الأميون. فكما جعله الله يقرأ ما لم يكن يقرأ من قبل ويتلو ما لم يكن يتلو، فكذلك علمه أن يكتب ما لم يكتب، وإنما قال الله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ﴾ [العنكبوت:٤٨]، أي من قبل نزول القرآن. فعلمه أن يكتب ويخط بعد النبوة،[١] أي فتحصل له معجزتان مع اختلاف الزمان فلا تعارضَ بينهما، خلافًا لِما توهمه السهيلي في الروض الأنف.[٢]

قال عياض في المدارك: «ولمَّا ألف أبو الوليد رسالتَه المسماة بتحقيق المذهب من أن النبي كتب، وكان أصلُ ذلك أنه قُرئ عليه بدانية في صحيح البخاري حديثُ المقاضاة فمر في حديث إسرائيل، فتكلم أبو الوليد على الحديث وذكر قول مَنْ قال بظاهر هذا اللفظ، فأنكره عليه ابن الصائغ وكفره بإجازته الكتابة على النبي الأمي، وأن هذا تكذيب للقرآن وأعلى ما حمل من أشياعه في الإنكار والشناعة، وقبحوا عند العامة ما أتى به، وأكثر القالة فيه مَنْ لم يفهم غرضه، حتى أطلق عليه اللعنة غلاتهم وضمنوا البراءة منها أشعارهم، وحتى قام بذلك بعضُ خطبائهم، وفي ذلك يقول عبدالله بن هند الشاعر:

بَرِئْتُ مِمَّنْ شَرَى دُنْيَا بِآخِرَةٍ ... وَقَالَ إِنَّ رَسُولَ اللهِ قَدْ كَتَبَا

(١) ساق المصنف كلام عياض بتصرف زيادة وحذفًا، وهذا هو قول مَنْ جوز أن يكون الرسول عليه السلام قد كتب، ومنهم الباجي. اليحصبي: **إكمال المعلم**، ج٦، ص١٥١-١٥٢.

(٢) السهيلي: **الروض الأنف**، ج٦، ص٤٨٥-٤٨٦.

... فألف هذا الكتاب وبين فيه وجوه المسألة لِـمَن لم يفهمها وأنها لا تقدح في المعجزة كما لم تقدح القراءة في ذلك بعد أن لَم يكن قارئًا، بل في هذا معجزة أخرى... ولم يُنكر عليه أولو التحقيق في العلم والمعرفة بأسراره وخفاياه، وكتب بالمسألة إلى شيوخ صقلية وغيرها فأنكروا إنكارَهم عليه وأثنوا عليه وسوغوا تأويله، منهم ابن الجزار ممن ذكرنا ثناءه عليه.»[1]

(١) اليحصبي: ترتيب المدارك، ج٣، ص٨٠٥-٨٠٦.

المعجزات الخفية للحضرة المحمدية[(١)]

دعاني العلامةُ الجليل وصديقي الخليل رئيس «جمعية الهداية الإسلامية»[(٢)] عن رغبة رفقائه السادة الكرام رجال تلك الجمعية المباركة إلى المشاركة في صنيعهم الشريف الذي دأبوا عليه في كل إبان لذكرى المولد النبوي، ألا وهو خدمةُ حضرة سيدنا محمد ﷺ بإظهار فضائله التي لا حدَّ لها، فكنتُ سعيدًا بما وضعوني لديه، وشاكرًا على العناية بهذا الفضل والدعاء إليه.

وقد اهتممتُ -حين هممتُ بإجابة تلك الدعوة- بأن أفتحَ اليوم بابًا من نواحي السيرة لا أعرف أحدًا فتحه من قبل، وهو بابُ المعجزات الخفية الدالة على صدق نبوته دلالةً لا يتفطَّن إليها إلا أهلُ الشعور الدقيق والنظر المسدَّد بقوة التوفيق. فكان هذا البابُ مغفولاً عنه، ولكنه كان مثل أبواب الكنوز مدلولاً بأمارات تهدي عليه، حتى يُقيَّضَ مَنْ يَمُد يده إليه، فهي مدخراتٌ لخاصة من الناس أو لعصور تأتي.

---

(١) **الهداية الإسلامية**، المجلد ٨، الجزء ٩، ربيع الأول ١٣٥٥ (ص٥٣٣-٥٥٣).

(٢) أسس الشيخ محمد الخضر حسين هذه الجمعية في ١٣ رجب ١٣٤٦/ ١٦ يناير ١٩٢٨، لتكون هيئة ذات طابع علمي ثقافي غايتها بيان هداية الإسلام ومنافحة مناوئيه. وقد ضمَّت الجمعية - التي تولى الشيخ رئاستها - في مجلس إدارتها واستقطبت في صفوف العاملين على تنفيذ برامجها عددًا من شيوخ الأزهر وشبابه وطائفة من المثقفين، كما أنشأ لها مكتبة كبيرة كانت مكتبته الخاصة نواة لها، وأصدر باسمها مجلة «الهداية الإسلامية» التي استقطبت عددًا كبيرًا من الكتاب من مختلف البلاد الإسلامية، وقد صدر منها اثنان وعشرون مجلدًا، حيث صدر العدد (الجزء) الأول منها في جمادى الثانية ١٣٤٧ والأخير في ذي الحجة ١٣٦٩.

لَمَّا تألف هذا الخاطرُ ببالي أخذتُ أراجع ما كنت طالعته مما لدي من كتب أراها مظنةَ الإلمام بشيء من هذا الغرض، مثل كتاب «دلائل النبوة» للبيهقي، وكتاب «شفاء الصدر» لابن سبع السبتي، وكتاب «الشفاء» للقاضي عياض، وكتاب «[أعلام] النبوة» للماوردي، وكتاب «المواهب اللدنية» للعسقلاني، وكلُّها نفائسُ ما ألف في السير والمعجزات، فما وجدتُ فيها مَنْ خصَّ هذه الناحيةَ بالعنوان والترجمة، ورأيتُ انصرافَ هممهم إلى ذكر المعجزات الواضحة العيان، ورأيت أقربَها للتعريج على بعض أصناف هذا النوع كتاب «الشفاء» لعياض و«أعلام النبوة» للماوردي.

ما هي المعجزات وأي شيء هي المعجزة الخفية؟

المعجزة اسم أُطلق على الحادث الذي يعجز البشرُ عن الإتيان بمثله. وصاغوا له زنة التأنيث لأنهم راعوا في التسمية معنى الحادثة أو الواقعة أو الفعلة. وهي اسم اصطلح عليه علماء الإسلام لم يرد في القرآن ولا حديث الرسول، وإنما الواردُ فيهما لفظ آية، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ حَقَّتۡ عَلَيۡهِمۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ ﴿٩٦﴾ وَلَوۡ جَآءَتۡهُمۡ كُلُّ ءَايَةٍ﴾ [يونس:٩٦-٩٧]، وفي حديث ابن عباس وأنس بن مالك أن قريشًا سألوا رسولَ الله آية فأراهم انشقاق القمر.(١)

وأحسب أن المعجزة تسميةٌ ابتكرها علماء الكلام، وهم حددوها بأنها الأمرُ الخارق للعادة المقترن بالتحدي.(٢) وفسروا التحدي بأنه ادعاءُ الرسالة عن الله، واتفقوا على اشتراط تأخر حدوث المعجزة عن دعوى الرسالة في تحقق ماهية

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب المناقب»، الحديث٣٦٣٧، ص٦١٠؛ «كتاب مناقب الأنصار»، الحديث٣٨٦٨، ص٦٤٩؛ «كتاب التفسير»، الحديث٤٨٦٧، ص٨٦٢؛ **صحيح مسلم**، «كتاب صفات المنافقين وأحكامهم»، الحديث٢٨٠٢، ص١٠٧٩.

(٢) قال التفتازاني: «المعجزة أمرٌ خارق للعادة، مقرون بالتحدي وعدم المعارضة.» **شرح المقاصد**، ج٣، ص٢٧٣.

المعجزة، لئلا يبتدر أحدُ الكذابين فيفترض حدوثَ حادث غريب فيدعيَ أن ذلك الحادثَ آيةُ رسالته.[١]

ويُؤخذ من كلام المحققين أن التحدي هو احتجاجُ الرسول على المترددين في صدقه بأن يقعَ منه أو بطلبه شيءٌ لا يقدر الناسُ على الإتيان به. ثم توسعوا فجعلوا دلالةَ حال الرسول مع الذين يدعوهم قائمةً مقامَ التحدي، فلذلك آلُوا إلى تفسير التحدي بأنه ادعاءُ الرسالة ليشمل المعجزاتِ الصادرةَ من الرسل في غير مقام المعارضة، مثل المعجزات الواقعة بمحضر المؤمنين بهم، كانفجار العيون من الصخر لموسى عليه السلام، وكنبع الماء من بين أصابع محمد عليه الصلاة والسلام.

ثم اتفق علماء الكلام على أن المعجزة تدل على صدق المتحدي بها، وأنها قائمةٌ مقامَ قول الله تعالى: «صدق هذا الرسول فيما أخبر عني»،[٢] بناءً على الله تعالى ناط نظامَ هذا العالم بسنن معلومة لا تتخلف بحسب ما جربنا من أول خلق البشر -وهذه السننُ هي التي نسميها بالعادة، أو الجبلة، أو الطبيعة- وجعل البشرَ المتصرفين في هذا العالم عاجزين عن تبديل تلك السنن. واتفق المِلِّيُّون على أن الله قادرٌ على خُلْفِها إذا تعلقت إرادتُه بذلك لحكمة، فإذا ادعى أحدُ الناس الرسالةَ عن الله وجعل آيةَ صدقه حدوثَ خارق للعادة فوقع ما أخبر به الرسول، كان ذلك الخارقُ في ذلك الحين مقدَّرًا من الله، فكان ذلك أمارةً بين الله وبين عباده على صدق ذلك الرسول.

(١) المرجع نفسه، ص٢٧٣-٢٧٤٥.

(٢) وفي هذا الصدد قرر القاضي عبدالجبار والآمدي أن المعجزة تنزل «منزلةَ التصديق بالقول.» **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج١٥: **النبوات والمعجزات**، تحقيق محمود محمد قاسم ومراجعة إبراهيم مدكور، ص١٦١؛ الآمدي: **أبكار الأفكار**، ج٤، ص١٨. وقال ابن الأمير (توفي سنة ٧٣٦هـ): «وإنما تدل المعجزةُ لنزولها منزلةَ التصديق بالقول». ابن الأمير: **الكامل في أصول الدين في اختصار الشامل في أصول الدين**، تحقيق جمال عبدالناصر عبدالمنعم (القاهرة: دار السلام، ط١، ١٤٣١/ ٢٠١٠)، ج٢، ص٧٦٥.

ودلالةُ المعجزة على هذا المعنى دلالةٌ عقلية قريبة من القطعية، لكنها كافية لاعتقاد المشاهدين لها بصدق الرسول إن كانوا غير مكابرين، من جهة استبعاد أن يكون حدوثُ الخارق حين إخبار مدعي الرسالة بوقوعه واقعًا على مجرد الصدفة، أو أن تكون لله في خلق ذلك الخارق عند ادعاء مدعي الرسالة حكمةٌ أخرى غيرُ تصديق الرسول. فتعين أن يكون حدوثُ ذلك الخارق حين التحدي إنما قدَّره الله لأجل ذلك التحدي، فوجب إذًا أن يكون تصديقًا للرسول؛ لأن الله تعالى لا يصدق الكاذب. وهذه المقدمة الثانية قطعية.

ثم توسع العلماءُ فعدوا جميعَ خوارق العادات المتعلقة بأحوال الرسول قبل الرسالة أو الجارية على يديه قبلها دلائلَ على صدقه، وسَمَّوْها الإرهاصات.(١) وفي الحقيقة نجد دلالتَها على صدق دلالة عَوْدِ التأمل على بَدْئه بأن يعودوا على ماضي ذلك الرسول فيجدوا في ماضيه دلائل على عناية الله به، فيزيدهم ذلك إيمانًا بأن مَنْ كان بدؤه ذلك البدء يناسب أن تكونَ نهايتُه تلك النهاية. وإذا كان العقلاء قد أنسوا الاستدلالَ بالشواهد والتفرس في الخلال، فعلموا من البدايات حال النهايات، كما قال حبيب بن أوس:

لَهَفِي عَلَى تِلْكَ الشَّوَاهِدِ مِنْهُمَا ... لَوْ أُمْهِلَتْ حَتَّى تَصِيرَ شَمَائِلاَ
لَغَدَا سُكُونُهُمَا حِجًى وَصِبَاهُمَا ... حُلُمًا وَتِلْكَ الأَرِيحِيَّةُ نَائِلاَ
إِنَّ الهِلاَلَ إِذَا رَأَيْتَ نُمُوَّهُ ... أَيْقَنْتَ أَنْ سَيَعُودُ بَدْرًا كَامِلاَ(٢)

---

(١) قال عضد الدين الإيجي وشارحه الجرجاني في جواب اعتراض على اشتراط عدم تقدم المعجزة على دعوى النبوة: «(قلنا): تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات (إنما هي كرامات وظهورها على الأولياء جائز)، فيجوز ظهورها عليهم أيضًا وحينئذ تسمى إرهاصًا، أي تأسيسًا للنبوة، من أرهصت للحائط إذا أسسته.» الجرجاني: **شرح المواقف**، ج٤/٨، ص٢٤٩ (وما بين قوسين من كلام الإيجي، وما سواه من كلام الجرجاني)؛ التفتازاني: **شرح المقاصد**، ج٣، ص٢٧٥.

(٢) **ديوان أبي تمام**، ص٣٦٨. والأبيات من قصيدة يرثي فيها ابنين لعبدالله بن طاهر ماتا صغيرين، وقد جاء في نشرة الديوان التي اعتمدنا عليها عبارة «تكون» بدل «تصير».

فكيف لا يتم الاستدلالُ بشواهد عناية الله بعبده على أنه أعده لأمر جليل، ألا وهو السِّفارةُ عنه إلى الخلق؟ وهذا كحفظ موسى من الغرق، وتيسير رجوعه إلى أمه، وكحفظ محمد من التلبس بأحوال المشركين ونقائصهم، وعصمته من أعدائه.

وهذا الاستدلالُ هو الذي يسير بنا إلى فتح باب المعجزات الخفية، وإلى التوسع في تسميته. فأعني بالمعجزات الخفية الأحوالَ والأفعال الصادرةَ من محمد والأحوالَ الملابسة له، الدالةَ على أنه رسولٌ من الله، ناطقٌ عن وحي.

والفرق بين الإرهاصات وما سميناه بالمعجزات الخفية من جهتين: الأُولى أن الإرهاصات من قبيل خوارق العادات، والمعجزات الخفية دلائلُ بطريق النظر بطريق خرق العادة. والثانية أن الإرهاصات حاصلةٌ قبل النبوة، والمعجزات الخفية حاصلةٌ مع النبوة، أي مستمرةٌ معها وبعدها ولو كان بعضُها حاصلاً قبلها، وهي من خصائص محمد ﷺ.

ولهذا النوع من الدلائل الخفية حظٌّ عظيم من الدلالة على تصديق الله الرسول الحافة به تلك الدلائل، يجري على المنهج الذي نهجه أئمةُ المتكلمين في تقرير وجه دلائل المعجزة على تصديق الله الرسول. وذلك أن هذه الأحوالَ الحافة بالرسول منبئةٌ عن أن الله مقدر الأكوان والأحوال وميَسِّر الموجودات لما خلقت له، قد يسر تلك الأحوالَ لتكون دلائلَ لصدق الرسول عند طوائف من أهل النظر والاعتبار، لا سيما الذين فاتَهم مشاهدةُ المعجزات بالأبصار. ووقعُها في نفوس الخاصة أشدُّ من وقع المعجزات المقارنة للتحدي من حيث إنها دلائلُ حاصلةٌ بدون تعمُّل ولا مباراة[1] و لا إشعار من صاحبها.

---

(١) كذا في الأصل، وهو استعمال صحيح، أي أنها دلائل حاصلة بدون تعرض لها ولا قصد في اقتناصها.

وهذا الأسلوب تنفعل له نفوسُ الخاصة المشغوفة بحب الوقار والجلال، ومن حيث إنها لا يلوح جميعُها في وقت واحد ولا لكل أحد. ونفوس الخاصة تعجب بالأدلة المتعاقبة عن فترة بعد فترة، ليكون مجيءُ الدليل الموالي عقب سابقه واردًا على العقل بعد التملِّي من وجوه دلالة السابق، أو واردًا بعد انقضاء الطائفة التي ورد عليها الدليلُ السابق. فإن أهل النظر والعلوم يحبون أن يعثروا على نكتٍ جديدة على قاعدة «كم ترك الأول للآخر»، ففي ذلك نشاطٌ لهممهم العلمية لا يحصل لهم من الاشتغال بالفوائد المُعادة على قاعدة «هل غادر الشعراء من متردم».(١)

وهي تشبه خوارقَ العادات من حيث إن جميعها إن تأملتَه وجدته صادرًا في أزمنة وأحوال يعز أن يصدر أمثالها في أمثالها. أما إذا اعتبرت مجموع طائفة منها قليلة أو كثيرة، فإنك تجد اجتماعها وتظاهرها يقارب أن يكون خارق عادة، وتقوى تلك المقاربةُ بمقدار تكاثر ما لاح للناس منها؛ لأن اجتماعَ الأمور المتناسبة يُبعدها عن الصدفة، ويقربها من قصد نصب الدلالة، فيوشك حينئذ أن تُساويَ المعجزةَ المشهورة في نيابتها منابَ قول الله تعالَى: «صدق عبدي فيم أخبر عني.»

وهذا النوع أيضًا يمت بصلة الى إعجاز القرآن في الدوام؛ لأن جزئيات هذا النوع غير منحصرة، وإذًا لا يهتدي إليها إلا النظارون المنصفون، ومعظمهم ممن يجيئون بعد وفاة الرسول. فالذي يهتدي منهم إلى إظهار معجزة من هذا النوع والذين يبلغهم ما اهتدى إليه ذلك المهتدي، كلُّ أولئك يأخذون بحظٍّ مما أدركه أصحابُ الرسول الذين شاهدوا معجزاته، فتُجَدَّد لهم وبهم دلائلُ الإيمان، وتعود أنوارُه فيهم وفي عصرهم، ويزداد الذين آمنوا إيمانًا، ويدخل الناسُ بذلك في الدين زرافاتٍ ووحدانا. فبهذه الخصيصة يشارك هذا النوعُ معجزةَ القرآن في الدوام وعدم الانتهاء.

---

(١) هذا صدر طالع معلقة عنترة، وعجزه هو: «أم هل عرفت الدار بعد توهم.» **ديوان عنترة**، ص١٨٢.

ولعلنا نستروح لهذا النوع من المعجزات لمحةً من قول النبي ﷺ: «ما من الأنبياء نبي إلا أُوتِي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيت وحيًا أوحاه الله إليَّ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعًا يوم القيامة»،[1] فلفظُ الوحي وإن كان يتبادر إلى القرآن وهو بحق أجل أنواع الوحي، لكن مما يدخل في الوحي أيضًا معظمُ أقوال الرسول وأفعاله في التشريع والهدي والمعارف، مما أظهره إلى الناس تصريحاً أو رمزاً.

وإنا إذا استثنينا التأييدات الجبليةَ ومقارنات الحوادث التاريخية المتعلقة بالذات المحمدية، نرى معظمَ ما عدا ذلك من المعجزات الخفية من قبيل الوحي، إذ هو أقوالٌ وأفعال وإرشاد، صادرةٌ من الرسول جميعُها، صادرةٌ عن وحي، أو مؤيَّدةٌ بوحي، على ما اختاره المحققون من أئمة أصول الفقه.

ووجه تفريع قوله: «فأرجو أن أكونَ أكثرهم تابعًا يوم القيامة»، ظاهرٌ مما قدمناه هنا. ويتضح من هذا أن هنالك صلةً متينة وانتسابًا قويًّا بين عموم دين الإسلام ودوامه، وبين المعجزات الخفية الصالحة لاستمرار الحجية بها، والمتجدد بعضُها عقب بعض.

ثم الحكمة في إخفاء هذا النوع من المعجزات وعدم توقيف الشارع الناس عليها، أنها لما كانت مما لا يستوي الناس في إدراكها، لا في عصر حياة الرسول ولا في العصور التي بعده، فإن معظمَها مما لا يهتدي إليه إلا أهل العقول المستنيرة. ولأن منها ما لا يتهيأ للناس إدراكُ دقائقه في بعض عصور مضت، لأنه متوقِّفٌ على ظهور حقائق علمية لم تتكامل في بعض العصور، كان إخفاءُ هذا النوع لحكم أربع:

إحداهما: إبطال عناد من قد يزعم أنه لم يجد فيها دلالة على الصدق؛ لأن الأمور النظرية معرضةٌ للخفاء وللمكابرة، فإن خفاء الحق يجرئ المعاند على الإنكار، كما قال علي بن عباس الرومي:

---

(١) سبق تخريجه في مقال «معجزة الأمية».

غُمُـوضُ الْحَـق حِـينَ يـذبُّ عنـهُ يقَلِّـلُ نـاصرَ الْخَصْـم المُحِـق
تجـل عَـنِ الـدَّقيقِ عُقُـولُ قَـوْمٍ فَتَقْضـي للمجـلّ علـى المُـدق[1]

فربما كان ذلك الإنكار سببًا لاستعجال ضلال قوم وسريان تضليلهم، والإسلام رحيمٌ لا يرضى بإثارة أسباب الضلالة.

الحكمة الثانية: دفع الحرج عن خلص المؤمنين بأنهم وإن أمنوا من أن يخالط الريبُ عقولَهم ، وأن يغريَهم تضليلُ المضللين. إلا أن تلقي العاقل لما لا يفهمه لا يخلو عن حرج عظيم، والإسلام يأبى الإيقاعَ في العنت والحرج.

الحكمة الثانية: دفع الحرج عن خلص المؤمنين بأنهم وإن أمنوا من أن يخالط الريب عقولهم، وأن يغريهم تضليل المضلين، إلا أن تلقي العاقل لما لا يفهمه لا يخلو عن حرج عظيم، والإسلام يأبى الإيقاع في العنت والحرج.

الحكمة الثالثة: أن القلوب يرين عليها تقادم العهد، فتنسى الحجة، فكانت في حاجة إلى مذكِّرٍ بدلائل صدق اللرسالة من عصر إلى عصر. وقد كانت الأممُ من قبلنا إذا نسُوا ربَّهم وتسربت إليهم الضلالةُ جاءتهم الرسل. فلما جاءت الرسالةُ العامة الخاتمة، أودعت عناية الله لهم دلائَل مكنونة، تخرج لهم منها على امتداد العصور دلائلُ ناصعة.

الحكمة الرابعة: أن تلاحقَ الدلائل والحجج بعد ظن الإحاطة والانتهاء، يزيد الحقَّ وضوحًا والمتأملين اطمئنانًا. ولذلك كان من طرق الجدل والمناظرة أن لا يأتي المستدلُّ على جميع حججه دفعة.

(١) **ديوان ابن الرومي**، ج٢، ص٤٨٥-٤٨٦. وفيه «تَضَلُّ» بدل «تجل»، و«فتَحكمُ» بدل «فتقضي». ولعل المصنف اعتمد على رواية أخرى للديوان أو على الأقل للمقطوعة التي ينضوي فيها هذان البيتان. والمُجِل: المكثر، والمُدِق: المدقِّق.

أصناف المعجزات الخفية:

انتهى بيَ استقراءُ أصناف المعجزات الخفية إلى ستة أصناف:

الصنف الأول: أحوال الرسول الدال مجموعها على أن الله تعالى قد هيأه من حين إنشائه لتلقي مقام الرسالة العظمى. وهذا الصنف يشبه الارهاصات، قال تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَتْهُمْ ءَايَةٌ قَالُوا لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [الأنعام:١٢٤]، وقال: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا الْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ ﴿٣١﴾ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ﴾ [الزخرف:٣١].

فأنبأنا أنه قد أعد لتلقي الرسالة (وهي حالةٌ بشرية عظيمة غير معتادة) نفوسًا ليست مماثلة للنفوس المعتادة، وليست عظمتُها من قبيل العظمة المعهودة عند الأقوام. فلذلك سفَّه الله الذين راموا أن ينالوا مثلَ ما نال رسلُ الله بأنهم ليسوا بذلك المقام، وسفه الذين استصغروا مَنْ أنزل عليه القرآن، وتوهموا أن رجلاً من القريتين أجدرُ منه بذالك لعظمته، فلم يعلموا العظمة الحقة.

ولا جرم أن نفس أعظم الرسل هي أعظم نفس تنفس بها الوجود في هذا العالم، وأن الرسل السابقين قد درجوا في عصور كانت مظلمة التاريخ بين أممهم، إما لبعد العهد كإبراهيم وموسى عليهما السلام، وإما لبلوغ الأمة دركة من للانحطاط استمرت فيه بعد ظهور الرسول مثل اليهود عند مجيء عيسى عليه السلام، فلم تهتد أقوامهم إلى تفصيل صفاتهم خَلقًا و خُلقًا، ولكننا تلقينا إشاراتٍ في شأنهم من القرآن كقوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾ [النحل:١٢٠]، أي جامعًا لصفاتِ الخير التي تفترق في أمة كاملة -على أحد التفسيرين[1]- وقوله لموسى: ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي ﴿٤١﴾﴾ [طه:٤١]. وأحسب أن الله تعالى قد جعل صفاتِ رسوله الخِلقية والخُلقية

(١) وقيل المراد إنه كان مؤمنًا وحده بين قومه فهو كأمة، و قيل غير ذلك. - المصنف.

مفتاحًا لباب قبول دعوته بين قومه إن هم اهتدو إليها، ومغلاقًا لأبواب الطعن عليه أو الإزراء به.

وإن خِصالَ الكمال البشرية تنحصر في نوعين: جِبِلي وكسبي. فأما الجبلي، فهو ما يُخلق المرءُ عليه من الصفات المحمودة في أصل الخِلقة، إما لأنها توصل إلى كمال نفساني، مثل سلامة الحواس وفصاحة اللسان وجودة القريحة وتوقد الفطنة، وإما لأنها توصل إلى تمام الكمال والثقة بالنفس، مثل قوة البدن ورباطة الجأش وشرف النسب، وإما لأنها وسيلةٌ إلى تأثر الناس بدعوته، مثل جمال الصورة وهيبة الطلعة وعزة القبيلة.

وأما الكسبِيُّ فهو ما تتهيأ له النفسُ أو ترتاض عليه من التخلق بالفضائل التي أُعدت لصاحبها في أصل خِلقته ويُسِّر له نماؤها، وذلك جميعُ الفضائل البشرية، وقد ثبت منتهى الكمالين لمحمد ﷺ. فأما الجبلي فقد تظافرت عليه الرواياتُ الواردة في شمائله الزكية، وأما الكسبي فقد كان طريقُ اكتسابه له من طريق التكوين الإلهي بإنماء الغرائز المودَعة فيه إنماءً صيَّرها أخلاقًا، وبالإلهام والحفظ والعصمة، قال تعالى: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور:٤٨]، وروى عن رسول الله: «أدبنى ربي فأحسن تأديبي»،(١) وقال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٤﴾ [القلم:٤]، وقالت عائشة: «كان خلقه القرآن».(٢)

هيأ الله لرسوله الكمالاتِ من جميع الجوانب، ليعتبر بذلك أهلُ الاعتبار ممن أوتوا العلمَ والكتاب، وقد اعتبر كثير منهم بها. روى الترمذي أن عبدالله بن سلام

---

(١) هذا الحديث وإن كان ضعيفَ السند غير أني قصدتُ من الاستدلال به تأييدَ ما قلته من كون التربية النفسية في رسول الله ﷺ كانت بإلهام وتوفيق كما هو الواقع، وكما اقتضاه قوله تعالى: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور:٤٨]، فكان معنى الحديث صحيحاً. - المصنف. انظر أقوال العلماء بشأنه في: السخاوي: **المقاصد السنة**، الحديث٤٥، ص٤٩؛ العجلوني: **كشف الخفاء**، الحديث١٦٤، ج١، ص٧٠-٧١.

(٢) سبق تخريجه في مقال «التقوى وحسن الخلق».

اليهودي قال: «لما قدم رسول الله المدينة جئتُه لأنظر إليه فلما استبنت وجهه عرفت أنه ليس بوجه كذاب».[(١)]

وجاء في حديث البخاري أن هرقل سأل وفد قريش الذين مثلوا بين يديه في حمص[(٢)]: هل جربتم عليه كذبًا قبل أن يقول ما قال؟ فقالوا لا، فقال: «علمت أنه ما كان ليترك الكذب على الناس ويكذب على الله». وقال عبدالله بن رواحة:

لَـــوْ لَمْ تَكُـــنْ فِيـــهِ آيَـــاتٌ مُبَيِّنَـــةٌ   لَكَـــانَ مَنْظَـــرُهُ يُنْبِيـــكَ بِـــالْخَبَرِ[(٣)]

الصنف الثاني: أحوال عموم العالم عند بعثته ﷺ، وهي أحوال تؤذن كلَّ ذي لُب بترقب مجيءِ رسول منقذ، وتعين على انتشار دعوته: وهذا الصنف مما يدخل في قبيل الإرهاصات. أما حالة بلاد العرب، فقد عظم فيها التفاني والإحن، وأصبحت جميع القبائل مطالبة بالتراث ومنادية بالثارات، فما خمدت حربُ البسوس حتى التهبت حربُ داحس والغبراء، ولأْيًا ما حاول سادتُهم وضعَ أوزار الحرب، فكانوا إذا نجحوا زمنًا خابوا أزمانًا، كما وصف زهير في قوله:

---

(١) وتمام الحديث: «عن عوف بن أبي جميلة عن زرارة بن أوفَى عن عبدالله بن سلام. قال: لَمَّا قدم رسول الله ﷺ، يعني المدينة، انجفل الناس إليه، وقيل قدم رسول الله ﷺ، فجئتُ في الناس لأنظر إليه، فلما استَبَنْتُ وجهَ رسول الله ﷺ عرفت أن وجهَه ليس بوجه كذاب، وكان أول شيء تكلم به أن قال: «يا أيها الناس أفشو السلام، وأطعموا الطعام، وصلوا والناس نيام تدخلوا الجنة بسلام».» قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح.» **سنن الترمذي**، «أبواب القيامة والرقائق والورع»، الحديث٢٤٥٨، ص٥٨٨-٥٨٩.

(٢) الصواب أنهم مثلوا بين يديه في بيت المقدس (إيلياء)، ورد ذلك في (صحيح البخاري) في حديث أبي سفيان بن حرب أنهم أتوه وهم بإيلياء. (صحيح البخاري) الحديث (٧).

(٣) ذكر القاضي عياض أن نِفطَويه قال في قوله تعالى: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ [النور:٣٥]: «هذا مثل ضربه الله تعالى لنبيه ﷺ؛ يقول: يكاد منظره يدل على نبوته، وإن لم يتل قرآنًا، كما قال ابن رواحة:

لَـــوْ لَمْ تَكُـــنْ فِيـــهِ آيَـــاتٌ مُبَيِّنَـــةٌ   لَكَـــانَ مَنْظَـــرُهُ يُنْبِيـــكَ بِـــالْخَبَرِ.»

اليحصبي: **الشفا**، ص١٥٤.

تَــدَارَكْتُمَا عَبْسًــا وَذُبْيَــانَ بَعْــدَمَا تَفَـانَوْا وَدَقُّـوا بَيْـنَهُمْ عِطْـرَ مَنْشَـمِ[(١)]

حتى سئم الناسُ تلك الحالة، ولم يهتدوا للخلاص منها محاله.

وأما ما عدا بلاد العرب فقد كان العالم المعروف يومئذ موزعًا بين سلطة دولتين عظيمتين هما دولة الرومان ودولة الفرس، فالناس لأحوالهما تبع. وكلتا الدولتين كانت قبل ظهور الإسلام في فتن داخلية واختلال. أما دولة الروم في القسطنطنية فقد توثب على عرشها قواد الأجناد، وتعاقبوها، إلى أن استنجدت الأمةُ بهرقل الذي كان يومئذ واليًا على إفريقيا سنة ٦١٠م، وهو الذي جاء الإسلام في مدته. ودولة الفرس كان شأنها في الانقسام شأن الروم، فكان الأمراء يتوثب بعضُهم على بعض ليتولى عرش الأكاسرة، فيغتال الابن أباه والأب ابنه، وذلك بعد وفاة أنوشروان وولاية ابنه هرمز، فثار عليه أحدُ قواد جيشه وهو بهرام، وغلبه على معظم بلاد فارس. وجاء أبرويز بن هرمز وهو أمير أذربيجان لقصد إنقاذ أبيه، ولكنه آل أمره أن قتل أباه هرمز ثم تغلب على بهرام وقتله، وكان مبعث النبي ﷺ في زمن أبرويز. ثم ثار شيرويه بن أبرويز على أبيه، وقتل أباه وإخوته، واستولَى على المملكة، ثم قتل، فولِيَ قباذ وقتل، فولِيَ أردشير.

وكانت العرب في العراق تحت حكم المناذرة تابعين لمملكة الفرس، كما كانت العرب بالشام تحت حكم الغساسنة، تبعًا لمملكة الروم، فحربهم حربهم وسلمهم سلمهم. ولم يكن غرب الأرض بأحسن حالاً من الشرق؛ إذ كانت سلطنةُ الرومان بالغرب قد انقضت سنة ٤٧٦م بتغلب الفندال والجرمان والبربر على مدينة رومة، وأظهروا في تلك الأصقاع وما وراءها أشنعَ مظاهر الاعتداء والفساد.

---

(١) ديوان زهير بن أبي سلمة، نشرة بعناية علي حسن فاعور (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٨/ ١٩٨٨)، ص١٠٦. والبيت من قصيدة قالها زهير في مدح الحارث بن عوف بن أبي حارثة وهرم بن سنان وذكر سعيهما بالصلح بين عبس وذبيان، وطالعها:

أَمِــنْ أُمِّ أَوْفَى دِمْنَــةٌ لَمْ تَكَلَّــمِ بِحَوْمَانَــةِ الــدَّرَّاجِ فَــالْمُتَثَلَّمِ

فكان زمنُ البعثة وما تقدمه زمنًا قد اتقدت فيه الفتنُ والفوضى في سائر المعروف من أقطار العالم، ولم تكن حالةُ نفوس العامة وأخلاقهم بأقل اضطرابًا واختلالاً من حالة دولهم وجماعاتهم، بقاعدة لزوم المماثلة بين الظاهر والباطن، وبين التفكير والعمل. ونكل الناظرَ في كلامنا إلى تتبع ذلك من الإلمام بالحالة التاريخية العامة؛ لأن بسطه يخرجنا عن قصد الاختصار هنا. وسنشرحه في مؤلف خاص.(١)

الصنف الثالث: شهادات العلم والحكمة بصحة ماجاء به الرسول من الإرشاد النفساني وما له به تعلق من الجثماني شهادةً منتزعة مما هو مقررٌ من العلم قبل البعثة، مثل الحكمة اليونانية والفارسية والمصرية، أو مما تأخر ظهورُه عن زمن البعثة تأخرًا قريبًا أو بعيدا.

وهذا الصنفُ يندرج تحت وجه من وجوه إعجاز القرآن، وإنما عددناه في المعجزات الخفية؛ لأن وجوهَ إعجاز القرآن التي تعرض لها سلفُنا كانت راجعةً إلى وجوه دلالة القرآن في نظمه وبلاغته ووفرة معانيه وخصائص تأثيره في النفوس، ولم يخصوا هذه الناحيةَ بالبحث وهي ناحيةُ إعجازه من جهة أسراره وحكمه. نعم، قد بحث علماء أصول الفقه وأسرار التشريع عن بعض الحكم في التشريع، ولكنهم لم يتوجهوا إليها من حيث دلالتُها على أنه كلامُ علام الغيوب الذي لا يعزب عنه شيء.(٢)

على أن الذي نبحث عنه الآن أعمُّ مما بحثوا عن بعضه؛ اذ نقصد منه ما يتعلق بالتشريع وما يتعلق بالإرشاد الخارج عن التشريع إلى مجرد النصح والاصلاح العام، مثل ما يتعلق بصلاح المزاج، وصلاح النسل، ونظام العائلة، واستقامة العيش

(١) لا نعلم ما إذا كان المصنف وفَى بهذا الوعد، ولكنا نشير إلى أنه تناول طرفًا من موضوعه في بحث «من يجدد للأمة أمر دينها» المنشور في هذا المجموع.

(٢) راجع تفصيلَ المصنف القولَ في هذه الجوانب من إعجاز القرآن في المقدمتين التاسعة والعاشرة من مقدمات تفسير **التحرير والتنوير**، ج١، ص٩٣-١١٩.

الخاص (أي الاقتصاد المنزلي)، ولأننا نبحث عما ثبت في القرآن وفي السنة، وهذه مزيةٌ في الشريعة الاسلامية زائدة عن المقصود وهو التشريع.

والذي يظهر لي أن الرسول خَصَّ بالتنبيه أمورًا لم يهتد الناسُ إليها مع عظم خطرها، أو لأنها تمس جانبَ التشريع من جهة إحداث عوائق نفسية أو جثمانية قد يكون لها تأثير سيئ في عموم الأمة. يرشدنا لذلك أنا لم نر الرسول متصديًّا إلى بيان ما يهتم الناس بالاطلاع عليه مما يلزمهم عملُه من أحوالهم الدنيوية، كأوقات الأكل، وطرق الاكتساب. ولذلك قال لأصحابه في شأن تأبير النخل: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، فبهذا يتضح لنا فرقٌ بين ما اهتم الإرشاد النبوي ببيانه أو الرمز إليه، وبين ما وكله لعلم الأقوام وعنايتهم، وكل ذلك مما هو خارج عن التشريع.

وأمثلة هذا الصنف من الإعجاز وجزئياته كثيرة، نقتصر منها الآن على أمور:

١ - منها تحريم قليل الخمر الذي هو دون الإسكار، فقد كان علماؤنا يقولون: إن حكمة ذلك هو سدُّ الذريعة، ولكن علم الطب لَـمَّا كثرت اكتشافاتُه أثبت أن ما يشتمل عليه الخمر من الجزء المسمى بالكحول شيء مفسِدٌ للمزاج، وأنه إذا سرى منه شيء مع لقاح التناسل في الرجل أو المرأة، أورثَ في النسل أمراضًا معضلة.

٢- ومنها تحريم الزنا والبغاء، فقد أثبت الطبُّ أن ذلك الاختلاط يجر على النسل ويلاتٍ من فساد الأمجزة والأمراض المعضلة.

٣- ومنها النهي عن اتخاذ الكلاب الدواجن، والأمر بغسل الإناء الذي يلغ فيه الكلب سبعًا إحداهن بالتراب. فقد كان هذان الحكمان مختصمَ العلماء المجتهدين في تعليله والتفريع عنه: فمنهم مَنْ أخذ من ذلك نجاسة الكلب، ومنهم من قال: بل ذلك تعبدٌ لم نطلع على علته وهو أقرب؛ لأنه لما اتضحت العلة الآن ظهر معنى التعبد الذي مال إليه مالك رحمه الله، فقد قال الأطباء: إن رائحة أرواث الكلاب في البيوت، ومخالطتها، تحدث أمراضًا عضالاً، وقالوا: إن لعاب الكلب يشتمل على جراثيم معدية تحدث أدواء معضلة، ورأيت من الأطباء من قال: إن تلك الجراثيم لا يطهر منها الإناء أتَمَّ تطهير إلا إذا وقعت في التراب.

الصنف الرابع: مقامات ثبات الإسلام وعدم تزلزله في مظاهر مناوأة أعدائه، وقلة عزيمة أنصاره، وغفلة أتباعه. وهذا الصنف يشبه المعجزات، وشواهده تبتدئ من وقت ابتداء الدعوة وتستمر مع العصور: ظهر الإسلام بين قوم كان معظمُهم مناوئًا لدعوته ساخرًا منه إلا نفرًا قليلاً، قال سعد بن أبي وقاص ﷺ: «لقد رأيتني سابع سبعة مع رسول الله ﷺ مالنا طعام إلا ورق السمر».(١) فثبت الإسلام أمام تيار أعدائه يزيد أتباعه يومًا فيومًا بحكمة قدرها الله تعالى، وهي أن جعل المشركين يسخرون ويستضعفون وجعل الله ذلك فرصة ليمكن الدين من أتباعه، قال تعالى: ﴿إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ ﴿٩٥﴾﴾ [الحجر:٩٥].

---

(١) يبدو أن المصنف جمع بين روايتين إحداهما عن خالد بن عمير العدوي قال، قال: «سمعت سعد بن أبي وقاص يقول: والله! إني لأول رجل من العرب رمى بسهم في سبيل الله. ولقد كنا نغزو مع رسول الله ﷺ، ما لنا طعامٌ نأكله إلا ورق الحبلة، وهذا السمر. حتى إن أحدنا ليضع كما تضع الشاة. ثم أصبحت بنو أسد تُعَزِّرني على الدين. لقد خبت، إذًا وضل عملي.» ولم يقل ابن نمير: «إذا.». والثانية عن خالد بن عمير العدوي، قال: «خطبنا عتبة بن غزوان، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «أما بعد، فإن الدنيا قد آذنت بصرم وولت حذاء، ولم يبق منها إلا صبابة كصبابة الإناء، يتصابُّها صاحبُها. وإنكم منتقلون منها إلى دار لا زوال لها، فانتقلوا بخير ما بحضرتكم، فإنه قد ذُكر لنا أن الحجر يلقى من شفة جهنم فيهوي فيها سبعين عامًا لا يدرك لها قعر. ووالله! لتملأن. أفعجبتم؟ ولقد ذُكر لنا أن ما بين مصراعين من مصاريع الجنة مسيرة أربعين سنة، وليأتين عليها يوم وهو كظيظ من الزحام. ولقد رأيتني سابعَ سبعة مع رسول الله ﷺ، ما لنا طعام إلا ورقُ الشجر، حتى تقرحت أشداقُنا. فالتقطت بردة فشققتها بيني وبين سعد بن مالك، فاتزرت بنصفها واتزر سعد بنصفها، فما أصبح اليوم منا أحدٌ إلا أصبح أميرًا على مصر من الأمصار. وإنِّي أعوذ بالله أن أكون في نفسي عظيمًا وعند الله صغيرًا، وإنها لَم تكن نبوةٌ قط إلا تناسخت، حتى يكون آخر عاقبتها ملكا. فستخبَرُون وتجرِّبون الأمراءَ بعدنا».» **صحيح مسلم**، «كتاب الزهد والرقائق»، الحديثان ٢٩٦٦-٢٩٦٧، ص١١٣٥-١١٣٦. والحُبْلَة أو الحَبَلَة -بضم الحاء وفتحها وإسكان الباء وفتحها- هي والسَّمُر -واحدته سَمُرة- ضرب من شجر الطلح. والرواية الأولى في **صحيح البخاري**، «كتاب الأطعمة»، الحديث٥٤١٢، ص٩٦٦.

وإن أعظم نصير ظهر للدين قلة اكتراث قريش بدخول أهل يثرب في الإسلام، ثم إن الله تعالى يسّر انتشارَ هذا الدين في أمد غير بعيد، فما تُوفِّيَ رسولُ الله ﷺ حتى كان الإسلام عامًّا جميعَ الحجاز، وتهامة، ونجد، والبحرين، واليمن، ومشارفَ الشام، وصار أتباعه ملايين.

ثم كان المقامُ الثاني مقامَ ثبات الدين بعد ارتداد العرب عقب وفاة رسول الله، فجبر الله الصدعَ في حالة لا تعرف أسبابها، فثاب العرب إلى الإسلام وطاعة خليفة رسول الله، فانتشر الإسلام عقب ذلك في العراق والشام والفارس ومصر وإفريقية، على عظمة تلك الممالك المناوئة له في بدء أمرها، وعلى قلة جند الإسلام تجاه تلك القوى.

ثم كان المقامُ الثالث مقامَ ثباته أيام الفتنة الكبرى التي أثارها الخارجون على عثمان رضي الله عنه في قلب الإسلام وعاصمة الخلافة، فسلم الإسلامُ من انتقاض أتباعه الذين كانوا قريبي عهدٍ بالإسلام من أهل فارس، وقبط مصر، ونصارى العرب. وتعطل انتشارُ الإسلام برهة، وفُتحت أبوابُ الفتن، فتعس الذين دبروها والذين أضرموها.

ثم حدث الخلافُ بين الصحابة عن اجتهاد، وغُضب للحق من الفريقين، فرضي الله عنهم أجمعين. ثم جاءت فتنةُ الحرورية والأزارقة ومَنْ بعدهم، فأصبحت قوةُ الإسلام يرتد بعضُها على بعض فيُفنِي بعضُها بعضًا، ثم تدارك الله الأمةَ بفضيلة الحسن بن علي سبط رسول الله رضي الله عنه وسعيه لرد سيوف المسلمين إلى قرابها.

ثم حدثت حوادثُ غير مجهولة، حتى زمن عبدالملك بن مروان، فاجتمعت الكلمةُ وعادت الخلافة إلى حرمتها. ثم كان ظهور الدولة العباسية، واقتحامها إثارة نار الفتنة أيضًا، ولم تطل حتى اجتمع الناسُ بعد مقتل مروان بن محمد وخرج عبدالرحمن بن معاوية بالأندلس بفتنة غير قوية. ثم حدثت فتنةُ المغول، وجاء الانقسام المستمر. كلُّ ذلك والإسلام قائمُ الصلب، رافع الرأس، له في كل تلك العصور مقاماتٌ ثابتة، ودلائلُ على صدقه واضحة. ولا أعجب من حادثة تنصير

المسلمين في الأندلس، وكيف ثبتوا على دينهم خفية، إلى أن جعل الله لهم مخرج الأمر بالهجرة من تلقاء مَلِك الإسبان.

ولو تأملنا الحوادثَ البعيدة عنَّا والقريبة منا والتي شهدناها في عصرنا، لرأينا الإسلام في جميعها مؤيَّدًا بعناية إلهية، فإذا اشتد خناقُ الأهوال، هبت عليه نسماتٌ من الألطاف تعيد نفسَ الآمال، غير أن ذلك محسوبٌ على المسلمين فيما تسببوا فيه من الإهمال.

الصنف الخامس: بشارات الكتب السالفة بالرسالة المحمدية، وهذا الصنف يندرج في فصيلة الارهاصات. وقد ذكر علماؤنا شواهد كثيرة، منها الصريح ومنها المؤول، وقد ذكر عياض منها كثيرًا، وأكثر منها الماوردي في كتاب أعلام النبوة، فعليك بمطالعتها. غير أني أحببت أن أذكر إشاراتٍ كالصريحة وقفت عليها بنفسي.

١- البشارة الأولى في التوراة (العهد القديم) في سفر التثنية - الإصحاح الثامن عشر: «أقيم لهم (أي لبني إسرائيل) نبيًّا من وسط إخوتهم مثلك، وأجعل كلامي في فمه، فيكلمهم بكل ما أوصيته به»،[1] فيتعين أن المرد بإخوة بني إسرائيل العرب بنو إسماعيل، وليس المراد بهم بني إسرائيل؛ لأنه يلزم عليه إضافةُ الشيء إلى نفسه، ثم إنه لم يقم في بني إسرائيل نبِيٌّ مثل موسى، أي رسول بشرع.

٢- البشارة الثانية في إنجيل متى في الإصحاح الرابع والعشرين، الفقرة الحادية عشر: «ويقوم أنبياء كذبة كثيرون ويضلون كثيرين، ولكثرة الإثم تبرد محبة الكثيرين (أي يضعف إيمانُ أهل الكتاب)، ولكن الذي يصبر إلى المنتهى فهذا يُخَلَّص ويكرز ببشارة الملكوت في كل المسكونة شهادة لجميع الأمم، ثم يكون

---

(١) **الكتب المقدسة: كتب العهد القديم**، سفر «تثنية (الاشتراع) الإصحاح الثامن عشر»، ص٢٧٥. ونص الترجمة: «إني أقيم لهم نبيًّا من بين إخوتهم مثلك، وأجعل كلماتي في فيه فيكلمهم بكل ما آمره به، ويكون كل من لا يسمع كلماتي التي يتكلم بها باسمي أطلب منه...»

المنتهى.»[١] وهذه بشارة واضحة؛ إذ قد جاء بعد عيسى دجاجلة وعظم الإثم في العالم كما أشرنا إليه في الصنف الثاني، والذي يصبر إلى المنتهى هو محمد ﷺ، أي يبقى شرعه إلى نهاية الدنيا. وقوله: «يكرز ببشارة الملكوت في كل المسكونة»، أي يدعو ويتقدم، وهذا معنى عموم الرسالة. وقوله: «شهادة لجميع الأمم» فيه إشارة إلى أن بعض الأمم يتبعونه وبعضهم لا يتبعونه، فتكون دعوتُه شهادة، وهذا في معنى قوله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء:١٦٥].

٣- البشارة الثالثة في إنجيل يوحنا، الإصحاح الرابع عشر الفقرة السادسة عشر: «وأن أطلب من الآب (أي من الله) فيعطيكم معزّيًا آخر (أي رسولاً غير عيسى المتكلم) ليمكث معكم إلى الأبد، روح الحق الذي لا يستطيع العالم أن يقبله؛ لأنه لا يراه ولا يعرفه (أي لا يستطيع العالم قبول روح الحق بدون إرشاد ذلك المعزي؛ لأن العامة لا يرون الحق).»[٢] ثم قال في الفقرة السادسة والعشرين: «وأما المعزي الروح القدس الذي سيرسله الآب باسمي، فهو يعلمكم كلَّ شيء، ويذكركم بكل ما قلته لكم»[٣] (معنى باسمى أنه رسول بشريعة). وقال في الإصحاح الخامس عشر- الفقرة السادسة والعشرين: «ومتى جاء المعزي الذي سأرسله أنا إليكم من الآب روح الحق ينبثق فهو يشهد لِي.»[٤]

---

(١) **كتاب العهد الجديد** (مترجم من اليونانية برعاية جمعية ترقية المعارف المسيحية، نشر بلندن بعناية وليم واطسن سنة ١٨٥٩)، ص٣٩. ونص هذه الترجمة: «ويقوم أنبياء كذبة كثيرون ويُضِلون كثيرين، ولازدياد الإثم تبرد محبة كثيرين، ومَنْ يصبر إلى المنتهى فإنه يُخَلَّص، ويوعظ ببشارة الملكوت في هذه المسكونة شهادة لجميع الأمم، ثم يأتِي الانتهاء.»

(٢) المصدر نفسه، ص١٦١. ونص هذه الترجمة: «وأنا أسأل الآب فيعطيكم مُعَزِّيًا آخر ليقيم معكم إلى الأبد، روح الحق الذي لا يستطيع العالم أن يقبله؛ لأنه ليس يراه ولا يعرفه. فأما أنتم فتعرفونه؛ لأنه مقيم معكم وسيكون فيكم.»

(٣) المصدر نفسه، ص١٦٢ (مع اختلاف يسير في الترجمة).

(٤) المصدر نفسه، ص١٦٣. ونص الترجمة: «ولكن إذا جاء المعزي الذي أرسله أنا إليكم من عند الآب روح الحق الخارج من عند الآب فهو يشهد لِي.»

وهذه كلها بشارةٌ صريحة، والمراد بالمعزي المصدق والمؤيد. وقوله في بعضها: «سأرسله إليكم»، مجاز أو ضعف في الترجمة، أي الذي يجيء بعد المسيح، فكأنه أرسله، ومعنى قوله فيه: «فهو يشهد لِي»، أنه يشهد بأن عيسى رسولُ الله بعد أن أنكر اليهود، وبأنه لم يُصلب. وهذا في معنى قوله تعالى: ﴿وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ شَهِيدًا ﴿٤١﴾﴾ [النساء:٤١]، على أحد التفسيرين.(١)

الصنف السادس: أحوال تتعلق برسول الله ﷺ من قبل نبوته أو بعدها تدل على عظم شأنه وصدق دعوته. منها كراهة التعري وهو شاب في مدة بناء قريش الكعبة حين أمره عمُّه أن يرفع إزاره، فلما رفعه خر مغشيًّا عليه وقال: «رُدُّوا علي إزاري».(٢)

(١) الواقع أن هناك أكثر من قولين في تفسير هذه الآية كما ذكر الراغب الأصفهاني حيث قال: «وقوله: ﴿وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ شَهِيدًا ﴿٤١﴾﴾، فيه أقوال: أحدها أنه أشار إلى أمته، ويكون قوله: ﴿[وَجِئْنَا] بِكَ عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ شَهِيدًا ﴿٤١﴾﴾ عامًّا، وخص النبي ﷺ وأمته بالذكر تعظيمًا لهم. والثاني ما قاله ابن عباس: إن هذه الأمة تشهد للأنبياء، والنبي ﷺ يشهد لأمته، واستدل بقوله: ﴿لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة:١٤٣]. والثالث: إن قوله: ﴿عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ﴾، إشارة إلى الأنبياء الذين هم الشهداء على أممهم.» ثم قال في بيان معنى شهادة النبي ﷺ على الأنبياء السابقين: «إن قيل: كيف يصح أن يكون النبي ﷺ شاهدًا للأنبياء الذين قبله وهو لم يحضرهم؟ وأي فائدة لشهادته وشهادتهم؟ قيل: إن الأنبياء لم يختلفوا في أصول ما دعَوْا إليه، بل كلهم لسان واحد في الدعاء إلى التوحيد، وأصول الاعتقادات والعبادات، وسائر جمل الشريعة، وعلى ذلك نبه بقوله تعالى: ﴿۞ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ [أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ]﴾ [الشورى:١٣]. وكل واحد منهم معتقد لما اعتقده الآخر، ومبلغ ذلك مثل ما بلغه الآخر، ثم شريعة النبي ﷺ جامعة لأصول شرائع من تقدمه». **تفسير الراغب الأصفهاني**، ج٢، ص١٢٤٤-١٢٤٥. وهذا القول الثالث الذي فصل فيه الراغب هو المقصود بكلام المصنف، وقد عده من «أضعف الاحتمالات»، ولكن التوجيه الذي جاء به الراغب يجعله غير ذلك. انظر ابن عاشور: **تفسير التحرير والتنوير**، ج٥، ص٥٨.

(٢) سبق تخريجه في مقال: قصة المولد.

ومنها أن قريشًا كانوا إذا شتموا النبي ﷺ أبوْا أن يسموه محمدًا فيقولون: مذمم. قال رسول الله لعائشة: «أَلَمْ تَرَيْ كيف صرف الله عني سبَّ قريش: يَسُبُّون مُذَمَّمًا، وأنا محمد؟»[(١)]

ومنها أن الله تعالَى أخفى قبورَ الرسل كلهم، فلا يُعرف قبرُ رسول محقق، وأظهر قبر محمد ﷺ، فهو معروف بالتواتر من يوم قبر فيه. وتلك إشارة إلهية إلى أن شرعه هو الدائم، وأن شرائعَ الرسل قبله منقرضة بشرعه.

ومنها ما في صحيح البخاري عن سعيد بن المسيب عن أبي موسى الأشعري قال: «توضأت في بيتي وخرجت فقلت: لألزمن رسولَ الله يومي هذا، فجئت المسجد فسألت عنه، فقالوا: خرج وتوجه ههنا، فخرجت على أثره أسأل عنه حتى دخل بئر أريس، فجلست عند الباب، وبابها من جريد، فقمت إليه فإذا هو جالس على البئر قد توسط قُفَّها، فسلمت عليه. ثم انصرفت، فجلست عند الباب، فقلت لأكونن اليوم بوابَ رسول الله، فجاء أبو بكر فدفع الباب، فقلت: من هذا؟ قال: أبو بكر، فذهبت فاستأذنت له رسول الله فأذن له، فدخل فجلس عن يمين رسول الله معه في القف، ثم جاء عمر فاستأذنت له كذلك، فدخل فجلس في القف عن يساره، ثم جاء عثمان فاستأذنت له فدخل فوجد القف قد ملئ فجلس من الشق الآخر وِجَاههم»، قال سعيد بن المسيب: فأولتها قبورهم.»[(٢)]

ودلائلُ نبوة رسول الله ﷺ الخفية كثيرة قد يملأ استقصاؤها مجلدات، وهذه لمحة دالة على أصنافها وشواهد منها، وعسى أن يساعد الأمل، فنكتب في ذلك كتابًا طولُه لا يُمل[(٣)].

---

(١) لم أجده بهذا اللفظ، وعن أبي هريرة ﷺ: «قال رسول الله ﷺ: «ألا تعجبون كيف يصرف الله عني شتم قريش ولعنهم؟ يشتمون مذمَّمًا، ويلعنون مذمَّمًا، وأنا محمد». **صحيح البخاري**، «كتاب المناقب»، الحديث٣٥٣٣، ص٥٩٤-٥٩٥؛ **سنن النسائي**، «كتاب الطلاق»، الحديث٣٤٣٥، ص٥٦٠؛ البيهقي: **دلائل النبوة**، ج١، ص١٥٢.

(٢) **صحيح البخاري**، «كتاب فضائل الصحابة»، الحديث٣٦٧٤، ص٦١٧؛ **صحيح مسلم**، «كتاب فضائل الصحابة ﷺ»، الحديث٢٤٠٣، ص٩٣٨-٩٣٩.

(٣) لا ندري إن كان الشيخ وفى بها أمل، ولعل قادم الأيام يكشف عن هذا الأمر ويدل.

المقصد العظيم من الهجرة(١)

إن في كل شأن من شؤون رسول الله ﷺ -خاصِّها وعامها- دلائلَ على أنه بمحلِّ العناية من ربه تعالى تُحقِّقُ معنى قوله تعالى: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور:٤٨]، أي بمحل العناية منا؛ إذ حقيقةُ العين يستحيل إثباتُها لله تعالى فتعيَّن بحكم استعمال اللغة أن تكون العين في الآية مرادًا منها لازمُ حقيقتها، وهو الاعتناء اللازم لمعنى المشايعة، والمشايعةُ من لوازم النظر المراد من العين، كما قال النابغة يخاطب النعمان ابن المنذر:

رَأَيْتُكَ تَرْعَانِي بِعَيْنٍ بَصِيرَةٍ ... وَتَبْعَثُ أَحْرَاسًا عَلَيَّ وَنَاظِرَا(٢)

ومن أعظم الشؤون التي عرضت للرسول ﷺ في رسالته شأنُ خروجه من وطنه في ذات الله تعالى، وكان في ذلك الشأن من المقاصد الإلهية العظيمة ما لا يحيط به غيرُ علاَّم الغيوب. فلا جرَمَ أن نعد منها ما بلغ إليه العلم وأُلْهِمه الفهمُ في هذا الوقت القصير، وعسى أن يكون في قليله تنبيهٌ كثير، يفتح فهمَ الناقد البصير.

الهجرة شِنْشِنَةٌ(٣) من أحوال الرسل؛ فقد هاجر إبراهيم ولوط وهود وصالح وموسى ويونس، ولكلٍّ وجهة، وكلٌّ على هيئة. وتلك الشنشنة هي التي أنبأت ورقةَ بن نوفل بأن محمدًا عليه الصلاة والسلام سيسلك به ربُّه مسلكَ رسله:

---

(١) **المجلة الزيتونية**، المجلد ٣، العدد ٣، ذو القعدة ١٣٥٧/ مارس ١٩٣٩ (ص٩٤-٩٧).

(٢) **ديوان النابغة الذبياني**، ص١٣٢ (نشرة عبدالسلام هارون)، وص١١٦ (نشرة ابن عاشور، وهو عنده بلفظ: «حِراسًا» بدل «أحراسًا»).

(٣) الشنشنة، العادة أو السنة الغالبة.

﴿ سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا ﴾ [الإسراء:٧٧]. كان ورقة بن نوفل القرشي المتنصِّر في الجاهلية قد توسَّم من بعثة النبي ﷺ أن يَخْرُج أو يُخْرَج من وطنه، ففي صحيح البخاري أن رسول الله لَـمَّا ذهب إليه بإشارة خديجة رضي الله عنها وقصَّ عليه رؤيةَ الملك ونزول الوحي عليه في غار حراء، قال له ورقة: «هذا الناموس الذي أُنزل على موسى، يا ليتني فيها جَذَعٌ، يا ليتني أكون حيًّا إذ يخرجك قومُك! فقال رسول الله: «أَوَ مُخْرِجِيَّ هم؟» قال (ورقة): نعم، لم يأت رجلٌ قط بمثل ما جئت به إلا عودي، وإن يدركْني يومُك أَنصرْك نصرًا مؤزراً.» [١]

كان خروجُ رسول الله ﷺ من مكة نبذًا منه لأهل الشرك، وسخطًا عليهم، وتنزيهًا للدين عن البقاء بين أظهرهم، وإيذانًا لسائر الناس بأنَّ أمرَ هذا الدين ليس بالأمر الهين؛ فإن الدعوة بالفعل مع القول أشدُّ نفوذًا إلى النفوس من مجرد القول، بحيث صارت الدعوةُ الإسلامية حادثًا مشاهدًا ومتحدَّثًا به بعد أن كانت مسموعةً لا غير. ولذلك سُمِّي هذا الخروجُ هجرةً، مشتقة من الهجر، وهو قَطع المعاشرة. ولقد كانت بإذن الله له بذلك حين تهيأت الأسباب التي أرادها الله تعالى، كما أنبأ به حدثُ الهجرة في الصحيح أن رسول الله قال لأبي بكر: «إن الله قد أذن لِي في الخروج والهجرة». [٢]

لم يكن ذلك الخروج فرارًا وخشية من المشركين؛ لأن الله الذي عصمه منهم ثلاث عشرة سنة وهم يؤذونه بالقول ولا يقدمون على إلحاق الضرر به قادرٌ على إكمال عصمته منهم، وخاصة بعد أن كثر أتباعه، واعتزوا بأقويائهم مثل عمر بن الخطاب وحمزة بن عبدالمطلب. وقد علم رسول الله أنه إذا خرج من بين قومه يعدون خروجه

---

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب بدء الوحي»، الحديث٣، ص٢؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان»، الحديث١٦٠، ص٧٧؛ ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج١/ ١، ص١٩١. واللفظ للبخاري.

(٢) ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج١/ ٢، ص٩٧؛ **صحيح البخاري**، «كتاب مناقب الأنصار»، الحديث٣٩٠٥، ص٦٥٧. واللفظ لابن إسحاق.

غلبةً معنوية عليهم، فيحاولون منعَه. فلذلك رأى أن كتمان أمره أعونُ على مراد الله من خروجه، ورأى الاختفاءَ بعد الخروج ثلاث ليال بغار ثور أقطعَ لطماعية المشركين في اللحاق به وأعجزَ لهم في طلبه، ولذلك كان يسير الليلَ ويستريح النهار. وتلك أيضًا عادةُ العرب في سيرها وقت الحر، وقد كانت الهجرة في زمن الحر.

الهجرة مفارقةُ الوطن على نية عدم الرجوع إليه. وأسبابُها تارة تكون للطمع في نفع يحصل للمهاجر في الموطن الذي ينتقل إليه، وتارة من كراهية الإقامة في الوطن لعداء بين المهاجر وقومه أو لأذى لحقه منهم، وتارة لنشر دعوة أو إظهار فضيلة أو استنصار على عدو أو غير ذلك، فهي أخصُّ من السفر ومن التغرب؛ لأن في السفر والتغرب أملَ العود إلى الوطن. وأيًّا ما كانت غايتُها ومنفعتها، فإنها شديدةُ المضاضة على النفس؛ لأن في مفارقة الوطن مفارقةً لأعلق البقاع بالقلب مما شب فيه المرءُ وألِفه، ومفارقةَ قرابته وجيرانه وأحبته، وقد قال أبو الطيب وأجاد:

وَلَوْ لاَ مُفَارَقَةُ الأَحْبَابِ مَا وَجَدَتْ ... لَهَا المَنَايَا إِلَى أَرْوَاحِنَا سُبُلاَ(١)

وسمَّاها القرآنُ فتنةً في قوله تعالى: ﴿وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۚ﴾ [البقرة:١٩١]، قال المفسرون: أراد إخراجَ المؤمنين من بلادهم مكة.(٢)

---

(١) لَهَا اسم جمع لَهَاة بفتح اللام، وهي الحلق. والمنايا جمع منية، وهي الموت. وقد جمعها باعتبار متعلقاتها، وهي نفوس الأحياء، وأثبت للمنايا حلوقًا؛ لأنه قدر تشبيهَها بسباع تبتلع الأرواح على طريقة الاستعارة المكنية. - المصنف. ما ذكره المصنف هنا من بيان لمعنى البيت مبني على قراءة ابن القطاع للفظ لها. وقد أثبت البرقوقي البيت بناء على قراءة أخرى للفظ «لَهَا»، وذلك على تقدير أنها مركبة من لام الجر وضمير المؤنث متعلِّقًا بالمنايا أو بالمفارقة. وعلى ذلك يكون المعنى: «لو لا الفراق لما كان للمنايا طريق إلى أرواحنا.» والبيت هو الثالث من قصيدة قالها المتنبي في صباه يمدح سعيد بن عبدالله بن الحسن الكلابي المنبجي. **ديوان المتنبي بشرح البرقوقي**، ج٣، ص٢٨٢-٢٨٣.

(٢) قال الطبري: «فإنه يعني بذلك المهاجرين الذين أُخرجوا من ديارهم ومنازلهم بمكة، فقال لهم جل ثناؤه: وأخرجوا هؤلاء الذين يقاتلونكم وقد أخرجوكم من دياركم، من مساكنهم كما أخرجوكم منها.» **جامع البيان**، ج٣، ص٢٩٣.

ثُمَّ إن أسْمى غايةٍ يفارق المرءُ لأجلها وطنَه، وأقوى سببٍ يَحْدُث عنه الشقاقُ بين المرء وذويه، هو الذبُّ عن الاعتقاد إذا بلغ عنادُ المخالفين فيه إلى حدِّ تحجير إظهاره والمضايقة فيه، ومحاولة الإرغام على تركه، والتظاهر بما يخالفه. وإن المرء ليضجر لو أُغمضت عيناه أو سُدت أذناه وما هما إلا بعضُ مظاهر إدراكه، فكيف به إذا سُدَّ عليه قلبُه وعقلُه ورأيُه؟

وإن أسمى العقائد وأقدسَ الآراء عقيدةُ الدين لتعلقها بأشرف الموجودات، ولتجردها عن الغايات المادية والمنافع العاجلة التي تلائم هناءَ المرء في عيشه ومسالمة دهماء قومه إياه. فالاعتقاد الديني اعتقادٌ محبوب لأجل كونه حقًّا بحتًا، ولأجل كونه يرضي خالقَ الخلق.

وقد كانت الهجرةُ في الله للتمكن من تبليغ شرائعه، وكان الأذى في الله لأجل ذلك سنةً من سنن المرسلين، فما من رسول إلا وقد أوذي في الله، وكذلك كثيرٌ من أصحاب الرُّسل أوذوا وهاجروا معهم وبدونهم. ولما بعث الله محمدًا ﷺ واتبعه مَنِ اتبعه من قريش وتكاثروا، وحاولوا إظهارَ دينهم بين مشركي أهل مكة، لم يرض المشركون بذلك، وكشَّروا للمسلمين عن أنياب العدوان، وأخذوا يؤذون المسلمين بصنوف من الأذى كانت تزداد يومًا فيومًا بمقدار رسوخ المسلمين في الاستمساك بدينهم.

وكان المسلمون صابرين على أذى المشركين، حتى إذا بلغ الصبرُ غايته أذن رسولُ الله في سنة خمس لطائفة من المؤمنين المستضعفين والمقصودين بخاصة الأذى بالخروج من مكة. ولم يخرج رسول الله حينئذ؛ لأنه في منعة بعمِّه أبي طالب، فقال لأصحابه: «لو خرجتم إلى أرض الحبشة، فإن بها ملكًا لا يُظلم عنده أحد حتى يجعل الله لكم فرجًا مما أنتم فيه».[1] فخرج من المسلمين يومئذ ثلاثة وثمانون رجلاً

---

(١) قال ابن إسحاق: «فلما رأى رسول الله ﷺ ما يصيب أصحابه من البلاء. وما هو فيه من العافية. بمكانه من الله ومن عمه أبي طالب وأنه لا يقدر على أن يمنعهم مما هم فيه من البلاء. قال لهم لو خرجتم إلى أرض الحبشة، فإن بها ملكاً لا يظلم عنده أحد. وهي أرض صدق حتى يجعل الله =

وتسعُ عشرة امرأة، فتلك الهجرة الأولى.

ثم لَمَّا أسلم الأوس والخزرج، أذن الله لرسوله وللمؤمنين كلهم بالهجرة من مكة إلى المدينة دار الإسلام، وقد قيل: إن ذلك كان باقتراح من عمر بن الخطاب رضي الله عنه.[1] ورجع مهاجِرَةُ الحبشة إلى المدينة، فكان حكم الهجرة من مكة واجبًا على كل مسلم، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْۚ وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمِۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌۗ﴾ [الأنفال:٧٢]، ودام ذلك الحكم إلى فتح مكة.

كم من حكمة لله تعالى فيما اشتمل عليه حادث الهجرة من الأحوال، وكم من نعمة أسداها لعبده ورسوله في تلك الهجرة، دلَّ بها على أنه بمحل عنايته وأنه متمم نوره ولو كره الكافرون، قال تعالى: ﴿وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴿١١٣﴾﴾ [النساء:١١٣].

١- **الحكمة الأولى** صرفُه ألبابَ قريش وحذقَهم عن أن يفكروا في قطع دابر أمر الإسلام قبل أن يكثر أتباعه ويُنتدَب له أنصارُه، وتشتيتُه رأيَهم في صده عن الخروج حتى مكنه الله منه، وفي ذلك اليأس تهيئةٌ لهم نحو الدخول في الإسلام.

٢- **الحكمة الثانية** أن هيأ له أن تكون هجرتُه إلى يثرب، ولم يكن ذلك في باله أول وهلة، ففي الصحيح عن أبي موسى الأشعري عن رسول الله ﷺ أنه قال: «رأيت في المنام أني أهاجر من مكة إلى أرض بها نخلٌ فذهب وَهَلي إلى أنها اليمامة أو

= لكم فرجاً مما أنتم فيه، فخرج عند ذلك المسلمون من أصحاب رسول الله ﷺ إلى أرض الحبشة، مخافة الفتنة وفراراً إلى الله بدينهم. فكانت أول هجرة كانت في الإسلام.» ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج١/ ١، ص٢٥٥؛ السهيلي: **الروض الأنف**، ج٢، ص٩٠.

(١) لم يتهيأ لي التعرف على صاحب هذا القول.

هَجَرُ، فإذا هي المدينة يثرب».[١] فكان من تيسير الله أن ساق إليه النفر الستةَ الأولين من الأوس الذين أسلموا من أهل يثرب، فإن موقع المدينة كان وسطًا من أرض العرب، فكان بلوغُ دعوة الإسلام إلى بلاد العرب بانتشار شعاعي، وهذا أيسر عمومًا مما لو كانت دار الهجرة اليمامة أو هجر في الطرف الشرقي من بلاد العرب.

٣- **الحكمة الثالثة** أن أهلَ يثرب كانوا أقرب قبائل العرب لقبول شريعة الإسلام؛ فإنهم وإن كانوا قبل الإسلام مشركين يعبدون مناة وغيرها، إلا أنهم لشدة مخالطتهم لليهود - وهم أهل كتاب - كانت آذانهم قد اعتادت معاني التوحيد والشرائع، فكانت نفوسهم مرتاضة إلى ذلك.

٤- **الحكمة الرابعة** أن الله جعل للمسلمين من أهمية موقع المدينة من بلاد العرب سلطانًا على أعدائهم من قريش أهل مكة؛ فإن قريشًا كانوا تجارًا وكانت لهم رحلةٌ في الشتاء إلى اليمن للجارة وأخرى في الصيف إلى الشام، سن لهم ذلك هاشم ابن عبد مناف جد النبي ﷺ، وذلك هو المسمى بالإيلاف.[٢] وكان مرورُهم إلى الشام على طريق المدينة من بطن عالج، فلما صارت المدينةُ دارَ سلام وثبتت العداوة بين أهلها وبين قريش صارت قريشٌ ترهب المرورَ على المدينة، فانقطعت تجارتهم إلى الشام، وهي أهم تجارتهم. وفي ذلك المعنى قال حسان بن ثابت مهددًا لقريش:

دَعُوا فَلَجَاتِ الشَّأْمِ قَدْ حَالَ دُونَهَا ... جِلَادٌ كَأَفْوَاهِ المَخَاضِ الأَوَارِكِ[٣]
بِأَيْدِي رِجَالٍ هَاجَرُوا نَحْوَ رَبِّهِمْ ... وَأَنْصَارِهِ حَقًّا وَأَيْدِي المَلَائِكِ

---

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب مناقب الأنصار»، ص٦٥٥؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الرؤيا»، الحديث٢٢٧٢، ص٨٩٥.

(٢) انظر في انظر في مغزى الإيلاف من النواحي التاريخية والاجتماعية والحضارية، سحّاب، فكتور: **إيلاف قريش: رحلة الشتاء والصيف** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢).

(٣) الأوارك التي تأكل الأراك فيجرح لها أفواها فيسيل منها الدم. - المصنف.

إِذَا سَلَكْتَ لِلْغَوْرِ مَنْ بَطْنِ عَالِجٍ فَقُولاَ لَهَا لَيْسَ الطَّرِيقُ هُنَالِكِ[(1)]

٥- **الحكمة الخامسة** انتقال الإسلام من طور إلى طور أكمل منه، وهو الذي كان مقدمة كماله المعلن عليه يوم حجة الوداع بقوله: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ [المائدة:٣].

مضت مدةُ إقامة رسول الله بمكة والإسلام حينئذ في طور كان فيه دينًا مقتصرًا على إصلاح العقيدة، وتهذيب نفوس أتباعه، وتطهير أخلاقهم في خويصتهم ومجتمعهم، ودعوة المشركين إلى الإيمان بالله ورسله وما جاؤوا به، وتشهير فضائع أهل الشرك وضلالهم وسخافة رأيهم.

وذلك طورٌ ابتدأ الله به الإسلام لينشأ منشأ سائر الكائنات من طفولة إلى شباب إلى كهولة: ﴿كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ﴾ [الفرقان:٣٢]، ولتهيئة قلوب المسلمين إلى تلقي الشرائع وانتظام الجماعة. فلما هاجر رسول الله ﷺ إلى المدينة تطوَّر الإسلامُ إلى طوره الأشد، فصار دينًا وجامعة، وشريعة وحكومة.

٦- **الحكمة السادسة** استقلال الإسلام وأمنه وإعلان العبادة، فشرع الأذان، وأقِيمت الجمعة، ونحو ذلك.

٧- **الحكمة السابعة** تنظيم الجماعة في الإسلام من أول الهجرة بابتناء المساجد وإقامة الأئمة والقضاء، ومشروعية المواساة بين المسلمين بالزكاة والصدقات، وتنظيم قوانين العائلة من شرع تصحيح عقود الزواج وحقوق الزوجين والقرابة والمصاهرة إلخ، والاستخلاف في تدبير الأمور وإقامة الأحكام في مغيب الرسول أو في البعد عنه، وابتداء التشريع العام في أحكام المعاملات والجنايات. ففي الصحيح

(١) **ديوان حسان بن ثابت**، ج١، ص٨٥. وفيه «ذرُوا» بدل «دعوا»، و«هبطت» بدل «سلكت»، و«رمل عالج»، بدل «بطن عالج».

عن عائشة رضي الله عنها قالت: «إنما نزل أول ما نزل من القرآن سورة من المفصل بين ذكر الجنة والنار، حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام».[1]

٨- **الحكمة الثامنة** تنظيم الدفاع عن الدين والأمة بالتهيّؤ لمقاومة المشركين من أهل مكة وأحلافهم إذا نووا ذلك، وهم يوشك[2] أن ينووه إذ هم من قبل قد ناوءوه.

٩- **الحكمة التاسعة** إيجاد مال للمسلمين لإقامة مصالحهم وعُدَّةً لنوائبهم، مجتمعًا من الزكاة والأوقاف، ثم من المغانم والأنفال.

١٠- **الحكمة العاشرة** مخاطبةُ ملوك الأرض ورؤساء الأمم بالدعوة إلى الدخول في دين الإسلام، والاستظلال بالراية الإسلامية.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) لعل الأوْلَى أن يقال: يوشكون..

الكتاب الذي هم به رسول الله ﷺ قبيل وفاته[(١)]

كان من شنشنة المرشدين -الأنبياء والحكماء- التهمم بتخطيط نظام لأقوامهم في الأحوال العسيرة، خيفة أن تعرض لهم العقبات الكؤود فلا يجدوا لاقتحامها جهودًا ولا حيلة، وما حيلة من يسلك مهمًا افتقد فيه دليله؟ وأشد ما تنصرف إليه هممهم أن يجعلوا من الإرشاد نبراسًا يضيء لهم في ديجور فقدهم مرشديهم.

لذلك كان من سنن الأنبياء والحكماء أن أن يثبتوا وصايا تحرض أتباعهم على ما فيه صلاحهم، أو تحذرهم مما يفضي إلى اختلال أحوالهم في النوائب التي كان من دأبهم عند اعترائها أن يهرعوا إليهم للاقتباس من هديهم المعصوم، أو من تدبير آرائهم الراجحة. فإذا فرض أن تحدث تلك النوائب بعد وفاتهم، [فإنهم] يتركون ما يأملون أن يكون إليه مفزع الأمة وفي معاقله معتصم لهم حتى يكون النفع مستمرًّا في حياتهم وبعد انتقالهم إلى أمد مقدر.

وإذ قد كان من المتعذر في طرق الإرشاد البشري إحاطة البيان بكل ما يُتوقَّع حدوثُه، كان شأن المرشدين انصراف وصاياهم إلى أهم ما به الصلاح والنجاح من الكوارث المبيدة، وما يكون الالتباس فيه يستنزل بالأمة الضلال والخسران. وإن آخر ما يقرع السمع من كلام القدوة المحبب إلى أمته وقعًا من نفوسهم يحرصون

---

(١) نشر في قسمين بمجلة **الهداية الإسلامية**، المجلد ١٢، الجزء ١١، جمادى الأولى ١٣٥٩/ يونيو ١٩٤٠ (ص٣٣٧-٣٤٢)، المجلد ١٢، الجزء ١٢، جمادى الثانية ١٣٥٩/ يوليو ١٩٤٠ (ص٣٧١-٣٧٦).

على وعيه، ويهتمون برعيه، ويرون العمل به إرضاءً لتلك الروح المفارقة، يرغبون به في مرضاتها، ويتفاءلون بعاقبته في ساعات الشدائد وأوقاتها.

وقد حكى الله تعالى عن إبراهيم ويعقوب عليهما السلام هذا المقام بقوله: ﴿وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى قَالُوا۟ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٣﴾﴾ [البقرة:١٣٢-١٣٣]، وحكى عن موسى في وقت مغيبه للمناجاة: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخْلُفْنِى فِى قَوْمِى وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿١٤٢﴾﴾ [الأعراف:١٤٢].

ولم يخل نبي ولا حكيم من استيداع قومه أو مريديه ما فيه هديُهم عند الحيرة، وإعانتهم عند المشكلات. وما كتبت الصحف المنزلة، وأرسلت الأمثال والحكم السائرة، ودونت القوانين والتآليف النافعة، إلا وفاءً بهذا الغرض، وأداءً لهذا الحق المفترض. ومحمد ﷺ أكملُ المرشدين إرشادًا، وأوفرُ الناصحين في مقاومة الضلال عتادًا؛ لأن الله تعالى اختصه باجتماع صفات جاء بها قولُه تعالى: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٨﴾﴾ [التوبة:١٢٨].

وهذه الصفات ينبثق عنها إرشاد لا يوازنه إرشاد؛ لأن عزة عنت المسلمين عليه يناسبه تعجيل إرشادهم، والإسراعَ بالأخذ بأيديهم إلى مرافق العزة والكمال، واستيعاب أساليب إيصال الإرشاد إلى قلوبهم. ولأن حرصه عليهم، أي على نفعهم، يناسبه قصدُ وعي إرشاده بجوامع الكلم، ومنتهى البلاغة والإيجاز.

ولأن رأفته ورحمته بهم يناسبها تسهيل طرق دلائل هديه في مختلف الأحوال بما ليس بعده متطرق للضلال. وهذا المقام – مقام رأفته ورحمته – هو المقام الجامع لبقية الصفات النبوية، ولذلك قصره الله تعالى على حال الرحمة في قوله تعالى: ﴿وَمَآ

أَرْسَلْنَكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَلَمِينَ ﴿١٠٧﴾ ﴾ [الأنبياء:١٠٧]، فكانت تلك الرحمة دائمة بدوام شريعته، عامة لأتباعه والمتوسمين لهديه، في حياته المباركة وبعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى. وهذا مقام قوله ﷺ: «حياتِي خيرٌ لكم، ومماتي خير لكم.»(١) فكان من خصائصه ﷺ أن هديه بعد مماته كهديه في حياته، بما فيه من جوامع الإرشاد. وليس هذا محل تفصيل هذا وتبيينه.

وقد نشأ عن الصفات الثلاث المباركة أن رسول الله ﷺ حين حضرته الوفاة، ذكر ما عسى أن يعرض لأمته من الضلال في أشياء تحل بعد وفاته، وعز عليه ذلك، وحرص على انتشالهم منه، فرام أن يخص ذلك بوصية خاصة، وأن يكتب فيه كتابًا يعصمهم من الضلال فيه. ثم عرض وصف الرأفة والرحمة فانصرف عن ذلك إلى ما هو خير لهم.

روى البخاري في كتاب العلم وفي المغازي وفي الجهاد، وروى مسلم في كتاب الوصية بأسانيد مختلفة ترجع إلى عبيدالله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود وسعيد بن

---

(١) رواه ابن النجار عن الحارث بن أنس بن مالك بسند ضعيف. ورواه ابن سعد في طبقاته مطولاً مرسلاً، ورجاله ثقات. - المصنف. ما ذكره المصنف هنا هو رواية الحارث. أما رواية ابن سعد فلفظها: «حياتِي خير لكم، تحدثون ويحدث لكم، فإذا أنا مت كانت وفاتِي خير لكم، تُعرض علي أعمالُكم: فإن رأيت خيرًا حمدت الله، وإن رأيت شرًّا استغفرت لكم.» ابن سعد: **الطبقات الكبرى**، ج٢، ص١٧٤. وأخرجه البزار عن عبدالله بن السائب عن زاذان عن عبدالله بن مسعود عن النبي ﷺ بلفظ: «حياتي خير لكم تُحدِّثون وتُحدَّثُ لكم، ووفاتي خير لكم تُعرَضُ عليَّ أعمالكم فما رأيت من خير حَمِدت الله عليه، وما رأيت من شر استغفرت الله لكم.» البزار: **البحر الزخار**، الحديث١٩٢٥، ج٥، ص٣٠٨-٣٠٩. ثم قال البزار: «وهذا الحديث آخره لا نعلمه يُروى عن عبدالله إلا من هذا الوجه بهذا الإسناد.» وقال الهيثمي: «رواه البزار، ورجاله رجال الصحيح.» **بغية الرائد**، «كتاب علامات النبوة»، الحديث١٤٢٥٠، ج٨، ص٥٩٤-٥٩٥. وقال الألباني بعد ذكر طرقه: «وجملة القول أن الحديث ضعيف بجميع طرقه، وخيرها حديث بكر بن عبدالله المزني، وهو مرسل، وهو من أقسام الضعيف عند المحدثين.» **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة**، الحديث٩٧٥، ج٢، ص٤٠٤-٤٠٦.

جبير كلاهما عن ابن عباس، وفي بعض أسانيده زيادةٌ على بعض، وأنا أجمعها هنا: «قال ابن عباس: يوم الخميس وما يوم الخميس! لما حُضِر رسول الله واشتد به وجعه وفي البيت رجال، قال: «ائتوني باللوح والدواة أكتب لكم كتابًا لن تضلوا بعده أو بعدي أبدًا»، فقال عمر: إن رسول الله قد غلبه الوجع، وعندنا كتاب الله، حسبنا كتاب الله! فاختلفوا واختصموا، فمنهم مَنْ يقول: قرِّبوا يكتب لكم، ومنهم مَنْ يقول غير ذلك. فتنازعوا وكثر اللغط، ولا ينبغي عند نبي تنازع، فقالوا: ما شأنه؟ أَهَجر؟ استفهموه، فذهبوا يردون عليه، فقال: «دعُونِي فالذي أنا فيه خير مما تدعونني إليه»، فكان ابن عباس يقول: الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله وبين كتابه».(١)

مشكلات:

وهذا الحديث معدودٌ في الأخبار والسيرة النبوية، [و]يتلخص إشكالُه في تسعة وجوه:

الأول: أن قول رسول الله: «أكتب لكم كتابًا لن تضلوا بعده»، يقتضي أنه قد بقي فيما لم يبلغه الرسولُ إلى الأمة ما فيه عصمة من الضلال.

الثاني: كيف يكون كتابٌ يُكتب في مثل ذلك الوقت محيطًا بدفع كل ضلال يعرض للأمة مع أن أضعاف ذلك الكتاب مما نزل من القرآن وما صدر من الرسول من الأقوال والأفعال لم يكف في دفع الضلال عنهم والله يقول: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]؟

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب العلم»، الحديث١١٤، ص٢٥؛ «كتاب الجهاد والسير»، الحديث ٣٠٥٣، ص٥٠٤-٥٠٥؛ «كتاب الجزية والموادعة»، الحديث٣١٦٨، ص٥٢٧؛ «كتاب المغازي»، الحديثان٤٤٣١-٤٤٣٢، ص٧٥٤؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الوصية»، الحديث١٦٣٧، ص٦٤٠؛ ابن سعد: **الطبقات الكبرى**، ج٢، ص٢١٣.

الثالث: أن الرسول ﷺ عزم على أن يكتب لهم كتابًا، وقد تقرر أنه ﷺ أمي، فكيف يكتب الكتاب؟

الرابع: إذا كان فيما سيقوله رسول الله ما يدفع عن الأمة الضلال، فما وجهُ توقفه عن الكتابة؟ ولماذا لم يبلغه إليهم الرسول بالقول دون كتابة؟

الخامس: كيف قال رسول الله: «دعوني فما أنا فيه خير مما تدعونني إليه»؟ فإن كان الحال الذي فيه رسول الله من المكاشفات أو الوحي هو خيرًا للرسول من كتابة الكتاب، فقد فات الأمةَ ما كان فيه دفعُ الضلال عنهم، وإن كان خيرًا للأمة من الكتاب فهو أمر لم يبين لهم من بعد.

السادس: كيف أقدم عمر بن الخطاب على صد الناس أن يأتوا رسول الله باللوح والدواة ليكتب لهم؟

السابع: وكيف يقول عمر: إن رسول الله قد غلبه الوجع؟

الثامن: وكيف يقول عمر: حسبنا كتاب الله، مع أن رسول الله يقول: لن تضلوا بعده؟

التاسع: أن بعضهم قال: «ما شأنه؟ أَهَجر؟ استفهموه!» فإن معنى هَجر: قال هجرًا، أي: قال كلامًا غير مقصود كشأن المحموم، فيكون هذا القائل قد جوز أن يكون ما صدر من رسول الله ﷺ كلامًا لا تعويلَ عليه، فيكون تجويزًا لجريان الخطأ على لسانه. وهذا يدافع اليقين بأن لا ينطق عن الهوى!

وجريًا على السَّنَن الذي سلكناه في الذكريات المولدية السالفة في القصد إلى ناحية من نواحي السيرة النبوية نراها جديرة ببحث أوفَى مما منحها الكاتبون، فنمدها من الفتوح الإلهية بهواطل تنضح قتام الإشكال، وتمد إليه من الحقائق ما يحوك سداها ولحمتها على أتقن منوال، نقول: إن رسول الله قد أرشد أمته في نيف وعشرين سنة إرشادًا لم يغادر دخيلة من دخائل النفوس صالحها وشريرها إلا أتَى

على ما يثبت صلاحها ويهذبه، أو يقتلع شرها ويذهب به، فله إرشاد مستمد من علام الغيوب الذي يعلم خائنة الأعين وما تُخفِي الصدور.

وقد أومأ إلى هذا قولُه تعالى: ﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ ۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى ٱلْغَيْبِ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَجْتَبِى مِن رُّسُلِهِۦ مَن يَشَآءُ ۖ﴾ [آل عمران: ١٧٩]، فالمجتبَى هو محمد ﷺ لتمييز الخبيث من الطيب في سائر الأحوال. وما نزل قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة:٣] إلا وقد كمل أمر الإرشاد إلى ما فيه صلاحُ العاجل والمعاد. وقد أرشد رسول الله بالقرآن، وبالخطب والمواعظ، والتعليم البالغ، وغير ذلك من مختلف طرق الإرشاد، في قوله وفعله، وسيرته وسمته، فكلها مفاتح هدى ورشد. وهذا الإرشاد باقٍ ما بقي هذا العالم، وملاكه هو القرآن المكتوب المقروء المحفوظ، لا يأتيه الباطل من بين ولا من خلفه، فكان ذلك مقنعًا للمسلمين إذا دعوا إليه أن يقولوا: سمعنا وأطعنا.

وقد عرضت أحوالٌ كان من المصلحة أن يكتب فيها رسول الله ﷺ كتبًا، إقامةً للحجة في مظان غلبة الهوى على الوازع الديني، فكتب رسول الله ﷺ إلى ملوك من العرب وغيرهم، وكتب إلى بعض أمرائه كتبًا لتكون حجة لدى أقوامهم، وتذكرة لهم عند الاشتباه، مثل كتابه إلى عمرو بن حزم لما بعثه إلى بني الحارث بن كعب، فبين له فيه الفرائض والسنن والصدقات والديات؛ لأن العرب يأنفون من تغير عوائدهم ويشمئزون من دفع أموالهم كالمغارم. وكتب بالإقطاعات وبالعطايا لكي لا يُنازَع المعطَى في عطيته. كلّ ذلك لمصالح لا تفي بها الأقوال.

فهمُّ رسول الله ﷺ بكتابة كتابٍ في آخر أيامه مع أصحابه ليس لقصد التشريع؛ لأن الشريعة قد كملت، ولأنه لو كان لقصد التشريع لما عدل عنه ولما قال: «فما أنا فيه خير مما تدعونني إليه»، إذ التشريع هو المقصد الأهم من بعثته، وكيف والله تعالى يقول: ﴿۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ﴾ [المائدة:٦٧]؟ وكذلك ليس هو لبيان ما يحتاج إلى بيانه من المجملات الشرعية؛ لأن ذلك لا يناسب قوله: «ما أنا فيه خير مما تدعونني إليه»، وإن كان

يجوز للرسول ترك البيان اكتفاءً بالأدلة التي تلوح لمجتهدي الأمة. فتعين أن يكون الكتاب الذي هَمَّ به مقصودًا لأمر غير متعلق بإفادة تكليف ولا بشرع أُنُف، وأنه إنما كان في أمر يرجع إلى تنبيه الأمة أو بعضها إلى شيء من شؤون تدبير أمورهم العامة، وتحريضهم أو تحذيرهم في شيء مما سبق الإشارةُ إليه في القرآن والسنة.

وإن مَنْ مارس السنة النبوية يستيقن أنه قد كثرت من رسول الله ﷺ في العام الأخير من حياته أقوالٌ مشيرة إلى قرب انتقاله إلى الرفيق الأعلى، فبعضها صريح، وبعضها دونه، وأن أصحابه كانوا متفاوتين في التفطن إلى الإيماء منها، وقارن معظمَها إيقاظُ الأمة إلى الأخذ بالحزم في شؤون جماعتهم، والتعويل على استخدام مواهبهم في العمل بما سبق إليهم من الإرشاد، وحذرهم من عوارض تعرض للأمم، كقوله في خطبة حجة الوداع: «فلا ترجعوا بعدي كفارًا يضرب بعضكم رقاب بعض»، وفي حديث الترمذي عن العرباض بن سارية: «وعظنا رسول الله ﷺ موعظةً وجلت منها القلوب، وذرفت منها العيون، فقلنا: يا رسول الله كأنها موعظةُ مودِّع، فأوصانا، قال: «أوصيكم بتقوى الله، والسمع والطاعة، فإنه مَنْ يعش منكم يَرَ اختلافًا كثيرًا...»»، الحديث.(١) وقال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرۡتَدَّ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَسَوۡفَ يَأۡتِي ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوۡمَةَ لَآئِمٖۚ ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ٥٤﴾ [المائدة: ٥٤]. وفي حديث الصحيحين: «إني لأرى الفتن من خلال بيوتكم.»(٢)

---

(١) أورد المصنف الحديثَ باختصار، وتمام لفظه: «وعظنا رسول الله ﷺ يوما بعد صلاة الغداة موعظةً بليغة، ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب، فقال رجلٌ إن هذه موعظةُ مودِّع، فماذا تعهد إلينا يا رسول الله؟ قال: «أوصيكم بتقوى الله، والسمع والطاعة وإن عبد حبشي، فإنه مَنْ يعش منكم ير اختلافًا كثيرًا. وإياكم ومحدثات الأمور، فإنها ضلالة، فمن أدرك ذلك منكم فعليه بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ».» سنن الترمذي، «أبواب العلم»، الحديث ٢٦٧٦، ص٦٢٩-٦٣٠. قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح.»

(٢) عن ابن شهاب قال: «أخبرني عروة: سمعت أسامة ﷺ قال: أشرف النبي ﷺ على أطم من آطام المدينة، فقال: «هل ترون ما أرى؟ إني لأرى مواقعَ الفتن خلال بيوتكم كمواقع القطر».» =

فلا جرم أن كان الكتاب المعزوم عليه يتضمن التحذيرَ من شيء سيقع، مثل النص على أن أبا بكر هو الذي يلي أمر المسلمين، أو النص على كيفية تعيين الخلفاء للأمة، وقاعدة البيعة، فإن الخلاف في ذلك قد جر فتنًا على المسلمين نشأت من اختلاف في أدلة الاجتهاد. قال المازري في المعلم: «وقد قال بعضُ العلماء: الأظهر عندي أنه أراد ﷺ أن ينص على الإمامة بعده لترتفع بنصه عليها تلك الفتن العظيمة التي منها حربُ الجمل وحرب صفين. وهذا الذي قاله غير بعيد».[1] ولا شك أن المهاجرين والأنصار كانوا يومئذٍ في حال حيرة في مصير أمرهم بعد وفاة نبيهم.

ويُحتمل أن يكون أراد أن يكتب لهم كتابًا في إعادة التصريح بأن الإيمان لا ينقضه التقصيرُ في الأعمال البدنية، فإن تكفير المسلمين بعضهم بعضًا قد ابتلاهم بفتن عظيمة، مثل فتن الخوارج والمعتزلة وغيرهم الناشئة عن اعتقاد تكفير مرتكب الكبيرة حتى أفضت إلى الطعن في أصحاب رسول الله ﷺ وتكفير بعضهم كثيرًا منهم. وآل هذا إلى أن ترمي طائفة مخالفيها بتهمة الخروج عن حظيرة الإسلام، فتستخف بحقوقها ودمائها، ولا تلبث أن تمتشق السيوف بين الطائفتين، حتى كاد أن ينفرط عقد الجامعة الإسلامية. ومني المسلمون بفتن عظيمة عملية وفكرية من جراء مصيبة تكفير بعضهم بعضًا قد شهد بها التاريخ.

أو يكون قد أراد أن يبين للأمة وجوب استمرارهم على ما كانوا عليه في حياة الرسول من الانقياد وإعطاء زكاة الأموال ليسلموا من فتنة الارتداد التي طلع قرنها بعد وفاة رسول الله ﷺ باعتقاد قبائل العرب أن الطاعة لا تجب بعد الرسول، كما قال الحطيئة:

= **صحيح البخاري**، «كتاب فضائل المدينة»، الحديث ١٨٧٨، ص٣٠٢ (قال البخاري إثر رواية الحديث في هذا الموضع: «تابعه معمر وسليمان بن كثير، عن الزهري»)؛ «كتاب المظالم»، الحديث ٢٤٦٧، ص٣٩٨؛ «كتاب المناقب»، الحديث ٣٥٩٧، ص٦٠٤؛ «كتاب الفتن»، الحديث ٧٠٦٠، ص١٢١٨؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الفتن وأشراط الساعة»، الحديث ٢٨٨٥، ص١١٠٥.

(١) المازري: **المعلم بفوائد مسلم**، ج٢، ص٢٣٤.

أَطَعْنَـــا رَسُـــولَ الله إِذْ كَـــانَ بَيْنَنَـــا   فَيَـــا لَعِبَـــادِ الله مَـــا لأَبِي بَكْـــرِ؟[(١)]

ومن المحتمل القريب أن يكون رسول الله ﷺ أراد أن يكتب لهم وصية بملازمة كتاب الله وسنة رسوله، وتذكر ما سبق من هديه وإرشاده. فقد ثبت في الصحيح أنه أوصى قبيل وفاته بكتاب الله، وثبت أنه أوصى بالصلاة وما ملكت أيمانهم. ثم قد يكون عزم رسول الله على هذا الكتاب ناشئًا عن إذن إلهي بوحي، وقد يكون عن اجتهاد منه بناءً على المختار من أقوال علمائنا بجواز الاجتهاد للنبي ووقوعه منه رسول الله ﷺ.

وأيًّا ما كان الغرضُ الذي هَمَّ رسول الله بكتابته، وأيًّا ما كان الباعث الذي دعا رسول الله إلى ذلك، فقد عدل عنه وتركه، وقال لهم حين أعادوا عليه: «ما أنا فيه خير مما تدعونني إليه». فإن كان عزمه الأول ناشئًا عن وحي، يكون قوله الثاني دالاًّ على أن الله نقله من ذلك العزم إلى ما هو خير للأمة، فيكون نسخًا للإذن بالكتابة. وإن كان ناشئًا عن اجتهاد مستند إلى ظواهر الأدلة والأحوال، فالله صرفه عنه بوحيه إليه ما هو خير لأمته في علم علام الغيوب، أو غيَّر اجتهادَه بلائحة أدلة أخرى أظهرت لرأيه ما هو خير لأمته في ترك ما عزم عليه.

وجعل الله اختلاف الحاضرين في الأمر سكينة لنفس رسول الله عليه السلام لئلا يبقى له شك في نفع العدول عن ذلك الكتاب. وإن من أول منافعه إزالة الاختلاف بين الحاضرين في شأنه.[(٢)]

---

(١) ديوان الحطيئة برواية وشرح ابن السكيت، تحقيق نعمان محمد أمين طه (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١، ١٤٠٧/ ١٩٨٧)، ص١٩٥. والبيت من مقطوعة من ثمانية أبيات قالها في الردة يحرض المشركين على قتال المسلمين، وقد جاء في الديوان مختلفًا عما ذكره المصنف هنا، ولفظه:

أَطَعْنَـــا رَسُـــولَ الله إِذْ كَـــانَ بَيْنَنَـــا   فَيَـــا لَعِبَـــادِ الله مَـــا لأَبِي بَكْـــرِ؟

(٢) هنا ينتهي القسم الأول من المقال حسب تقسيمه في المجلة.

بقي علينا أن نبين وجهَ تفضيل العدول عن الكتاب، وجامع القول في ذلك أن الله في تلك الفترة أوحى إلى رسوله بشارة بأن أمته لا تضل، وأن ما يعرض لها من النوائب إنما هو سنة الله في الأمم، وأن تلك العوارض لا تلبث أن تنقشع، وأن كتابه الذي عزم عليه تحف به مصالح، وأن تركه يجلب مصالح أكثر من مصالح كتابته. فإنه إن كتب لهم بشيء خاص ربما توهموه أولَى من غيره فحرصوا على على تحقيقه وفرطوا فيما سواه، فيفضي ذلك إلى تضييع أكثر الواجبات والتهاون فيها.

وهناك حكمةٌ أخرى عظيمة تحصل من مجموع القصة، تبين القصدَ إلى الكتابة والقصدَ إلى الإعراض عنها، حتى لا يُشْكِلَ وجهُ تأخر الأمر الإلهي أو الاجتهاد بالعدول عنه إلى ما بعد التصريح بالعزم عليها. وذلك أن التصريح بالعزم عليها قد أوقع في نفوس الحاضرين ومَنْ يبلغه ذلك من الأمة أن شأنًا مهمًّا توجهت إليه عناية رسول الله في أحرج ساعاته ثم لَم يبينه، فتبقى في نفوسهم لهفةٌ على بيانه لو سمح به، فتنبعث همةُ كل صاحب همة، واجتهادُ كل مجتهد، وتدبيرُ كل مَنْ يلي أمرَ الدعوة، إلى توسم أشد الأمور مصلحة للمسلمين، وأشدَّها درءَ مفسدة عنهم، فيفرغوا في تحصيله وتطلبه جهودهم وتفكيرهم، عساهم أن يصادفوا مرادَ الرسول ﷺ، فيكون ذلك باعثًا على الاهتمام بمعظم مصالح المسلمين وذودُ معظم ما يُتَّقَى منه تطرقُ الفساد إليهم.

وكلٌّ ينسج على منواله، فالعالِمُ الفقيه يستفرغ جهدَه لاستنباط أحكام أدق الأحوال العارضة للأمة عساه أن يصادف ما عزم رسولُ الله على بيانه من الأحكام. ألا ترى أن ابن عباس كان يقول: «الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله وبين أن يكتب لهم»؟

والجدلي المتكلم ينافح عن عقيدة الإسلام بأوضح الأدلة النافية للشبه خيفة أن تزلزل عقائد المسلمين لعله أن يوافق مرادَ رسول الله مما ينفي الضلالة عن الأمة.

وولاة الأمور ونصحاء الأمة يتوخون في سياسة الأمة أفضلَ المصالح، ويتقون مسارب التأخر والانحطاط خشية إضاعة بعض ما اؤتمنوا عليه من حقوق

الأمة، أوالظهور في مظهر قلة الكفاءة للقيام بأعباء الخلافة عن رسول الله ﷺ، كل بحسب دائرة تصرفه فيما وكل إليه من مصالح المسلمين.

والوعاظ المرشدون يهيئون للدخول إلى مداخل القلوب أفصحَ الأقوال وأقربها إلى فهم العامة من الموعظة الحسنة. وسائر أفراد الأمة ممن يعلم ذلك يَزِنُون أحوالَ معاملتهم في جماعاتهم بميزان ما حدده لهم الشرع، خشيةَ أن يضلوا في مزالق تفرق كلمة الأمة، فيكونوا ممن أراد الرسولُ التحذيرَ منهم، ويبعثهم على الاستشهاد من أهل العلم فيما يُشكل عليهم وجهُ المْخلَص منه.

فترى أيها اللبيب كيف يكون التفكُّرُ في تلك الساعة الرهيبة التي بدا فيها عزمُ رسول الله ﷺ على كتابة الكتاب وإعراضُه بعد ذلك عنها، دافعًا عظيمًا لقادة الأمة إلى التألب على جلب مصالحها ودرء مفاسدها، وإن اختلفت مناحي قيادتهم، ومظاهر نصيحتهم، وللأمة نفسها بحسب مبالغ علمها في معاملتها، وفي الالتفاف حول علمائها وقادتها.

واستبان لك أنه يحصل من الإيماء إلى أهمية الكتاب الذي يعصم من الضلال، ومن الإعراض عن كتابته، نفسُ الحكمة الحاصلة من عدم تعيين ليلة القدر، وساعة الإجابة يوم الجمعة، والصلاة الوسطى.

ثم إنك تجد نفسَك قد أفضت إلى مرتبة أخرى من العلم، وهو أن كانت وصيةُ رسول الله ﷺ حين عزم على إثباتها ثم أعرض عنها، مناسِبَةً لعظمة شأنه، وعلوِّ مقداره، وعموم شريعته ودوامها، وهو أن كانت حركةً في سكون، وبلاغةً في سكوت، وإطنابًا في إيجاز، ففاقت بذلك سائرَ وصايا الأنبياء والحكماء، وناسبت عزةَ عنت الأمة عليه، وحرصَه عليها، ورأفته ورحمتَه بها. ونجدك الآن قد اندفعت عنك الوجوه: الأول والثاني والرابع والخامس من الإشكال.

فأما قول الرسول ﷺ: «أكتب لكم كتابًا»، فيجوز أن يكون إسناد الكتابة إليه مجازًا عقليًّا، أي آمر مَنْ يكتب لكم ما أقوله. ويجوز أن يكون الإسناد حقيقيًّا

على ظاهره، ويكون فيه إظهار معجزته وهي صدور الكتابة من الأمي. وقد جوز أبو الوليد الباجي وجماعةٌ من المحققين أن يكون رسولُ الله ﷺ قد كتب في صحيفة صلح القضية بيده حين امتنع علي بن أبي طالب أن يمحو سطر: «محمد رسول الله». واستند الباجي إلى الحديث الذي في صحيح البخاري. ورأوا ذلك لا ينافي الأمية بعد تقررها، إذ يكون صدور ذلك العلم الجم منذ وقت البعثة إلى يوم القضية من أمي معجزة عظيمة، ويكون صدور الكتابة بعد ذلك ممن تحقق الناس أميته معجزة أخرى. وبهذا زال الوجه الثالث من الإشكال.(1)

من أجل ذلك ظن عمر بن الخطاب ﷺ أن رسول الله ﷺ أراد أن يتجشم الكتابةَ في تلك الحالة ليؤكد شيئًا مما تضمنه القرآن، فأحب عمر أن يكفي رسول الله ﷺ تلك الكلفة، ويسمعه أنهم على العهد في الوقوف عند كتاب الله، فقال: «إن رسول الله قد غلبه الوجع، حسبنا كتاب الله». قال عياض في الإكمال: «وقيل قد

---

(1) اليحصبي: **إكمال المعلم**، ج٦، ص١٥١-١٥٢. أما الحديث الذي ذكر المصنف أن الباجي وموافقيه استدلوا به، فهو ما رواه عبيدالله بن موسى عن إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن البراء ﷺ قال: «اعتمر النبي ﷺ في ذي القعدة، فأبى أهل مكة أن يدعوه يدخل مكة، حتى قاضاهم على أن يقيم بها ثلاثة أيام، فلما كتبوا الكتاب كتبوا: هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله ﷺ، فقالوا: لا نقر بها، فلو نعلم أنك رسول الله ما منعاك، لكن أنت محمد بن عبد الله، قال: «أنا رسول الله، وأنا محمد ابن عبد الله»، ثم قال لعلي: «امح: رسولُ الله». قال: لا والله لا أمحوك أبدًا، فأخذ رسول الله ﷺ الكتاب، فكتب: «هذا ما قاضى عليه محمد بن عبدالله: لا يدخل مكة سلاح إلا في القراب، وأن لا يخرج من أهلها بأحد إن أراد أن يتبعه، وأن لا يمنع أحدًا من أصحابه أراد أن يقيم بها». فلما دخلها ومضى الأجل، أتوا عليًّا فقالوا: قل لصاحبك اخرج عنا فقد مضى الأجل، فخرج النبي ﷺ، فتبعتهم ابنة حمزة: يا عم يا عم، فتناولها علي، فأخذها بيدها، وقال لفاطمة عليها السلام: دونك ابنة عمك احمليها، فاختصم فيها علي وزيد وجعفر، فقال علي: أنا أحق بها، وهي ابنة عمي، وقال جعفر: ابنة عمي وخالتها تحتي، وقال زيد: ابنة أخي، فقضى بها النبي ﷺ لخالتها، وقال: «الخالة بمنزلة الأم»، وقال لعلي: «أنت مني وأنا منك»، وقال لجعفر: «أشبهت خلقي وخلقي»، وقال لزيد: «أنت أخونا ومولانا.»» **صحيح البخاري**، «كتاب الصلح»، الحديث٢٦٩٩، ص٤٤٠. وانظر كذلك: الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، ج٢، ص٦٣٤؛ السهيلي: **الروض الأنف**، ج٤، ص٥٠.

يكون امتناع عمر إشفاقًا على النبي ﷺ من تكليفه في تلك الحال إملاء كتاب، ولذلك قال: إن النبي اشتدَّ به الوجع، حسبنا كتاب الله»،[1] أي فيكون قوله: «إن رسول الله غلبه الوجع» تعليلاً لقوله: «لا تقربوا إليه اللوح والدواة، وقوله: «حسبنا كتاب الله»، أي: لا يفوت شيءٌ من الهدى بترك هذا الكتاب؛ لأنا معتصمون بكتاب الله. قال المازري في المعلم: «قد فهم عمر أمر النبي أنه أمرٌ غير جازم بقرائن دلت على عدم الوجوب، ثم رأى أن قد يتطرق به المنافقون إلى القدح فيما اشتهر من قواعد الإسلام بكتاب يكتب في خلوة، ويضيفون إليه ما يشبهون به على الذين في قلوبهم مرض، فلذلك قال عمر: «حسبُنا كتابُ الله»، فكان جوابًا للفريق الذين ألحّوا في تحصيل الكتاب.

وبهذا حصل انكشافُ الوجهين السادس والسابع من وجوه الإشكال.

ثم إن عمر قد علم أن قول رسول ﷺ: «لن تضلوا بعده»، ما يريد به إلا نفيَ الضلال في الغرض الذي يتضمنه الكتاب من الأمور التي عسى أن تكون قد بقيت مجملة. فالضلال المنفيُّ هو ضلالُ الحيرة في محمل ذلك المجمل بحيث يصير مبيَّنًا، فرأى عمر أن هذه المصلحة التي تحصل من كتابة الكتاب قد يفي بها اجتهادُ مجتهدي الأمة في تبيين ذلك المجمل بالبحث عن الأدلة المبيِّنة، أو في ترك العمل بالمجمل والمصير إلى دليل آخر يخلفه من نص أو قياس.

فمآل المصلحة الحاصلة من الكتاب أن أراح مجتهدي الأمة من تعب الاجتهاد في محمل ذلك المحمل، فرأى عمر أن تلقي الأمة هذه المزية من رسولهم في حال اشتداد المرض عليه بإراحة الرسول عليه الصلاة والسلام من عناء الكتاب والإملال، أوجب لشكر عنايته ﷺ بهم، فقال: «إن رسول الله قد غلبه الوجع»، و«حسبنا كتاب الله». وليس في ذلك عصيان لأمر رسول الله ﷺ كما تقدم.

---

(١) اليحصبي: إكمال المعلم، ج٥، ص٣٨١-٣٨٢.

وبذلك ينكشف الوجه الثامن من وجوه الإشكال.

وأما قول بعض الحاضرين: «أهَجَر؟»، فقد روي بهمزة الاستفهام وبدونها. قال المازري: «النبي ﷺ معصوم من أن يكذب على الله عز وجل أو يفسد ما يبلغه عنه، وهو مع هذا غيرُ معصوم من الأمراض وما يكون من بعض عوارضها مما لا يعود بنقص في منزلته، ولا فساد فيما مهد من شريعته. وقد كان ﷺ لـمَّا سُحر يُخيل إليه أنه عمل الشيء وما عمله، ولم يجر هاهنا منه ﷺ من الكلام ما يُعَدُّ مناقِضًا لما قدَّم من الأحكام والشرائع، ولا الكلامُ في نفسه دالٌّ على الهذيان الذي يكون عن الحميَّات.»[1]

يريد المازري بكلامه هذا أننا لو سلمنا أن يكون قول القائل: «أهجر؟» معناه أقال كلامًا غير مراد له، لم يقدح ذلك في تقرر عصمة رسول الله ﷺ عندهم، ولم يوجب طعنًا في قائل هذا الكلام. وقد حقق عياضٌ في الإكمال هذا المقامَ بقوله: «إنما جاء هذا من قائله عن طريق الإنكار على القائلين: لا تكتبوا. يريد هذا القائل: كيف تتركون أمرَ رسول الله ﷺ وتجعلونه كأمر مَنْ هجر في كلامه؟ أي وذلك لا يُظن بكلام رسول الله ﷺ. فالصورة صورة الاستفهام، والمعنى على النفي المحض.»[2]

وتحصل من مجموع كلامَي الإمامين أن القرينة قائمة على قصد إنكار أن يكون قال هجراً. ويدل لذلك أن عمر لم يُنقل عنه أنه رد على هذا القائل، بل إنه توقف عن الزيادة في الامتناع من طلب الكتابة، وعدم موافقة الراغبين فيها. وقد اندفع الوجهُ التاسع من وجوه الإشكال، وانجلى ما تسابقت فيه فرسانُ ذلك المجال.

---

(١) المازري: **المعلم بفوائد مسلم**، ج٢، ص٢٣٤. وقد أورد المصنف كلام المازري بتصرف واختصار وسقناه كاملاً. وللمازري بعد ذلك كلام مهم من المفيد جلبه هنا: «وقد بقي كثير من الأحكام عظيم خطرها في الشرع غير منصوص عليها، ولكنه نص على أصولها ووكل العلماء إلى الاستنباط فيقول كل إنسان منهم بقدر ما يظهر له.»

(٢) اليحصبي: **إكمال المعلم**، ج٥، ص٣٧٩-٣٨٠ (وقد أورد المصنف كلام عياض بتصرف يسير).

الحكم المتجلية من هذا المقام الجليل:

وبعد فحقٌّ علينا أن نبين من حكمة الله تعالى في هذا الحوار الذي جرى بين أصحاب رسول الله بمرأى منه ومسمع، وفي عزمه على الكتابة ثم إعراضه عنها.

الحكمة الأولى: أن عزم الرسول عليه الصلاة والسلام كان مثالاً عظيمًا لمقدار حرصه على أمته ورأفته بهم، ومحبته الخير لهم إلى آخر ساعات بقائه بهذه الحياة الأولى، فكان ﷺ غير مفيت لحظة من لحظات تمكنه من الإرشاد استكثارًا لهم من الخير، واحتياطًا في تجنيبهم مواقع الفتن. وإن الاعتبار في ذلك يزيد أمته حبًّا فيه، وتعظيمًا لقدره، فيكثرون من الصلاة عليه، وسؤال الله أن يجازيه أحسن ما جازى نبيًّا عن أمته، فيعود ذلك على الأمة بخير عظيم.

الحكمة الثانية: ما حصل من التشاور والاجتهاد في الأمر بين أصحابه بحضرته، فإن ذلك مشهد يسر الرسول بما يرى من تلقيهم الأدلةَ النظرية بجواذب أفهامهم، وأنهم لا يألون جهدًا في العمل بمختلف الأدلة من سوابق أقوال رسولهم ولواحقها.

الحكمة الثالثة: أن رأى مقدار تمسكهم بالقرآن، إذ لم يختلفوا في أن القرآن حسبهم، ولا في أن هذا الكتاب لا يقوم مقام القرآن، وإنما اختلفوا في شدة الحاجة إلى بيانه وعدم شدتها، وفي إيثار راحة الرسول، وسد ذريعة الشك في الدين وعدم ذلك.

الحكمة الرابعة: أن كان مظهرًا من مظاهر رأفة الصحابة بنبيهم، وتطلب ما فيه راحته من الكلف والمتاعب، فإذا كانوا بتلك المثابة في شؤونه الجسدية، أفلا يكونون أحرصَ الناس على حصول اطمئنان نفسه الزكية بعد وفاته في تمسكهم بشرعه ووصاياه؟

الحكمة الخامسة: أن سكوت رسول الله ﷺ -حين سماعه كلام عمر بن الخطاب فيه إقرارٌ لرأيه، وإيماءٌ إلى أنه ممن يُعوَّل على اجتهاده في مضايق الأمة،

فيكون إشارةً إلى الاكتفاء به في فهم أمر الخلافة، إذ كان له ذلك المقام المحمود يوم سقيفة بني ساعدة.

الحكمة السادسة: أنه وقع في بعض روايات الحديث في البخاري أنه لما كثر بينهم اللغط والخلاف، قال: «قوموا عني، ولا ينبغي عندي التنازع». فالتنازع قد كان من الذين خالفوا رأي عمر بن الخطاب؛ لأنهم هم الذين نازعوه وجاؤوا يستفهمون رسول الله. فدل ذلك على ترجيح رأي عمر، وعلى تعليم الأمة الاعتراف بمزايا كبرائها وذوي رأيها مِمَّنْ شهد الناسُ بعلمه وفضله، فإن رسول الله كان أخبرَهم أن الله أيد رأي عمر في حوادث عديدة، وأن الشيطان لا يسلك فجًّا سلكه عمر بن الخطاب.(١)

الحكمة السابعة: أن عدول رسول الله عن كتابة الكتاب يعلمهم أن المصلحة إذا عارضتها مصلحةٌ أقوى منها يجب المصيرُ إلى أرجح المصلحتين.

الحكمة الثامنة: أنه أراهم أن أرجح الناس عقلاً، وأسدهم حلمًا، وأعلاهم مقامًا، لا يمنعه ذلك كله من الرجوع عن رأي بدا له إلى رأي آخر يتبين له رجحانه، وأنه لا غضاضةَ عليه في ذلك، إذ الابتداء منه والرجوع منه.

الحكمة التاسعة: أن ذلك كان مظهرًا من مظاهر العروج برسول الله ﷺ في معارج الكمال في كل آن، فإن الله ألاح لرسوله شيئًا فيه نفع عظيم للأمة، ثم ألاح له عقب ذلك ما هو خير مما بدا له أول الأمر، إذ قال: «فما أنا فيه خير مما تدعونني إليه.»

---

(١) عن سعد بن أبي وقاص قال: «استأذن عمر على رسول الله ﷺ وعنده نساء من قريش يكلمنه ويستكثرنه، عالية أصواتهن، فلما استأذن عمر قمن يبتدرن الحجاب، فأذن له رسول الله ﷺ ورسول الله ﷺ يضحك، فقال عمر: أضحك الله سنك رسول الله، قال: «عجبت من هؤلاء اللاتي كن عندي، فلما سمعن صوتك ابتدرن الحجاب.» قال عمر: فأنت يا رسول الله كنت أحق أن يهبن، ثم قال: أي عدوات أنفسهن، أتهبنني ولا تهبن رسول الله ﷺ؟ قلن: نعم، أنت أفظ وأغلظ من رسول الله ﷺ، قال رسول الله ﷺ: «والذي نفسي بيده، ما لقيك الشيطان قط سالكًا فجًّا إلا سلك فجًّا غير فجك».» **صحيح البخاري**، «كتاب بدء الخلق»، الحديث٣٢٩٤، ص٥٤٨؛ **صحيح مسلم**، «كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم»، الحديث٢٣٩٦، ص٩٣٦.

الحكمة العاشرة: أن الله جلاَّ لرسوله ﷺ أن عنايته بأمته دائمة مستمرة، وأن الله معهم في شدائد أمورهم، وأنه يتولاهم بلطفه وتوفيقه، فهو يرُبهم ويكفيهم، ويريهم درجات عنايته من درجة إلى أرقَى منها؛ لأنهم نصروا دينه، فذلك عهد بأنه لا يزال ناصرهم ما أقاموا الدين، كان مؤكدًا بمظهره ما تضمنه قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَنصُرُواْ ٱللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ ۝٧﴾ [محمد:٧]، وفيه تلك المشاهدة التي أخبر عنها رسول الله ﷺ بقوله: «فما أنا فيه خير مما تدعونني إليه»، قرة عين من الله لرسوله ﷺ، وتحقيق لسابق بشارته ززعده في قوله: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ ۝٥﴾ [الضحى:٥].

الحكمة الحادية عشر: أن جمعًا من الصحابة منهم عبدالله بن عباس رأوا أنهم رزئوا رزيئة عظيمة بعدول رسول الله ﷺ عن ذلك الكتاب، وتوقعوا أن سبب ذلك هو التنازع، كما ورد في حديث عبادة بن الصامت أن رسول الله ﷺ خرج لهم فقال: «خرجت لأعلمكم بليلة القدر، فتلاحى رجلان فرفعت، وعسى أن يكون خيرًا لكم». فدل على أن التنازع يفيت مصالح، وإن كان الله تعالى قد عوضهم عن فواتها مصالح أخرى أشار إليه قوله ﷺ: «ما أنا فيه خير مما تدعونني إليه»، فتلك مِنّةٌ من الله ونعمةٌ بعد حصول الموعظة.

مجلس رسول الله ﷺ(١)

[مقدمة]

احتفافُ العظيم بمظاهر العظمة في أعين ناظريه وتُبَّاعه وسيلةٌ من وسائل نفوذ تعاليمه في نفوسهم، وتلقيهم إرشادَه بالقبول والتسليم، واندفاعِهم بالعمل بما يمليه عليهم. وإن للعظمة نواحيَ جمةً، ومظاهرَ متفاوتةَ الاتصال بالحق: فمنها العظمةُ الحقة الثابتة، ومنها المقبولة النافعة، ومنها الزائفة التي إنْ نفعت حينًا أضرت أزمانًا، وإن راجت عند طوائف عُدَّتْ عند الأكثرين بطلانًا. وفي هاته الأصناف معتادٌ وغيرُ معتاد، وبينها مراتبُ كثيرة الأعداد، لا يعزب عن الفَطِن استخراجُها من خلال أصنافها، والحكمُ الفصلُ في آدابها وأُلاَّفها.

وبمقياس اتسام العظيم بسمات العظمة الحقة، يكون مقياس غُنْيته عن مخايل التعاظم الزائفة، كما أنه بمقدار خُلوِّه من تلك السمات الحقة يقترب من الاحتياج إلى شيء من تلك المخايل، كالمُصاب بفقر الدم لا يستغني عن زيادة التدثر بدثر الدفاء. ولَكَثْر ما تحمَّل العظماءُ مشاقَّ التكلُّفِ لِمَا يثقل عليهم التظاهرُ به، مجاراةً لأوهام التُّبَّاع أولِي المدارك البسيطة؛ حذرًا من أن ينظروا إليهم بعين الغضاضة، أو يلاقوهم بمعاملة الفضاضة. فهم يقتحمون ذلك الثقل، ولسان حالهم يقول: «مُكْرَهٌ أخوك لا بطل».(٢) فلا غروَ أن كان المتوسِّمون منذ القدم تقوم لهم من

(١) الهداية الإسلامية، المجلد ١٠، الجزء ١٠، ربيع الثاني ١٣٥٧/ [يونيو] ١٩٣٨ (ص٥٧٨-٥٩٧).

(٢) أصل هذا المثل قصة تحكى عن بيهس الملقب بنعامة، وكان رجلاً من بني فزارة بن ذبيان بن بغيض، وكان سابع سبعة أخوة، فأغار عليهم ناسٌ من أشجع بينهم وبينهم حرب، وهم في =

صفات مجالسِ السَّراة والجماعات دلائلُ مُنْبِئةٌ بأحوال أصحاب تلك المجالس، كما قال [الشاعر]:

وَلَـمَّـا أَنْ أَتَيْـتُ بَنِـي جُـوَيْنٍ جُلُوسًـا لَـيْسَ بَيْنَهُمُـو جَلِـيسُ
يَئِسْـتُ مِـنَ الَّتـي أَقْبَلْـتُ أَبْغِـي لَـدَيْهِمُو، إِنَّنِـي رَجُـلٌ يَـؤُوسُ[1]

وإننا إذا تتبعنا ما يُعَدُّ من هيئات المجالس أحوالَ كمالٍ حقًّا أو وهْمًا، نجد منها المتضادَّ الذي إن اشتمل المجلسُ على شيء منه لم يشتمل على ضده، مثل الحجاب والإذن، والوقار والهزل. ونجد بعضَها غيرَ متضادٍّ بحيث يمكن اجتماعُه، كوضع الأرائك والطنافس النفيسة مع التزام الوقار والحكمة، وكالفخامة والزركشة

= إبلهم، فقتلوا منهم ستة، وبقي بيهس، وكان يحمق، وكان أصغرهم، فأرادوا قتله ثم قالوا: وما تريدون من قتل هذا؟ يُحسب عليكم برجل ولا خيرَ فيه، فتركوه. أما مناسبة قوله هذا الكلام فهي أن بيهسًا «أُخبِر أن ناسًا من أشجع في غار يشربون فيه، فانطلق بخال له يقال له أبو حنش فقال له: هل لك في غار فيه ظباء لعلنا نصيب منها؟ ويروى: هل لك في غنيمة باردة؟ فأرسلها مثلاً. ثم انطلق بيهس بخاله حتى أقامه على فم الغار، ثم دفع أبا حنش في الغار فقال ضرباً أبا حنش. فقال بعضهم: إن أبا حنش لبطل. فقال أبو حنش: مكرَهٌ أخوك لا بطل، فأرسلها مثلاً. قال المتلمس في ذلك:

وَمِـنْ طَلَـبِ الأَوْتَـارِ مَـا حَـزَّ أَنْفَـهُ قَصِـيرٌ وَخَـاضَ المَـوْتَ بِالسَّيْفِ بَـيْهَسُ
نَعَامَـةُ لَـمَّا صَرَّعَ الْقَـوْمُ رَهْطَـهُ تَبَـيَّنَ فِي أَثْوَابِـهِ كَيْـفَ يَلْـبَسُ

الضبي، المفضل بن محمد: **أمثال العرب**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الرائد العربي، ط٢، ١٤٠١/ ١٩٨١)، ص١١١-١١٢؛ الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم النيسابوري: **مجمع الأمثال**، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد (مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٤/ ١٩٥٥)، ج١، ص١٥٣. ويروى «مكره أخاك -بالألف- لابطل»، وهو مثل مسموع عن العرب، وقد أجمع أئمة اللغة على وجوب ضرب الأمثال كما تفوه بها الذين قالوها أول مرة. ووفقًا لذلك يكون إعراب «أخاك» مبتدأ مؤخر مرفوع، وعلامة رفعه الضمة المقدرة على الألف منع من ظهورها التعذر، وهو مضاف، والكاف ضمير متصل مبني في محل جر بالإضافة. وذلك على لغة من يجعل الأسماء الخمسة دائمًا بالألف ويقدر الحركات، وهي لغة تميم وتسمى لغة القصر.

(١) ذكر هذا الشعر ابن قتيبة، ولم ينسبه إلى أحد، وقد صوبنا بعضَ ألفاظ البيتين طبقًا لما ذكره. **عيون الأخبار**، ج١/ ٢، ص٤.

مع إقامة الإنصاف. فقد كان مجلس سليمان عليه السلام مكسوًّا بفخامة الملك، وهو مع ذلك منبع لآثار النبوة والحكمة، وكانت مدرسةُ أفلاطون الحكيم محفوفةً بمظاهر الرفاهية والترف وهي مناخ كل أستاذ حكيم.

فأما الأوصافُ المتضادة، فلا شبهةَ في كون مجالسِ العظماء حقًّا تُنَزَّه عمَّا يضاد الحقَّ منها، وأما غيرُ المتضادة فلا يُعدُّ تجردُ مجلسِ العظيمِ عما هو من هذا الصنف مهمًّا إلا زيادةً في عظمته، وليس ذلك بلازم في تحقق أصل عظمته الحقة.

تجري أشكالُ الدعوة الإلهية على حسب استعداد الأقوام لتلقي مراد الله منهم، فيَسُنُّ لهم من الأحوال والهيئات ما هم به أَحْرِياء،[1] لنفوذ مراد الله فيهم. فقد يُتسامح لدعاتهم ببعض المظاهر التي لا حظَّ لها في التأثير الخلقي أو التشريعي، ولا تَحُطُّ من اعتبار صاحب الدعوة في أنظار أهل الكمال، وتُعين على قبول دعوته بين العموم البسطاء؛ لموافقتها بساطة إدراكهم، وعدم منافاتِها الحق. فإن بني إسرائيل لَـمَّا فَتَنَتْهم مظاهرُ عبدةِ الأصنام وقالوا لموسى: ﴿ٱجْعَل لَّنَآ إِلَـٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ [الأعراف:١٣٨]، غضب عليهم رسولُهم، ووبَّخهم على ذلك.

ولَمَّا بَهرتْهم مظاهرُ الملك التي شاهدوها عند الأقوام الذين مرُّوا بهم في تيههم والذين جاوروا بلادَهم، وقالوا لنبيهم شمويل: ﴿ٱبْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَـٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة:٢٤٦]، لم ير نبيُّهم في ذلك بأسًا؛ إذ رآه أعونَ لهم على الدفاع عن جامعتهم، فأقام لهم شاول ملكاً.[2] ثم خلفه من الملوك مَنْ كان له وصفُ النبوة،

---

(١) أحرياء جمع حري، بمعنى خليق وجدير.

(٢) وقد حكى القرآن ذلك حيث قال تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا ۚ قَالُوٓا۟ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ ٱلْمَالِ ۚ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ ۖ وَٱللَّهُ يُؤْتِى مُلْكَهُۥ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة:٢٤٧].

مثل داود وابنه سليمان الذي عظم سلطانه، وفخمت مَظاهرُ ملكه التي ما كانت تُنْقِصُ كمالَه النبوي.

وأظهرُ حجة على ذلك أن مَلِكةَ سبأ ما دانَتْ له حين مجيء كتابه إليها بالدعوة إلى الإيمان بالله، والدخول في طاعة ملكه العادل، فقالت: ﴿إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا۟ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوٓا۟ أَعِزَّةَ أَهْلِهَآ أَذِلَّةً ۖ وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٣٤﴾﴾ [النمل:٣٤]. ثُمَّ هي لـمَّا وفدت عليه بمدينته، ورأت من عظمة سلطانه ما أبْهَتَها، ودخلت الصرحَ الممرد فحسبته لجة، هنالك قالت: ﴿رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٤﴾﴾ [النمل:٤٤]. وكذلك فرعون موسى، كان مِمَّا منعه أن يؤمن بموسى أنه لم ير عليه آثارَ العظمة الزائفة؛ إذ قال في تعليل كفره به: ﴿فَلَوْلَآ أُلْقِىَ عَلَيْهِ أَسْوِرَةٌ مِّن ذَهَبٍ﴾ [الزخرف:٥٣]، وهي شعار الملوك في عرفهم.

وفي هذا ما يشرح لنا تلك المجادلة التاريخية العظيمة الجارية بين عظيمين من عظماء أمتنا: عمر بن الخطاب ومعاوية بن أبي سفيان؛ إذ شاهد عمر حين مَقْدَمه الشامَ فخامةَ إمارةِ معاويةَ هنالك، فقال له: «أَكُسْرَوِيَّةٌ[1] يا معاوية؟» فقال معاوية: «إننا بجوار عدُو، فإذا لم يَرَوْا منا مثلَ هذا هان أمرُنا عليهم»، فقال عمر حينئذ: «خدعةُ أريب، أو اجتهادُ مصيب، لا آمرُك ولا أنهاك.»[2]

الآن تهيأ لنا أن نُفيضَ القولَ في صفة مجلس رسول الله ﷺ ومتعلقاته، وهو مبحثٌ جليل لم يسبق للعلماء الباحثين عن السيرة والشمائل النبوية تدوينُه، وتخصيصُه بالبحث والتبويب، واستيعابُ ما يتعلق به. ومن العجب أن ذكر هذا

---

(١) كسروية: منسوبة إلى كسرى، والمعنى: أهيئة كسروية أو إمارة كسروية؟ - المصنف.

(٢) انظر خبر القصة مع اختلاف يسير في بعض ألفاظها في: ابن عبد ربه الأندلسي، أحمد بن محمد: **العقد الفريد**، تحقيق مفيد محمد قميحة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٤/ ١٩٨٣)، ج١، ص١٥.

المجلس الشريف ورد في القرآن، قال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَكُمۡ تَفَسَّحُواْ فِي ٱلۡمَجَٰلِسِ فَٱفۡسَحُواْ يَفۡسَحِ ٱللَّهُ لَكُمۡۖ وَإِذَا قِيلَ ٱنشُزُواْ فَٱنشُزُواْ ﴾ [المجادلة:١١]. قال جمهورُ العلماء من السلف ومَنْ بعدهم: المراد بالمجلس في الآية هو مجلس رسول الله، وسأذكر ذلك في المبحث المناسب له.

ثم إنِّي لم أر لأحدٍ من الباحثين في السيرة مَنْ ذكر هذا المجلسَ سوى عياض في كتاب «الشفاء»؛ فإنه ذكره بكلمة واحدة في غرض آخر؛ إذ قال في فصل زيارة القبر الشريف هذه العبارة: «قال إسحاق بن إبراهيم[1] الفقيه: ومما لم يزل مِنْ شأن مَنْ حجَّ المرورُ بالمدينة، والقصد إلى الصلاة في مسجد رسول الله ﷺ، والتبرك برؤية روضته ومنبره وقبره، ومجلسه.»[2] فكان حقًّا علينا أن نَخُصَّه بمقال أتقصَّى فيه ما تناثرَ في خلال كتب الحديث والسيرة؛ فيجيء بحثًا أُنُفًا[3] يبهج من كان بسيرة رسول الله كَلِفًا.

صفة مجلس الرسول عليه السلام:

إن رسولَ الله هو أكملُ البشر، وإن أصحابه هم أفضلُ أصحاب الرسل، وأفضل قوم تقوَّمت بهم جامعةٌ بشريةٌ حسبما بينته في مقال «المدينة الفاضلة» المنشور في الجزء العاشر من المجلد التاسع من مجلة «الهداية الإسلامية»،[4] فأراد الله تعالى أن يكون أعظمُ المصلحين وأفضلُ المرسلين مقصورًا على التأييد بالدلائل الحقة الباقية على الزمان، وأن يُجرَّدَ عن وسائل الخِلابة والاسترهاب؛ فتكون دعوتُه أكملَ الدعوات، وعِظَتُه أبلغَ العظات، كما كان هو أكملَ الدعاة والواعظين، وفي ذلك حِكم جمة يحضرني الآن منها خمس:

---

(١) هو إسحاق بن راهويه. - المصنف.

(٢) اليحصبي: **الشفاء**، ص٢٩٧-٢٩٨.

(٣) أُنُفًا: أي جديدًا لا مثال ولا سابقَ له.

(٤) انظر المقال المذكور في القسم الأول من هذا المجموع.

الحكمة الأولى: أن لا يكون جلالُ قَدْرِه في النفوس ونفوذُ أمره في الملأ محتاجًا إلى معونةٍ بوسيلة من الوسائل المكمِّلة للتأثير الذاتي النفساني، بل يكون تأثيره الذاتي كافيًا في نفوذ آثاره في قلوب أتباعه؛ إذ كانت نفسُه الشريفةُ أكملَ نفسٍ برزت في عالم الوجود الحادث، فتكون أغنى النفوس عن التوسل بغير صفاتها الذاتية؛ إذ لا نقص في تأثير نفسه.

من أجل ذلك ادخر الله لرسوله التأييدَ بأوضح الدلائل، وأغناه عن العوارض التي تصطادُ النفوس، وتسترهبُ العيون؛ حتى لا يكون شأنه جاريًا على الشؤون المألوفة. ولعل هذا مِمَّا يُلَوِّح إليه قولُه تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف:٣٠]، أي هذه دعوةُ الحق المحض الغَنِيَّةُ عن البهرجةِ الزائلة والله أعلم؛ فيكون هذا من المعجزات الخفية[١] التي هي آيات للمتوسمين على كُرور الأيام والسنين.

الحكمة الثانية: أن يكون الرسول غيرَ مشارك لأحوال أصحاب السيادة الباطلة من الجبابرة والطغاة، حتى لا يكون من دواعي إيمان بعض الفرق به وطاعتهم له ما بَهَرهم من تلك الزخارف، كحال الذين استكبروا من قوم نوح إذ قالوا: ﴿مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا وَمَا نَرَىٰكَ ٱتَّبَعَكَ إِلَّا ٱلَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِىَ ٱلرَّأْيِ﴾ [هود:٢٧]. وهذا معنى قول رسول الله ﷺ: «خُيرت بين أن أكون نبيًّا عبدًا أو نبيًّا ملكًا، فاخترت أن أكون نبيًّا عبداً».[٢]

الحكمة الثالثة: أن يحصل له مع ذلك أعظمُ جلال في نفوس أعدائه بله أوليائه؛ فيكون فيه دليلٌ على أن جلالَه مستمَدٌّ من عناية الله تعالى وتأييده. روى

(١) راجع مقال «المعجزات الخفية للحضرة النبوية» وقد سبق من قبل هذا بمقالين.

(٢) الهيثمي: **بغية الرائد**، «كتاب المناقب»، الحديث ١٥١٣٠، ج٩، ص٣٠٧-٣٠٨. قال الهيثمي: «رواه البزار والطبراني في الأوسط، ورجالُ البزار ثقات.»

الترمذي أن قَيْلَة بنت مَخْرَمة جاءت رسولَ الله وهو في المسجد قاعدًا القرفصاءَ قالت: «فلما رأيتُ رسولَ الله المتخشع في الجلسة أرعدتُ من الفرق».(١) فقولها: «المتخشع في الجلسة» أَوْمَأَ إلى أن شأن المتخشع في المعتاد ألا يرهب، وهي قد أَرْعَدَتْ منه رهبة.

ووصف كعب بن زهير رسولَ الله حينما دخل عليه المسجد في أصحابه مؤمنًا تائبًا، وكان كعب يومئذ أقربَ عهدًا بالشرك وأوغلَ في معرفة مظاهر ملوك العرب وسادتهم؛ إذ هو الشاعرُ ابن الشاعر؛ فإذا هو يقول بين يدَيْ رسول الله يصف مجلسَه:

لَقَدْ أَقُومُ مَقَامًا لَوْ أَقُومُ بِهِ ... أَرَى وَأَسْمَعُ مَا لَوْ يَسْمَعُ الفِيلُ
لَظَلَّ يَرْعَدُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ لَهُ ... مِنَ الرَّسُولِ بِإِذْنِ الله تَنْوِيلُ(٢)

ثم يقول في صفة الرسول:

لَذَاكَ أَهْيَبُ عِنْدِي إذ أُكَلِّمُهُ ... وقيل: إنك منسوبٌ ومسؤُولُ
مِنْ خَادِرٍ مِنْ لُيُوثِ الأسد مَسْكَنُهُ ... من بطن عَثَّرَ غِيلٌ دونه غيلُ(٣)

الحكمة الرابعة: أن رسول الله بعث بين قوم اعتادوا من سادتهم وكبرائهم أن يكونوا محفوفين بمظاهر الأُبَّهة والفخامة، والرسول سيد الأمة، وقد جاء بإبطال قوانين سادتهم وكبرائهم. فناسب أن يشفع ذلك بتجرده عن عوائد سادتهم؛ لِيُرِيَهم أن الكمالَ والبر ليس في المظاهر المحسوسة ولكنه في الكمالات النفسية، وأن الكمال

---

(١) **سُنَنُ أبي دَاوُد**، «كتاب الأدب»، الحديث٤٨٤٧، ص٧٦١. وفي الراوية ذاتها «المتخشع».

(٢) ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج٢/ ٤، ص١٢١؛ **شرح ديوان كعب بن زهير**، لأبي سعيد السكري، تحقيق عباس عبدالقادر (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ط٢، ١٤٢٢/ ٢٠٠٢)، ص٢٠.

(٣) ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج٢/ ٤، ص١٢٢ (وقد جاء صدرُ البيت الأول فيها بلفظ: فَلَهْوَ أَخْوَفُ عِنْدِي»، بدل: لَذاك أهيبُ عندي)؛ **شرح ديوان كعب بن زهير**، ص٢١ (وفيه «من ضيغم من ضراء الأسد»).

كما يحصل بالتخلق والتحلي، يحصل بالتجرد والتخلِّي. ولذلك قال رسول الله: «إنما أنا آكل كما يأكل العبد، وأجلس كما يجلس العبد».(١)

الحكمة الخامسة: أن مجلسَ رسول الله هو مصدر الدين الموسوم ببساطة الفطرة؛ فكان من المناسب أن تكون هيئةُ ذلك المصدرِ على بساطة الفطرة؛ ليحصل التماثلُ بين الحالِّ والمحل، ولتكون أحوالُ الرسول مظاهرَ كمالٍ ماثلةً لجميع الأجيال على اختلاف المدارك والأذواق؛ ليكون التاريخُ شاهدًا على ما لرسول الله من الكمال الحق، الذي لا تختلف فيه مداركُ الخلق. فإن الفخامةَ وإن كانت تبهر الدهماء، فالبساطة تُبهج نفوسَ الحكماء، وإن بينها وبين ناموس الفطرة أشدَّ انتماء.

إن مَنْ مارس الحديث والسيرة لا يَشُكُّ في أن مجلس رسول الله الذي يلتف حوله فيه أصحابه، وتجري فيه معظمُ أعماله في شؤون المسلمين، إنما كان بمسجده، وأن ما عداه من الأمكنة التي ورد في الآثار حلولُه فيها إنما هي مقاعدُ كان يحل فيها قبل البعثة، وبعدها قبل الهجرة، وبعدها قبل أن ينتظم أمرُ المسلمين، أو بعد ذلك فيما بعد الهجرة؛ لعوارض تعرض: من زيارة، أو ضيافة، أو عيادة، أو قضاء مصالح، أو نحو ذلك.

فقد جلس قبل البعثة وهو بمكة في دار ابن جُدعان، وفي المسجد الحرام، وآوى إلى غار حراء يَتَحَنَّث بإلهام من الله تعالى استئناسًا بالوحي، وجلس بعد البعثة في دار الأرقم بن أبي الأرقم، وفي شعب أبِي طالب مدة القطيعة، وسكن دارَ أبي أيوب الأنصاري عند مقدمه المدينة، وجلس بمسجد قباء قبل بناء المسجد النبوي، ولم يلبث أن بنى مسجده. فكان مجلسُه بَعْدُ في ذلك المسجد فيما عدا أحوالاً تعرض، مثل خروجه إلى بني عمرو بن عوف للإصلاح بينهم.

---

(١) المناوي: **فيض القدير**، الحديث٢٥٨١، ج٢، ص٥٧١. ذكر السيوطي أنه أخرجه ابن عدي في «الكامل في الضعفاء» عن أنس ﷺ، ورمز إلى ضعفه. وزاد المناوي أنه كذلك عند الديلمي وابن أبي شيبة، ثم قال: «وسنده ضعيف.»

وقد أرشدنا إلى ذلك ما في الصحيح عن أبي موسى الأشعري أنه قال: «توضأتُ يومًا وخرجت من بيتي فقلت: لألزمَنَّ رسول الله يومي هذا، ولأكونن معه، فجئتُ المسجدَ فسألت عنه، فقالوا: خرج» إلخ.[١] فقوله: «فجئت المسجد، فسألت عنه»، يُنبئ بأن مَظِنَّة لقاءِ الرسول هي المسجد.

ثم إن تعيينَ مكان جلوسه من المسجد لم يَجْرِ له ذكرٌ في كلامهم. والذي يظهر لي أنه كان يلزم مكانًا معيَّنًا للجلوس، لينتظره عنده أصحابُه والقادمون إليه. والظاهرُ أن هذا المكان المعين هو ما بين المنبر وحجرة عائشة ﵂، وهو الملقَّب بالروضة، ويدل لذلك أربعةُ أدلة:

الدليل الأول: ما ورد في الصحيح عن أبي هريرة أن رسول الله قال: «ما بين بيتي ومنبري روضةٌ من رياض الجنة».[٢] وللعلماء في معنى ذلك تأويلاتٌ أظهرها -والذي مال إليه جمهورُهم- أنه كلامٌ جرى على طريقة المجاز المرسل.

فإن ذلك المكانَ لَـمَّا كان موضعَ الإرشاد والعلم، كان الجلوسُ فيه سببًا للتنعم برياض الجنة، فأُطلق على ذلك المكان أنه روضةٌ من رياض الجنة بإطلاق اسم المسبَّب على السبب، أو جرى على طريق الاستعارة بأن شَبَّه ما يصدر في ذلك المكان من الإرشاد والتشريع والعلم والموعظة والحكمة المنعشة للأرواح بما في رياض الجنة من الثمار والأزهار والأنهار ذات الإنعاش الخالد، فأُطلق اسمُ المشبَّه به على المشبه. وفي هذا إنباءٌ بأن موضعَ الروضة مجلسُ رسول الله الذي كان فيه معظمُ إرشاده وتعليمه الناس.

---

(١) جزء من حديث طويل فيه وصف لكيفية جلوس بعض الصحابة مع النبي ﷺ ومدى قربهم منه. **صحيح البخاري**، «كتاب فضائل الصحابة»، الحديث٣٦٧٤، ص٦١٧؛ **صحيح مسلم**، «كتاب فضائل الصحابة ﵃»، الحديث٢٤٠٣، ص٩٣٨-٩٣٩.

(٢) **صحيح البخاري**، «كتاب فضائل الصلاة في مسجد مكة والمدينة»، الحديث١١٩٥، ص١٩٠؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الحج»، الحديث١٣٩١، ص٥١٥.

الدليل الثاني: أنا نجد أحاديث كثيرة روتها عائشة رضي الله عنها تتضمن ما دار بين رسول الله وبين سائليه، ولم نجد مثلَ ذلك لبقية أمهات المؤمنين. فعلمنا أن ذلك انفردت به عائشة، من أجل قرب بيتها من مجلس الرسول، وقد كان بيتُها بقرب الروضة.

الدليل الثالث: قوله ﷺ: «خذوا شطرَ دينكم عن عائشة».[(١)] وهو كلامٌ جارٍ مجرى البلاغة في غزارة علمها بالدين، ومن جملة أسباب ذلك اطلاعُها على ما يجري في مجلس رسول الله، وبذلك امتازت على بقية الأزواج.

الدليل الرابع: ما رواه الترمذي عن أبي هريرة أنه قال: «لقد رأيتُني وإنِّي لأَخِرُّ فيما بين منبر رسول الله ﷺ وحجرة عائشة من الجوع مغشيًّا عليَّ، فيجيء الجائي فيضع رجلَه على عُنقي يُرى أنَّ بِيَ الجنونَ، وما بي جنون، وما هو إلا الجوع».[(٢)] مع ما رواه البخاري وغيره أن أبا هريرة قال: «يقول الناس أكثر أبو هريرة، وإن إخوانَنا المهاجرين كان يشغلهم الصَّفَقُ بالأسواق، وكان إخوانُنا من الأنصار يشغلهم العمل في أموالهم، وكنت ألزم رسولَ الله على شبع بطني؛ فأسمع ما لا يسمعون، وأشهد ما لا يشهدون».[(٣)]

---

(١) قال العجلوني: «قال الحافظ ابن الحجر في تخريج أحاديث ابن الحاجب من إملائه: لا أعرف له إسنادًا، ولا رأيته في شيء من كتب الحديث، إلا في النهاية لابن الأثير، ذكره في مادة ح م ر، ولم يذكر مَنْ خرجه. ورأيته في الفردوس بغير لفظه، وذكره عن أنس بغير إسناد بلفظ: «خُذُوا ثلثَ دينكم عن الحميراء». وذكر ابنُ كثير أنه سأل عنه الحافظين المزي والذهبي فلم يعرفاه. وقال السيوطي في الدرر: لم أقف عليه.» ثم ساق كلامًا فيه للعلماء خلاصتُه أنه حديثٌ موضوع. **كشف الخفاء**، الحديث١١٩٨، ج١، ص٣٧٤-٣٧٥. وقد أخرج الترمذي في فضل عائشة رضي الله عنها عن أبي بردة عن أبي موسى الأشعري أنه قال: «ما أشكل علينا أصحابَ رسول الله ﷺ حديثٌ قط، فسألنا عائشة إلا وجدنا عندها منه علماً». **سنن الترمذي**، «أبواب المناقب عن رسول الله ﷺ»، الحديث٣٨٨٢، ص٨٧٣.

(٢) **سنن الترمذي**، «كتاب الزهد»، الحديث٢٣٦٧، ص٥٦٤.

(٣) أورد المصنف الحديث مع بعض التصرف في ألفاظه، وقد جاء بروايات مختلفة، فانظرها في مظانها. **صحيح البخاري**، «كتاب العلم»، الحديث١١٨، ص٢٥؛ «كتاب البيوع»، الحديث٢٠٤٧، =

فينتج من ذلك أن مقام أبي هريرة كان في الروضة، وأن ملازمته رسول الله كانت في ذلك المقام، وأن الروضة هي مجلس رسول الله ﷺ. هذا وقد رأيتُ في كلام شهاب الدين الخفاجي في شرحه على شفاء عياض كلمةً تقتضي الجزمَ بأن مجلس رسول الله هو الروضة؛ فإنه لـمَّا بلغ إلى قول عياض: «ومما لم يزل مِنْ شأن مَنْ حجَّ المرورُ بالمدينة، والقصد إلى الصلاة في مسجد رسول الله ﷺ، والتبرك برؤية روضته ومنبره وقبره، ومجلسه»... إلخ،[1] قال: «ومجلسه، أي: موضع جلوسه في الروضة المأثور»،[2] ولم أقف على مستنده الصريح فيما جزم به.

كيفية التئام مجلس الرسول وخروجه إليه:

كان أصحاب رسول الله إذا قصدوا مسجدَه، يحضرون المكان الذي اعتاد الجلوسَ فيه. فإذا قدموا قبل خروج الرسول، يجلسون ينتظرونه حتى إذا خرج رسول الله كانوا يقومون له، فنهاهم عن ذلك، روى أبو أمامة قال: «خرج علينا رسول الله فقمنا له فقال: «لا تقوموا كما يقوم الأعاجم، يعظم بعضُها بعضا»»،[3] فصار القيامُ منسوخًا على الأصح.

وعندما يخرج رسول الله على أصحابه يبقون جلوسًا، «فلا يرفع أحدٌ منهم بصرَه إلى رسول الله إلا أبو بكر وعمر؛ فإنهما كانا ينظران إليه، وينظر إليهما،

= ص٣٢٨؛ «كتاب الحرث والمزارعة»، الحديث ٢٣٥٠، ص٣٧٧؛ «كتاب صحيح مسلم»، «كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم»، الحديثان ٢٤٩٢-٢٤٩٣، ص٩٧١. ومعنى الصفق: عقد الصفقات التجارية، ومعنى العمل في أموالهم: العَمل في حوائطهم ومزارعهم.

(١) اليحصبي: **الشفا**، ص٢٩٧-٢٩٨ (هذا الكلام لإسحاق بن إبراهيم الفقيه، وقد سبق للمصنف ذكره).

(٢) الخفاجي المصري، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر: **نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض**، تحقيق محمد عبدالقادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١/ ٢٠٠١)، ج٥، ص١٠٢.

(٣) **سنن أبي داود**، «كتاب الأدب»، الحديث ٥٢٣٠، ص٨١٤.

ويبتسمان إليه، ويبتسم إليهما»، كذا في الشفاء.[(١)] وفي الشفاء أنه كان يجلس حيث انتهى به المجلس، ويجلس بين أصحابه مختلطًا بهم.[(٢)]

والظاهرُ أن معنى ذلك أنه حين يخرج إليهم لا يتخطى رقابَهم، ولكن يجلس حيث انتهى به المجلس؛ ففي صحيح البخاري عن أبي واقد الليثي «أن رسول الله ﷺ بينما هو جالس في المسجد والناس معه، إذ أقبل ثلاثة نفر، فأقبل اثنان إلى رسول الله ﷺ وذهب واحد، قال: فوقفا على رسول الله ﷺ، فأما أحدهما: فرأى فرجةً في الحلقة فجلس فيها، وأما الآخر: فجلس خلفهم، وأما الثالث فأدبر ذاهبًا، فلما فرغ رسول الله ﷺ قال: «ألا أخبركم عن النفر الثلاثة؟ أما أحدُهم فأوى إلى الله فآواه الله إليه، وأما الآخر فاستَحْيا فاستحيا الله منه، وأما الآخر فأعرض فأعرض اللهُ عنه»».[(٣)]

وفي أسباب النزول والتفسير أن رسول الله كان يُكرِم أهلَ بدر من المهاجرين والأنصار، وأن ناسًا منهم جاؤوا إلى مجلسه فلم يجدوا موضعًا فقاموا مواجهين له ولم يوسع لهم أحد، فقال رسول الله لبعض مَنْ حوله من غير أهل بدر: قم يا فلان ويا فلان، وفي ذلك نزل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَكُمۡ تَفَسَّحُواْ فِي ٱلۡمَجَٰلِسِ فَٱفۡسَحُواْ﴾ [المجادلة:١١]، وسيأتي تفصيلُه في ذكر آداب مجلسه.

وربما وقف السامعُ إلى حديث رسول الله. وفي البخاري: باب من سأل وهو قائم عالِمًا جالسًا، وأخرج حديث أبي موسى الأشعري: «جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله ما القتال في سبيل الله؟ فرفع رسول الله رأسه إليه وقال: «مَنْ

(١) اليحصبي: **الشفا**، ص٢٦٣.

(٢) اليحصبي: **الشفا**، ص٧٧؛ الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة: **الشمائل المحمدية والخصائل المصطفوية**، تحقيق صلاح الدين محمود السعيد (المنصورة/ مصر: دار الغد الجديد، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥)، ص١٤٥.

(٣) **صحيح البخاري**، «كتاب العلم»، الحديث٦٦، ص١٦.

قاتل لتكون كلمةُ الله هي العليا»، قال الراوي: وما رفع رأسه إليه إلا أن السائل كان قائماً.»[(١)]

وكان الملازمون مجلسَ رسول الله ﷺ أصحابَه من الرجال. وفي صحيح البخاري عن أبي سعيد الخدري أنه قال: «قال النساء للنبي: غلبنا عليك الرجال فاجعلْ لنا يومًا لنفسك، فوعدهن يومًا لقيهن فيه فوعظهن وأمرهن»...إلخ.[(٢)] وظاهرُ ترجمة البخاري لهذا الحديث أن اليومَ المجعولَ للنساء لم يكن يومًا مفردًا وحيدًا، بل جعل لهن نوبةً من الأيام؛ فيحتمل أنه جعل لهن يومًا في الأسبوع، أو في الشهر، أو بعد مدة غير معينة يعين لهن موعده من قبل، والله أعلم.

هيئة المجلس الرسولي:

تدل الآثارُ على أن مجلسَ رسول الله ﷺ كان على صورة الحلقة الواحدة، أو الحِلَق المتداخلة، كما ورد في حديث أبي واقد الليثي في صحيح البخاري؛ إذ قال فيه: «فأما أحدُهما فرأى فرجة في الحلقة فجلس فيها، وأما الآخر فجلس خلفهم»، وقد تقدم آنفاً.

بل صرح بعضُ الرواة بأن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يجلسون حوله حِلَقاً. أما رسول الله ﷺ فكان مجلسه في وسطهم؛ ففي الصحيح عن أنس بن مالك ﷺ أن ضمامًا بن ثعلبة السعدي ﷺ لَمَّا دخل المسجد قال: «أَيُّكم محمد؟ قال أنس والنبي متكئ بين ظهرانيهم»، وسيأتي الحديث. ومعنى بين ظهرانيهم أنه في وسطهم.[(٣)]

---

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب العلم»، الحديث١٢٣، ص٢٧؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الإمارة»، الحديث ١٩٠٤، ص٧٥٩.

(٢) **صحيح البخاري**، «كتاب العلم»، الحديث١٠١، ص٢٣؛ «كتاب الجنائز»، الحديث١٢٤٩، ص٢٠٠؛ «كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة»، الحديث٧٣١٠، ص١٢٥٨.

(٣) **صحيح البخاري**، «كتاب العلم»، الحديث٦٣، ص١٥.

ومن الغريب ما ذكره القرطبي في كتاب «المفهم على صحيح مسلم» عن مسند البزار عن عمر بن الخطاب ﷺ قال: «كان النبي ﷺ يجلس بين ظهراني أصحابه، فيجيءُ الغريبُ فلا يدري أهُوَ هُوَ حتى يسأل، فطلبنا لرسول الله ﷺ أن نجعل له مجلسًا كي يعرفه الغريب، فبنينا دكانًا من طين يجلس عليه.»[1] وهذا غريب؛ إذ لم يُذكر هذا الدكان فيما ذكروه من تفصيل صفة المسجد النبوي في الكتب المؤلفة في ذلك.

وكانت هيئةُ جلوس رسول الله ﷺ في مجلسه غالبًا الاحتباء، فقد ذكر الترمذي في كتاب الشمائل عن أبي سعيد الخدري ﷺ: «كان رسول الله ﷺ إذا جلس في المجلس احتبى بيديه.»[2] وقول الراوي: كان يفعل، يدل على أنه السُّنةُ المتكررة. والاحتباء هو الجلوس وإيقاف الساقين، فتجعل الفخذان تجاه البطن بإلصاق، ويلف الثوب على الساقين والظهر، فإذا أراد المحتبي أن يقوم أزال الثوب.

وأما الاحتباء باليدين فهو أن يجعل المحتبي يديه يشد بهما رجليه عوضًا عن الثوب، فإذا قام قالوا: حلَّ حِبوته (بكسر الحاء وضمها). وكان الاحتباءُ أكثرَ جلوس العرب، وربما جلس رسول الله ﷺ القُرْفُصَاء (بضم القاف وسكون الراء

---

(١) يبدو أنه وقع سهو أو سبق قلم من المصنف عليه رحمة الله؛ إذ ذكر مسند البزار وأن الحديث رواه عمر ناسباً ذلك إلى القرطبي، والصحيح أن القرطبي قال في سياق شرحه حديثَ جبريل عن الإسلام والإيمان والإحسان الذي رواه عمر: «وقد روى النسائيُّ هذا الحديث من حديث أبي هريرة وأبي ذر وزاد فيه زيادة حسنة، فقالا: كان رسول الله يجلس بين ظهراني أصحابه، فيجيء الغريب فلا يدري أهو هو حتى يسأل، فطلبنا لرسول الله ﷺ أن نجعل له مجلساً يعرفه الغريب إذا أتاه، فبنينا له دكاناً من طين يجلس عليه»، إلى آخر الحديث. القرطبي: **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، ج١، ص١٣٨. وانظر الحديثَ في: **سنن أبي داود**، «كتاب السنّة»، الحديث ٤٦٩٨، ص٧٣٩؛ **سنن النسائي**، «كتاب الإيمان وشرائعه»، الحديث ٥٠٠١، ص٧٩٩ وهو عنده كذلك في **السنن الكبرى** برقم ٥٨٤٣)؛ البزار: **البحر الزخار**، الحديث ٤٠٢٥، ج٩، ص٤١٩ (مسند أبي ذر الغفاري).

(٢) الترمذي: **الشمائل المحمدية**، الحديث١٢٤، ص٥٨.

بالمد والقصر) وهي الاحتباء باليدين، وربما جعلت اليدان تحت الإبطين وهي جلسة الأعراب والمتواضعين.

وقد وُصِف جلوسُ رسول الله ﷺ القرفصاء في حديث قيلة بنت مخرمة رضي الله عنها وقد تقدم آنفًا، وربما اتكأ رسول الله ﷺ في مجلسه في المسجد. وفي الصحيح عن أبي بكرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟» -ثلاثًا- قلنا: بلى يا رسول الله، قال: «الإشراك بالله وعقوق الوالدين»، وكان متكئًا فجلس فقال: «ألا وقول الزور...» إلخ.[1] وفي حديث جابر بن سَمُرة رضي الله عنه: «رأيت رسول الله ﷺ متكئًا على وسادة على يساره»،[2] وربما اتكأ على يمينه. وفي حديث جابر بن سَمُرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ جلس متربعاً.[3] ويُؤخذ ذلك من حديث جبريل في الإيمان والإسلام من صحيح مسلم.[4] وقد تُجعل له وسادة، روى

---

(١) صحيح البخاري، «كتاب الأدب»، الحديث٥٩٧٦، ص١٠٤٦-١٠٤٧، والحديث الذي يليه (٥٩٧٧)، وقد خرجه كذلك في «كتاب الشهادات»، الحديث٢٦٥٣، ص٤٣٠؛ صحيح مسلم، «كتاب الإيمان»، الحديثان ٨٧-٨٨، ص٥٣.

(٢) سنن الترمذي، «كتاب الأدب»، الحديثان٢٧٧٠-٢٧٧١، ص٦٤٩؛ سُنَنُ أبي دَاوُد، «كتاب اللباس»، الحديث٤١٤٣، ص٦٥٠.

(٣) سُنَنُ أبي دَاوُد، «كتاب الأدب»، الحديث٤٨٥٠، ص٧٦١.

(٤) عن عبدالله بن عمر عن عمر بن الخطاب قال: «بينما نحن عند رسول الله ﷺ ذات يوم، إذ طلع علينا رجلٌ شديدُ بياضِ الثياب، شديدُ سواد الشعر، لا يُرى عليه أثرُ السفر، ولا يعرفُه منا أحد، حتى جلس إلى النبي ﷺ، فأسند ركبتيه إلى ركبتيه، ووضع كفيه على فخذيه، وقال: يا محمد! أخبرني عن الإسلام. فقال رسول الله ﷺ: «الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ﷺ، وتقيم الصلاة، وتؤتِيَ الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً». قال: صدقت. قال فعجبنا له يسأله ويصدقه. قال: فأخبرني عن الإيمان. قال: «أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر. وتؤمن بالقدر خيره وشره»»، قال: صدقت. قال: فأخبرني عن الإحسان. قال: «أن تعبد الله كأنك تراه. فإن لم تكن تراه، فإنه يراك». قال: فأخبرني عن الساعة. قال: «ما المسؤول عنها بأعلم من السائل»، قال: فأخبرني عن أمارتها. قال: «أن تلد الأمة ربتها. وأن ترى الحفاة العراة العالة رعاء الشاء، يتطاولون في البنيان». قال: ثم انطلق، فلبثت مليًّا، =

الترمذي عن جابر بن سمرة ﷺ أنه رأى رسول الله ﷺ متكئًا على وسادة سوداء.[(١)]

وعددُ جُلساء رسول الله ﷺ لا ينضبط، بل كان يختلف باختلاف الأيام وأوقات النهار، فربما اشتمل المجلسُ على أربعين رجلاً كما ورد في الصحيح من حديث أنس بن مالك ﷺ قال: «أرسلني أبو طلحة الأنصاري ﷺ أدعو له رسول الله ﷺ خامس خمسة لطعام صنعه لرسول الله ﷺ فوجدتُ النبيَّ ﷺ في المسجد معه ناس فقمت، فقال: «أأرسلك أبو طلحة؟»، قلت: نعم، قال: «لطعام؟»، قلت: نعم، فقال لِمَنْ معه: «قوموا»، وكانوا نحو الأربعين.»[(٢)]

وربما كان مجلسه يشتمل على عشرة، ففي الصحيح عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال: «بينا نحن عند النبي ﷺ جلوس إذ أتي بجُمّار نخلة، فقال النبي ﷺ: «إن من الشجر لَمَا بركته كبركة المسلم»، فظننت أنه يعني النخلة، فأردت أن أقول: هي النخلة يا رسول الله، ثم التفتُّ فإذا أنا عاشر عشرة أنا أحدثُهم فسكتُّ، فقال النبي ﷺ: «هي النخلة».»[(٣)]

ما كان يجري في مجلس رسول ﷺ:

نبعت ينابيعُ الهدى والحكمة والتشريع من مجلس رسول الله ﷺ ومن منبره. ولقد كان أكثرُ ما رواه أصحابُه عنه مما سمعوه منه في مجلسه، لذلك يكثر أن تجد في الأحاديث المروية عن الصحابة أن يقول الصحابي: «بينما نحن جلوسٌ عند رسول الله

= ثم قال لي: «يا عمر! أتدري من السائل؟» قلت: الله ورسوله أعلم. قال: «فإنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم».» **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان»، الحديث٨، ص٢٧.

(١) لفظة «سوداء» غير موجودة في رواية الترمذي للحديث.

(٢) ساق المصنف الحديث بتصرف في كلام الراوي. **صحيح البخاري**، «كتاب الأيمان والنذور»، الحديث٦٦٨٨، ص١١٥٤-١١٥٥؛ «كتاب الأطعمة»، الحديث٥٣٨١، ص٩٦١ (وفيه: والقوم ثمانون رجلا)، والحديث٥٤٥٠، ص٩٧١ (وفيه: ثم قال: أدخل علي عشرة، حتى عد أربعين).

(٣) **صحيح البخاري**، «كتاب الأطعمة»، الحديث٥٤٤٤، ص٩٧١.

ﷺ». وكان يقع التحاكمُ عند رسول الله ﷺ في مجلسه، وقد حكم فيه بين المسلمين كثيرًا، وبين اليهود في قصة الرجم؛ إذ جاءه اليهود برجل وامرأة زنيا فأمر بهما، فرُجِمَا في موضع الجنائز من المسجد. وكانت تفد عليه الوفودُ وهو في مجلسه، ويأتيه سفراءُ المشركين من أهل مكة، ويَعْتَوِرُه العُفاة وأصحابُ الحاجات.

في «الشفاء» أن أعرابيًّا جاء يطلب من النبي ﷺ شيئًا، فأعطاه ثم قال له: أأحسنتُ إليك؟ قال الأعرابي: لا، ولا أجملت، فغضب المسلمون وقاموا إليه، فأشار إليهم رسول الله ﷺ أَنْ كُفُّوا، ثم قام ودخل منزلَه وأرسل إليه وزاده، فقال له: أأحسنت إليك؟ قال: نعم.»[1]

(١) ونص الحديث بتمامه: «جاء أعرابيٌّ إلى رسول الله ﷺ يومًا يطلب منه شيئًا، فأعطاه رسول الله ﷺ ثم قال: «أحسنت إليك؟»، قال الأعرابي: لا، ولا أجملت. قال: فغضب المسلمون وقاموا إليه، فأشار إليهم أن كفوا، ثم قام ودخل منزله وأرسل إليه وزاده شيئًا، ثم قال: «أحسنت إليك؟»، قال: نعم، فجزاك الله من أهلٍ وعشيرةٍ خيراً. فقال له النبي ﷺ: «إنك قلتَ ما قلت، وفي نفس أصحابي شيء من ذلك، فإن أحببت فقُلْ بين أيديهم ما قلت بين يديَّ حتى يذهب من صدورهم ما فيها عليك»، قال: نعم. فلما كان الغدُ - أو العشيُّ - جاء فقال النبي ﷺ: «إن هذا الأعرابي قال ما قال فزدناه، فزعم أنه رضي، أكذلك؟»، فقال الأعرابي: نعم، فجزاك الله من أهل وعشيرة خيرا. فقال ﷺ: «إن مثلي ومثل هذا الأعرابي كمثل رجل كانت له ناقةٌ شردت عليه، فاتبعها الناسُ فلم يزيدوها إلا نفورًا، فناداهم صاحبُ الناقة: خلوا بيني وبين ناقتي، فإنِّي أرفق وأعلم، فتوجه لها صاحبُ الناقة بين يديها فأخذ لها من قمام الأرض فردها هونًا، حتى جاءت واستناخت، وشد عليها رحلها واستوى عليها. وإني لو تركتكم حيث قال الرجل ما قال فقتلتموه، دخل النار».» اليحصبي: **الشفا**، ص٧٣-٧٤. قال العراقي في تخريج أحاديث الإحياء: «بطوله أخرجه البزار وأبو الشيخ من حديث أبي هريرة بسند ضعيف.» الغزالي: **إحياء علوم الدين**، ج٢، ص٥٠٩ (الحاشية رقم ١). انظر: البحر الزخار المعروف بمسند البزار ١٥/ ٢٩٤، الحديث (٨٧٩٩). وقد أخرجه أيضاً أبو الشيخ. الأصبهاني، أبو محمد عبدالله بن محمد بن جعفر بن حيان أبو الشيخ: **كتاب أخلاق النبي ﷺ وآدابه**، نشرة بعناية السيد الجميلي (بيروت: دار الكتاب العربي ، ط١، ١٤٠٥/ ١٩٨٥)، ص٧١-٧٢.

ثم هو أيضًا مجلسُ أدب، يُنشد فيه الشعر، وتُضرب فيه الأمثال. ولقد أنشد كعب بن زهير قصيدته المشهورة،[(١)] فلما بلغ إلى وصف راحلته فقال:

قَنْوَاءُ فِي حُرَّتَيْهَا لِلْبَصِيرِ بِهَا … عِتْقٌ مُبِينٌ وَفِي الْخَدَّيْنِ تَسْهِيلُ[(٢)]

فقال رسول الله ﷺ لأصحابه: «ما حرتاها؟ فقال بعضُهم: عيناها، وسكت بعضهم، فقال رسول الله ﷺ: هما أُذُناها.»[(٣)] ولَمَّا بلغ كعبٌ قولَه في مدح المهاجرين:

لاَ يَقَعُ الطَّعْنُ إلاَّ فِي نُحُورِهِمُ … مَا إِنْ لَهُمْ عَنْ حِيَاضِ المَوْتِ تَهْلِيلُ[(٤)]

---

(١) **شرح ديوان كعب بن زهير**، صنعة أبي سعيد بن الحسن بن الحسين بن عبيدالله السكري، تحقيق عباس عبدالقادر (القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، ط٣، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢)، ص١٣. وانظر القصيدة بكاملها في ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج٢/ ٤، ص١١٥-١٢٣.

(٢) المصدر نفسه، ص١١٩.

(٣) قال السيوطي عند شرح هذا البيت: «وقد روي أن النبي ﷺ لما سمع هذا البيت قال للصحابة رضي الله عنهم: ما حُرَّتيها؟ قال بعضهم: عيناها، ثم سكت الباقي، فقال النبي ﷺ: هما أذناها.» السيوطي، جلال الدين: **كنه المراد في بيان بانت سعاد**، تحقيق مصطفى عليان (بيروت: الشركة المتحدة للتوزيع، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥)، ص٣٠٣. وقد علق الأستاذ عليان على هذا الحكاية بما يأتي: «أسند التبريزي هذا الرواية إلى السكري بقوله: روى السكري أن النبي ﷺ... غير أن السكري لم يذكر هذا الرواية في شرحه (انظر ص١٣)، وأسند ابن هشام الأنصاري الحديثَ إلى العسكري (انظر ص١٥٣). وفي شرح أبي بكر بن الأنباري استشهد بالحديث بقوله: جاء في الحديث عن رسول الله أنه لما سمع هذا البيت قال لأصحابه... الحديث (ص١٠٤). قال عبدالقادر البغدادي: لم أقف على تخريج الحديث، ولا على إسناده، ولا على صحابيه.» انتهى ما قرره عليان، وهو كما قال هو والبغدادي، فقد راجعت شرح ديوان كعب بن زهير لأبي سعيد السكري (طبعة دار الكتب بمصر سنة ١٣٦٩/ ١٩٥٠) فلم أجد فيه لهذه الرواية ذكرًا، كما لم أجدها في كتب الحديث والسيرة والأخبار التي أمكنني الرجوع إليها. والله أعلم. ذكر ذلك ابن هشام رواية عن العسكري. ابن هشام، جمال الدين: **شرح قصيدة بانت سعاد** وبهامشه **حاشية الباجوري** (مصر المحروسة: المكتبة الميمنية لصاحبها عيسى البابي الحلبي، ١٣٠٧)، ص٥٧.

(٤) **شرح ديوان كعب بن زهير**، ص٢٥. وانظر ابن هشام: السيرة النبوية، ج٢/ ٤، ص١٢٣.

نظر رسول الله ﷺ إلى من حوله من قريش نَظَرَ مَنْ يومئ إليهم أنِ اسمعوا هذا المدح.[١]

وروى الترمذي عن جابر بن سَمُرة ﷺ قال: «جالستُ رسولَ الله ﷺ أكثر من مائة مرة، وكان أصحابُه يتناشدون الشعر، ويتذاكرون من أمر الجاهلية، وهو ساكت، وربما تبسَّم معهم».[٢]

وقد ورد في الأثر أن أصحابَ رسول الله ﷺ إذا دخلوا عليه كانوا «لا يفترقون إلا عن ذَواق، ويخرجون أدلة».[٣] وللعلماء اختلافٌ في تأويله، فحمله بعضُهم على ظاهره، أي: لا يفترقون إلا بعد أن يطعموا طعامًا قليلاً، ولذلك عبر عنه بذَواق، وهو بفتح الذال: الشيء المَذُوق من تمر أو نحوه أو ماء. وقد ورد في حديث عبدالله بن عمر عنهما أنه قال: بينما نحن جلوس عند رسول الله ﷺ إذ أتي بِجُمَّار نخلة...إلخ،[٤] أي أُتِي به ليؤكل في مجلسه، ولذلك ترجم البخاري هذا الحديث: «باب أكل الجمار».

وفي حديث الموطأ عن أبي هريرة ﷺ: «جاء رجلٌ إلى رسول الله ﷺ يذكر أنه وقع على أهله في نهار رمضان إلى أن قال: فبينما نحن على ذلك إذ أُتِيَ النبيُّ ﷺ بعَرَقٍ فيه تمر...» إلخ.[٥] وتأوله الأنباري، وابنُ الأثير، وغيرُ واحدٍ أنه أراد أنهم لا

(١) ابن هشام: **شرح قصيدة مانت سعاد**، ص٨٣.

(٢) الترمذي: **الشمائل المحمدية**، الحديث٢٣٨، ص١٠٦؛ **سنن الترمذي**، «كتاب الأدب»، الحديث ٢٨٥٠، ص٦٦٣. قال الترمذي: «هذا حديثٌ حسن صحيح.»

(٣) وهو من حديث هند بن أبي هالة عن الحسن بن علي بن أبي طالب. الترمذي: **الشمائل المحمدية**، الحديث٣٢١، ص١٤٤؛ البيهقي: **دلائل النبوة**، ج١، ص٢٨٩؛ الهيثمي: **بغية الرائد**، «كتاب علامات النبوة»، الحديث١٤٠٢٦، ج٨، ص٤٨٨-٤٩١، وقد جاء فيه لفظ «أذلة» بدل «أدلة»، وهو صحيح المعنى.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) والعَرَق -بفتح العين وفتح الراء، ويجوز كسرُها- هو المكتل؛ أي الزنبيل. - المصنف. يبدو أن المصنف جمع بين روايتين للحديث إحداهما عن أبي هريرة والأخرى عن سعيد بن المسيب، =

يتفرقون إلا عن علم تعلموه يَقُوم لأنفسهم مقامَ الطعامِ والشراب للأجسام في الانتعاش والالتذاذ، فجرى الكلامُ على طريقة الاستعارة.

وقت المجلس الرسولي:

أحسب أن معظم جلوس رسول الله ﷺ للناس كان في أوقات تفرغ معظم الصحابة من العمل، فكان يجلس لهم بعد صلاة الصبح، كما يشهد لذلك حديثُ كعب بن مالك رضي الله عنه وتوبته، قال كعب: «وأتى رسول الله ﷺ وهو في مجلسه بعد الصلاة، ثم قال: فلما صليتُ صلاة الفجر صبح خمسين ليلة وأنا على ظهر بيت من بيوتنا سمعت صوتَ صارخ: يا كعب بن مالك أبشر، وانطلقت إلى رسول الله ﷺ حتى دخلت المسجد، فإذا رسول الله ﷺ جالس حوله الناس...» إلخ.[(١)]

وكذلك حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه المتقدم إذ يقول: «توضأت يومًا وخرجت من بيتي فقلت: لألزمن رسول الله ﷺ يومي هذا، وأكون معه فجئت المسجد...»، إذ لا شك أن ذلك وقتُ صلاة الصبح. وما كان رسولُ الله ﷺ يستغرق الصباحَ كلَّه في المجلس، فإن أصحابه كانوا يذهبون إلى أعمالهم وحاجاتهم، ولأن رسولَ الله ﷺ كان يدخل بيوتَ أزواجه، فقد قالت عائشة رضي الله عنها كان

= والثانية أقربُ في لفظها إلى ما ذكره هنا، وفيها: «جاء أعرابِيٌّ إلى رسول الله ﷺ يضرب نحره وينتف شعره ويقول: هلك الأبعد، فقال له رسول الله ﷺ: «وما ذاك؟» فقال: أصبتُ أهلي وأنا صائم في رمضان. فقال له رسول الله ﷺ: «هل تستطيع أن تعتق رقبة؟» فقال: لا، فقال: «هل تستطيع أن تُهديَ بدنة؟» قال: لا، قال: «فاجلس. فأُتِيَ رسول الله ﷺ بِعَرَقِ تمر، فقال: «خُذْ هذا فتصدق به». فقال: ما أجد أحوجَ مني؟ فقال: «كُلْهُ وصُمْ يومًا مكان ما أصبت».» **الموطأ برواياته الثمانية**، «كتاب الصيام»، الحديثان ٧١٨-٧١٩، ج٢، ص٣٢٨-٣٢٩.

(١) أورد المصنف الحديثَ مختصرًا وبتصرف. **صحيح البخاري**، «كتاب المغازي»، الحديث٤٤١٧، ص٧٤٩-٧٥٢ (ومحل الشاهد في ص٧٥١)؛ **صحيح مسلم**، «كتاب التوبة»، الحديث ٢٧٦٩، ص١٠٦٢-١٠٦٥ (ومحل الشاهد في ص١٠٦٤).

يكون في بيته «في مِهْنَةِ أهله».[(١)]

وفي حديث علي ﷺ من رواية الترمذي ورواية عياض: «كان دخوله لنفسه، مأذونًا له في ذلك، فكان إذا أوى إلى منزله جزَّأ دخولَه ثلاثةَ أجزاء: جزءًا لله، وجزءًا لأهله، وجزءًا لنفسه، ثم جزأ جزءه بينه وبين الناس، فيرد ذلك على العامة بالخاصة، ولا يدخر عنهم شيئًا»،[(٢)] أي كان له في بيته وقتٌ يجلس إليه فيه خاصةُ أصحابه ومَنْ له حاجة خاصة. ومعنى «يرد ذلك على العامة»، أنه تحصل منه منفعةٌ للعامة بما يرويه الخاصةُ من علمه للناس. وفي هذا دليلٌ على أن معظمَ ما عدا وقت دخوله إلى منزله كان وقتَ مجلسه، إلا إذا عرضت حاجةٌ يذهب إليها.

آداب مجلس رسول الله:

كيف لا يكون مجلسٌ يحتله رسول الله ﷺ ميدانَ تسابق الآداب إلى غاياتها، وجوًّا ترفرف فيه الكمالاتُ راقبةً إلى سماواتها؟! فإن صاحبَه هو الذي أدبه ربه بأحسن تأديب، وجلساءه هم أولئك الغُرُّ المناجيب، وناهيك بأن ورد بعض آدابه في الكتاب المجيد، قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَكُمۡ تَفَسَّحُواْ فِي ٱلۡمَجَٰلِسِ فَٱفۡسَحُواْ يَفۡسَحِ ٱللَّهُ لَكُمۡۖ وَإِذَا قِيلَ ٱنشُزُواْ فَٱنشُزُواْ﴾ [المجادلة:١١].

قال الواحدي وابن عطية عن مقاتل وقتادة وزيد بن أسلم: كان النبي ﷺ يجلس في المسجد، فجلس يومًا وكان في المجلس ضيق؛ إذ كان الناس يتنافسون في القرب من رسول الله ﷺ، وفي سماع كلامه، والنظر إليه، وكان رسول الله ﷺ يُكرم

---

(١) عن الأسود قال: «سألت عائشة: ما كان النبي ﷺ يصنع في بيته؟ قالت: كان يكون في مِهْنَة أهله -تعني خدمة أهله- فإذا حضرت الصلاة خرج إلى الصلاة». **صحيح البخاري**، «كتاب الأذان»، الحديث ٦٧٦، ص١١٠؛ «كتاب النفقات»، الحديث ٥٣٦٣، ٩٥٨؛ «كتاب الأدب»، الحديث ٦٠٣٩، ص١٠٥٥. وانظر في المعنى نفسه: الترمذي: **الشمائل المحمدية**، ص١٤٧.

(٢) الترمذي: **الشمائل المحمدية**، الحديث٣٢١، ص١٢٢؛ البيهقي: **دلائل النبوة**، ج١، ص٢٨٨؛ اليحصبي: **الشفا**، ص٩٣ (واللفظ للقاضي عياض).

أهلَ بدر، فجاء أناسٌ من أهل بدر فلم يجدوا مكانًا في المجلس فقاموا وِجَاه[1] النبي ﷺ على أرجلهم يرجون أن يوسع الناس لهم، فلم يوسع لهم أحد، فأقام رسول الله ﷺ أناسًا بقدر من جاء من النفر البدريين، فعرف رسول الله ﷺ الكراهية في وجوه الذين أقامهم فنزلت الآية.[2]

فقوله: ﴿إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ﴾ فيما إذا كان في المجلس ضيق، فيتفسح الناس بدون أن يقوم أحد، وقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ انشُزُوا فَانشُزُوا﴾ [المجادلة:١١]، أي: إذا قيل لكم ارتفعوا وقوموا عن المجلس فافعلوا، أي: إذا أمركم الرسولُ ﷺ في مجلسه بالقيام فلا تتحرجوا، وهو ضربٌ من التفسح.

وقيل: التفسح يكون بالتوسعة من قعود أو من قيام، فهما داخلان في قوله: «تفسحوا»، والنشوز هو أن يؤمروا بالانفضاض عن المجلس. فإذا أمروا بذلك فلا يتحرجوا؛ لأن رسول الله ﷺ يحب أحيانًا الانفرادَ بأمور المسلمين. فربما جلس إليه القومُ فأطالوا؛ لأن كلَّ أحد يحب أن يكون آخر الناس عهدًا بالنبي ﷺ، وكلُّ ذلك من فرط محبتهم إياه، وحرصهم على تلقِّي هداه.

ومن آدابه المذكورة في الكتاب المجيد ما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ﴾ [الحجرات:٢]، وقوله: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُم بَعْضًا﴾ [النور:٦٣].

قال علماء التفسير: نزلت هاتان الآيتان بسبب محاورة جرت بين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما بين يدي رسول الله ﷺ في مجلسه، وذلك حين قدم وفدُ بني

(١) جاء لفظ: «حيال» عند الواحدي بدل وجاه.

(٢) الواحدي: **أسباب النزول**، ص٤١٢؛ ابن عطية: **المحرر الوجيز**، ج٥، ص٢٧٨. وانظر، البلخي، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير: **تفسير مقاتل بن سليمان**، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، ج٣، ص٣٣٣.

تميم أشار أبو بكر ﷺ على النبي ﷺ أن يؤمَّ على بني تميم القعقاع بن معبد، فقال عمر ﷺ: بل أمِّر عليهم الأقرعَ بن حابس، فقال أبو بكر لعمر: ما أردت إلا خلافي! فقال عمر: ما أردت خلافك، فتمادَيَا وارتفعت أصواتُهما، فنزل القرآن بهذه الآية، قالوا: فكان أبو بكر بعد ذلك لا يكلم رسولَ الله ﷺ إلا كأخي السِّرار، أي كصاحب السر والمسارة، وكان عمر ﷺ بعد ذلك إذا كلم رسولَ الله ﷺ لا يكاد يسمعه حتى إن رسول الله ﷺ لَيَسْتَفْهِمه.(١)

ومن آداب مجلسه أن أصحابه يكونون فيه على غاية التؤدة والسكينة؛ فقد روى أصحاب السنن عن أسامة بن شريك ﷺ أن رسول الله ﷺ إذا تكلم أطرق جلساؤه، «كأنما على رؤوسهم الطير».(٢) ومثلُه في حديثُ هند بن أبي هالة في صفة رسول الله ﷺ.(٣) ومعنى «كأنما على رؤوسهم الطير»، أي في حالة السكون؛ لأن الطائر ينفر من أدنى تحرك.

وفي حديث هند بن أبي هالة ﷺ: كان رسول الله ﷺ «يعطي كلَّ جلسائه بنصيبه، لا يَحْسِب جليسُه أن أحدًا أكرمُ عليه منه»، وفيه أن مجلسَه «مجلسُ علم وحلم وحياء، وأمانة وصبر، لا تُرفع فيه الأصواتُ، ولا تُؤْبَنُ فيه الحرم، ولا تُثْنى فلتاتُه».(٤) ومعنى «لا تؤبن فيه الحرم»، أي لا تُذكر فيه حرماتُ الناس بسوء، يقال أَبَنه إذا ذكره بسوء. والمراد بالحرم هنا أعراضُ الناس، وما يحرِّمون تناوله منهم. ومعنى لا تثنى فلتاته: لا تعاد، مأخوذٌ من التثنية، وهي الإعادة. والفلتاتُ جمع فلتة، وهي الزلة من القول والفعل إذا جرت على غير قصد بغتة. يعني أن أهل ذلك

---

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب التفسير»، الحديث٤٨٤٥، ص٨٥٧؛ «كتاب الاعتصام بالكتاب والسنَّة»، الحديث٧٣٠٢، ص١٢٥٦؛ **سنن الترمذي**، «كتاب تفسير القرآن»، الحديث٣٢٦٦، ص٧٥٣.

(٢) انظر في ذلك مثلاً: **سُنَنُ أبي دَاوُد**، «كتاب الطب»، الحديث٣٨٥٥، ص٦٠٨.

(٣) الترمذي: **الشمائل المحمدية**، ص١٥١.

(٤) الترمذي: **الشمائل المحمدية**، الحديث٣٢١، ص١٤٥.

المجلس أهلُ حفظٍ للسر، وإعراضٍ عن اللغو، فلو صدرت من أحدٍ فلتةٌ لم يتناقلها جلساؤه بالتسميع والتشنيع، وهذا أدبٌ عربيٌّ رفيع. وفي هذا المعنى قال ودَّاك بن ثميل من شعراء الحماسة:

وَأَحْــلاَمُ عَــادٍ لاَ يَخَــافُ جَلِيسُــهُمْ ... إِذَا نَطَــقَ الْعَــوَّارَ غَــرْبُ لِسَــانِ[1]

(١) اسم الشاعر وَدَّاك بن سِنان بن نُميل (لا ثُميل) كما ضبطه الأستاذ عبدالسلام هارون جريًا على روايةٍ نص عليها التبريزي. ويبدو أنه شاعر جاهلي، وقد ترجم له سمط اللآلئ. المرزوقي: **شرح ديوان الحماسة**، ج١، ص١٢٧ (الحاشية رقم ١). وانظر التبريزي: **شرح ديوان الحماسة**، نشرة بعناية غريد الشيخ (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١/ ٢٠٠٠)، ج١، ٩٥. أما البيت فليس في ديوان الحماسة، كما قد يوهم ظاهرُ كلام المصنف، بل هو من شواهد التبريزي في شرحه عليه.

أثر الدعوة المحمدية في الحرية والمساواة(١)

بسم الله الرحمن الرحيم، وتحية طيبة مباركة على السادة العلماء الأفاضل أعضاء حفلة ذكرى المولد النبوي.

إنكم قد وضعتموني بمرتقًى سامٍ إذ أبلغتموني بواسطة صديقي العلامة الجليل الشيخ السيد محمد الخضر حسين رغبتكم في أن أكتب تحريرًا يتضمن شيئًا من السيرة النبوية، ووقع اختيارُ بعض السادة منكم على أن يكون موضوع هذا التحرير هو «أثر الدعوة المحمدية في الحرية والمساواة». وإني لأقدر اقتراحَ تعيين هذا الموضوع قدره، إذ صار هذان اللفظان في عالم الرُّقي حِبَّ النفوس وهوى القلوب، وأصبح صفاءُ أخلاق الأمم يُخْبَر بمعيارها، ورجحان المدنية يُوزن بمثاقيلها.

فحقيقٌ علينا حين نتهمَّم بذكرى مولد الرسول الأكرم ﷺ أن لا نهجرَ من سيرته أعظمَ نواحيها، وهو ذكر مقامه في التشريع وأصوله؛ إذ التشريع أعظمُ ما لابسه الرسولُ عليه السلام في كل مدة رسالته، ولأجله نفحه الله تعالى بجليل صفاته، قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ [الجاثية:١٨].

ولا يخفى على صاحب الذوق العربي ما في اختيار كلمة «على» من الدلالة على التمكّن من هذه الشريعة، وما في قوله: «جعلناك» من الدلالة على تكوين نفس الرسول لأجل التمكن من الشريعة. فإذا أحببنا أن نَصِفَ فضلَ شريعته على بقيَّة الشرائع المناسبَ لفضل صاحبها على بقية المشرّعين صلواتُ الله عليهم أجمعين، فليس بنا أن نتكلَّم على فروع الشريعة، ولكنا نصفها في أصولها وخصائصها.

---

(١) الهداية الإسلامية، المجلد ٦، الجزء ٩/ ١٠ (عدد مزدوج)، ربيع الأول-ربيع الثاني ١٣٥٣هـ (ص٤٥٠-٤٧٤).

وللغرض المنوَّه به آنفًا حظٌّ جزيلٌ من بيان شيء من روح الشريعة المحمديّة ومزاياها. يتقدم البحث عن أثر الدعوة المحمديّة في هاتين الخصلتين بمقامين: الأول في بيان مقدار علاقة الحرية والمساواة بالشريعة، الثاني في بيان انتشار الحرية والمساواة في الأمم الخارجة عن الإسلام من الأمم المعتبرة في العالم يوم البعثة المحمدية.

المقام الأول:

في الحرية والمساواة في الشريعة المحمدية:

وهو مقام يستدعي شيئًا من الإطالة ليكون الحكمُ فيه على شيء مضبوط، فلا يظن أحد أن الإسلام دعا إلى الحرية والمساواة على الإطلاق أو على الإجمال؛ لأن هنالك حدودًا دقيقة بعضها محمود نافع، وبعضها ضارّ مذموم.

الحرية:

لا تجد لفظًا تهواه النفوس، وتهش لسماعه وتستزيد من الحديث فيه، مع أن معظمهم لا يضبط مقدار المراد منه، مثلَ لفظ «الحرية». وما سببُ ذلك التعلق العام إلاّ أن معظم مَنْ يسمعون هذا اللفظَ أو ينطقون به يحملونه على محامل يخف محملها في نفوسهم. فالوَقِحُ يحسب الوقاحةَ حرية، فيخف عنده ما ينكره الناسُ من وقاحته. والجريء الفاتك يَنْمِي صنيعُه إليها فيجد من ذلك مبررًا لجرأته، ومحب الثورة يَعُدّ الحرية مسوِّغًا لدعوته، والمفتون في اعتقاده يدافع الناقمين عليه بأنه حرّ العقيدة، إلى غير هؤلاء. فيا لله لهذا المعنى الحسن! ماذا لقي من المحن، وماذا عدل به عن خير سنَن!

والتحقيقُ أن الحرية إنما يُعنى بها السلامةُ من الاستسلام إلى الغير بقدر ما تسمح به الشريعةُ والأخلاق الفاضلة. ولقد أصاب الذين اختاروا للتعبير عن هذا المعنى في العربية لفظَ الحرية؛ لأن الحرية في كلام العرب ضد الرِّق، وقد شاع عند العرب أن يُلصقوا مذامّ الصفات النفسانية بالرقّ، إذ قد عرى العبيد عندهم عن الاهتمام باكتساب الفضائل، وزهِدوا في خصال الكمال، قال ابن زيابة: (١)

---

(١) هو عمرو بن الحارث بن همام من بني تيم الله بن ثعلبة، وقيل اسمه سلمة بن ذهل، شاعر جاهلي. وقيل ابن زبابة، والزبابة فأرة من فئران الحرة. - المصنف. كذا ترجم له المرزباني.

إِنَّـــكَ يَــا عَمْــرُو وَتــرْكَ النَّـدَى ... كَالعَبْــــدِ إِذْ قَيَّــــدَ أَجْمَالَــــه[1]

ولَـمَّا استصرخ شدّادُ العبسي ابنَه عنترة ليردّ غارات عدوهم -وكان عنترة ابنَ أمَةٍ كما هو مشهور، وكان أبوه يأبى أن يعُده في عِداد بنيه، بل جعله عبدًا له على عادة أهل الجاهلية- أجابه عنترةُ بقوله: «العبد لا يُحسن الكرّ، إنما يُحسن الحلب والصَّرّ»، فقال شدّاد: «كُرَّ وأنت حُر.»[2] وبضدّ ذلك جعلوا الفضائلَ من سمات الأحرار، قال جعفر بن عُلبة الحارثي:

لاَ يَكْشِــفُ الغَـمَّاءَ إِلاَّ ابْــنُ حُــرَّةٍ ... يَـرَى غَمَـرَاتِ المَـوْتِ ثُـمَّ يَزُورُهَـا[3]

وقال الراجز الجاهلي:

لَــنْ يُسْـلِمَ ابْــنُ حُــرّةٍ زَمِيلَــهُ ... حَتَّــى يَمُــوتَ أَوْ يَــرَى سَـبِيلَهُ[4]

---

(1) فإنه إذا قيّد جمالَ سيّدِه يرى أنه قد أتم واجبَه كله. - المصنف. والبيت من مقطوعة من أربعة أبيات رواها ابن الأعرابي. المرزباني، أبو عبيدالله محمد بن عمران: **معجم الشعراء**، تحقيق الدكتور ف. كرنكو (بيروت: دار الجيل، ط1، 1411/ 1991)، ص19.

(2) الصَّرّ: شدّ ضرع الناقة عند الحلب. - المصنف. الأصفهاني: **الأغاني**، ج3/ 8، ص383.

(3) المرزوقي: **شرح ديوان الحماسة**، ج1، ص49. والشاعر هو أبو عارم جعفر بن عُلبة الحارثي، عاش في مدينة نجران، وقُتل في مكة المكرمة. شاعر، فارس، يمني، من (نجران)، من بني الحارث بن كعب. عاصر الدولتين: الأموية والعباسية، وكان شاعرًا مجيدًا، ذا مكانة عظيمة بين قومه. أسَرته قبيلة بني عُقيل لثأر كانوا يطلبونه به، فسجنوه مدة، ثم قتلوه. ولما علم أبوه بمقتله - وكانت النساء يبكين عليه - قام إلى ولد كلِّ ناقة وشاة فنحره، وقال مخاطبًا النوقَ والشاة: ابكين معي على جعفر، فمازالت النساء يبكين، والنياق والشياه تثغو؛ حتى ضرب بذلك المثل. وقيل: إن يوم موته كان أكبر مأتم في العرب. كانت وفاته سنة 154/ 762.

(4) صاحب هذا الرجز هو أبو البختري العاص بن هشام بن الحارث بن أسد بن عبد العزى بن قصي، وكان ممن قام في نقض الصحيفة التي كتبت قريش على بني هاشم وبني المطلب.

وكان رسول الله ﷺ قد قال يوم بدر: «من لقي أبا البختري فلا يقتله»؛ لأنه لم يبلغه عنه شيء يكرهه. فلقيه المجذر ابن ذياد البلوي فقال له: «يا أبا البختري قد نهى رسول الله ﷺ عن قتلك»، وكان مع أبي البختري زميلٌ له خرج معه من مكة وهو جبارة بن مليحة من بني ليث، فقال أبو البختري: وزميلي؟ فقال المجذر: «لا والله ما نحن بتاركي زميلك، ما أمرنا رسول الله ﷺ إلا بك وحدك»، فقال أبو البختري: لا والله إذًا لأموتن أنا وهو جميعًا، لا تتحدث عني قريش بمكة =

وقال مخيس بن أرطاة التميمي:

فَقُلْتُ لَهُ: تَجَنَّبْ كُلَّ شَيْءٍ يُعَابُ عَلَيْكَ، إِنَّ الحُرَّ حُرُّ

قال المبرّد: «وقوله: إن الحرَّ حرٌّ، إنما تأويله أن الحر على الأخلاق التي عُهدت في الأحرار، [ومثل ذلك: أنا أَبُو النَّجْم وشِعْرِي شِعْرِي، أي: شعري كما بلغك،] وكما كنتَ تعهد»،(١) يعني وأنت حُرٌّ فلا تخالف خلقَ الأحرار. حتى لقد احتاج بعضُ أصحاب الأخلاق الحميدة من عبيدهم إلى إعلان الاختلاف بين حال عبودية شخصه وكرم نفسه، كما قال حيَّة النوبي الملقب بسُحَيم عبدُ بني الحَسْحَاس:(٢)

إِنْ كُنْتُ عَبْدًا فَنَفْسِي حُرَّةٌ كَرَمًا أَوْ أَسْوَدَ اللَّوْنِ إِنِّي أَبيضُ الخُلُقِ(٣)

= أني تركت زميلي حرصًا على الحياة. فقال له المجذر: إن لم تسلمه قاتلتك، فأبى إلا القتال فلما نازله جعل أبو البختري يرتجز:

لَنْ يُسْلِمَ ابْنُ حُرَّةٍ زَمِيلَهُ
وَلاَ يُفَارِقُ جَزَعًا أَكِيلَهُ
حَتَّى يَمُوتَ أَوْ يَرَى سَبِيلَه

ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج١/ ٢، ص٢٠٤. الاستيعاب، ج٤، ص١٤٦٠، الترجمة (٢٥٢٠) المجذر بن زياد.

(١) المبرد: **الكامل في اللغة والأدب**، ج١، ص٦٨. وما بين الحاصرتين لم يورده المصنف.
هذا هو المشطور العاشر من رجز لأبي النجم، وفيه معه وبعده:

أَنَا أَبُو النَّجْمِ وَشِعْرِي شِعْرِي لله دَرِّي مَا أَجَنَّ صَدْرِي
مِنْ كَلِمَاتٍ بَاقِيَاتِ الحُرِّ تَنَامُ عَيْنِي وَفُؤَادِي يَسْرِي
مَعَ العَفَارِيتِ بِأَرْضٍ قَفْرِ

ديوان أبي النجم العجلي الفضل بن قدامة، تحقيق محمد أديب عبد الواحد جمران (دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦)، ص١٩٨-١٩٩.

(٢) بنو الحسحاس حيٌّ من بني أسد. - المصنف.

(٣) البيت هو ثاني بيتين أنشدهما مصعب بن عبدالله الزبيري، أولهما قول الشاعر:

أَشْعَارُ عَبْدِ بَنِي الحَسْحَاسِ قُمْنَ لَهُ عِنْدَ الفَخَارِ مَقَامَ الأَصْلِ وَالوَرِقِ

الأصفهاني: الأغاني، ج٨/ ٢٢، ص١٩٢.

دعوة الإسلام إلى الحرية:

الحرية وصف فِطري في البَشَر؛ فإننا نرى المولودَ ييفع حُرًّا لا يعرف للتقييد شبحاً. وإذ قد كان الإسلامُ دين الفطرة كما وصفه الله تعالى بقوله: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم:٣٠]، فكلُّ ما هو من أصل الفطرة فهو من شُعَب الإيمان ما لم يمنعه مانع.

ويزيد إعرابًا عن كون الحريّة من أصول الإسلام قولُه تعالى في وصف محمد ﷺ ووصف أتباعه: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف:١٥٧]. فالإصر هو التكاليف الشّاقّة، والأغلال غير الإصر، فهي مستعارة للعبودية التي كانوا عليها في الجاهلية، وهي عبودية الأصنام وسَدَنَتِها، وعبودية الملوك، وعبودية القادة أصحاب المرابيع.(١) ومِمَّا يزيد هذا بيانًا قولُ عُمرَ لعمرو ابن العاص في قصة ولده الآتية: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً.»(٢)

---

(١) جمع مِرباع؛ وهو ربع الغنيمة كان يأخذه سيدُ القبيلة حين يغير بها. - المصنف.

(٢) لهذه القولة قصة حكاها ابن عبد الحكم، قال: «حدَّثَنا أبو عبدة، عن ثابت البناني وحميد، عن أنس ابن مالك ﷺ، قال: أتى رجل من أهل مصر إلى عمر بن الخطاب ﷺ فقال: يا أمير المؤمنين عائذ بك من الظلم، قال: عذتَ بمعاذ، قال: سابقتُ ابنَ عمرو بن العاص فسبقته، فجعل يضربنى بالسوط ويقول: أنا ابن الأكرمين. فكتب عمر إلى عمرو يأمره بالقدوم عليه، ويَقْدم بابنه معه، فقدم، فقال عمر: أين المصري؟ خذ السوط فاضرب، فجعل يضربه بالسوط، ويقول عمر: اضرب ابن الألْيَمَيْن، قال أنس: فضرب، فوالله لقد ضربه ونحن نحب ضربه، فما أقلع عنه حتى تمنينا أنه يرفع عنه. ثم قال عمر للمصرى: ضع على صلعة عمرو، فقال: يا أمير المؤمنين إنما ابنه الذى ضربنى، وقد اشتفيتُ منه، فقال عمر لعمرو: مُذْ كم تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتُهم أحرارًا؟ قال: يا أمير المؤمنين لم أعلم ولم يأتنى.» ابن عبدالحكم: أبو القاسم عبدالرحمن بن عبدالله ابن عبدالحكم بن أعين القرشي المصري: فتوح مصر والمغرب، تحقيق عبدالمنعم عامر وتشارلز تورِّي (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٩)، ج١، ص٢٢٥-٢٢٦. ومن الراجح أن من رواها من أهل الحديث إنما اعتمد على هذه الرواية.

طرأت على الحرية الفطرية وسائلُ الضغط من القسوة والتسلّط؛ فسخّرت الضعيفَ للقوي، والبسيطَ للمحتال، وزادت هذا التسخير تمكنًا التعاليمُ المضلِّلة، وهي أساطيرُ الوثنية والشرك والكهانة، فجاء محمدٌ ﷺ يضع عنها الأغلالَ إلى الحدّ الذي تصير به نفعًا ورحمة، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾ [الأنبياء:١٠٧]. لا تتحقق حريةٌ تامة في نظام البشر؛ لأن تمامَ الحرية هو الانخلاعُ عن جميع القيود وعن كل مراعاة للغير، بأن يعيش المرء عيشةَ الوحوش، وذلك غيرُ مستطاع إلاّ فيما تخيّله الشنفرى، إذ يقول:

وَلِي دُونَكُمْ أَهْلُونَ سِيدٌ عُمَلَّسٌ ... وَأَرْقَطُ زُهْلُولٌ وَعَرْفَاءُ جَيْأَلُ[1]
هُمُ الأَهْلُ لاَ مُسْتَوْدَعُ السِّرِ ذائعٌ ... لَدَيْهِمْ وَلاَ الْجَانِي بِمَا دَانَ يُعْذَلُ[2]

فأمّا والإنسان مدنيٌّ بطبع خِلقته، محتاجٌ إلى الاتصال ببني نوعه؛ لأنه ضعيف محتاج في قوام أمره إلى التعاون، فالحريةُ المطلقةُ تنافِي مدنيتَه. فتعين أن الحرية المحمودة التي يدعو إليها الإسلام والحكماء هي حريةٌ مقيدة لا محالة. فلننظر إلى القيود التي دخلت على الحرية في تاريخ الحضارة، فإن كانت تحصل منها فائدةٌ للمقيَّد بها في خاصته أو في حالته الاجتماعية العامة، فهي المعبَّر عنها بالشرائع والقوانين، ودخولها على الحرية مقصودٌ منه تعديلُها لتكون نافعةً غير ضارة. وإن كانت تلك القيودُ في فائدة غيرِ المقيَّد بها، فهي الاستعبادُ الذي قصد منه أو آل إلى إفساد الحرية.

---

(١) السِّيد: الذئب، والعملّس: السريع السير، والأرقط: النمر؛ لأنَّ فيه نقطًا بيضًا وسودًا، والزهلول: الأملس، والعرفاء: الضبع؛ لأن لها عرفًا من الشعر، والجيأل: اسم للضبع. - المصنف.

(٢) **ديوان الشنفرى**، جمعه وحققه وشرحه إميل بديع يعقوب (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٤١٧/ ١٩٩٦)، ص٥٩. والبيتان من معلقته المعروفة بلامية العرب، وهي من تسعة وستين بيتًا من البحر الطويل، وطالعها:

أَقِيمُوا بَنِي أُمِّي صُدُورَ مَطِيِّكُمْ ... فَإِنِّي إِلَى قَوْمٍ سِوَاكُمْ لأَمْيَلُ

مظاهر الحرية

تتعلق الحرية بالاعتقاد، والقول، والعمل.

١- فأمّا حرية الاعتقاد فقد أسّس الإسلامُ حريةَ العقيدة بإبطال العقائد الضّالة المخالفة لما في نفس الأمر؛ فإن محور تلك العقائد هو إرغام الناس على أن يعتقدوا ما لا قِبَل له بجَوَلان الفكر فيه أو ما يموه بتخيلات، وتكليف اعتقاد ما لا يُفهم ينافي الحرية. فبيّن الإسلام الاعتقاد الحق، ونصب الأدلة عليه وعلى تفريعه، ودعا الناس إلى الاستنتاج من تلك الأدلة؛ قال تعالى: ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ ﴾ [يونس:١٠١].

ولقد اختلف الصحابة وحدث الخلاف في عهدهم ومن بعدهم في مسائل كثيرة، كمسألة الإمامة والقَدَر، ومسألة التكفير بالذنب، فلم تكن طائفة تُرغِم غيرها إلاّ إذا خرج المخالف عن حدّ المناظرة إلى المغالبة والإرهاق. وانقسم المسلمون إلى طوائف مختلفة الاعتقاد؛ من آخذين بما ورد في السنة دون تأويل، وآخذين بذلك مع التأويل، ومن خوارج وقَدَرية، وجبريّة ومرجئة، ومعتزلة، وظاهريّة، وصوفية.

فلم يكن أهلُ حكومة الإسلام يجبرون الناسَ على اتباع معتقدهم، بل كان الفصلُ بينهم قائمًا على صحة الحجة وحسن المناظرة، إلى أن ظهرت في القرن الثالث مسألةُ خلق القرآن وإثبات الكلام النفسي القديم التي أيقظت عينَ الفتنة، وابتُلي فيها أهلُ السنة ببغداد ومصر. وظهرت بالقيروان مسألةُ الاستثناء في الإيمان، وهي قول المؤمن: «أنا مؤمن إن شاء الله»، ومسألة العندية في الإيمان، وهي قولُ المؤمن: «أنا مؤمن عند الله». وتبعت ذلك فتنٌ تبدو وتخفى، وتلتهب تارة ثم تُطفى.

لم يسمح الإسلامُ بتجاوز حريّةِ الاعتقاد حدَّ المحافظة على دائرة الإيمان والإسلام المفسَّرَين في حديث جبريل الشهير؛ لأن ما تجاوز من حرية الاعتقاد يُفضي إلى انحلال الجامعة الإسلامية، فلا يكون محموداً. فالذي يعتقد عقيدةَ الإسلام ثم يخرج منه فهو المرتدّ، فارتداده إمّا أن يكون مع إظهار الحِرابة للإسلام.

وهذا النوع قد حدث زمن النبي ﷺ من نفر من عُكل وعُرينة، فحكم فيهم رسول الله بحكم المحارب. وإما بدون حِرابة؛ فقد ارتدّ نفرٌ آخرون ثم تابوا، فقبل رسول الله توبتهم. ثم ارتدت قبائلُ العرب بعد وفاة رسول الله ﷺ بإعلان الكفر أو بجحد وجوب الزكاة، وقد أجمع الصحابة على وجوب قتالهم. فكان إجماعُهم أصلاً في قتل المرتدّ مع الاعتضاد له بما رواه معاذ بن جبل وعبدالله بن عباس أن رسول الله ﷺ قال: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهْ»،(١) يعني الإسلام.

وليس هذا الحكمُ بقادح في أصل حرية الاعتقاد؛ لأن الداخلَ في الإسلام قد كان على حريته في اعتقاده قبل دخوله فيه. فلما دخل في الإسلام صار غيرَ حرٍّ في خروجه منه لقيام معارض الحرية؛ لأن الارتدادَ يُؤْذِنُ بسوء طويةِ المرتد من قبل، فإنه لا يُتصور أن يجد بعد إيمانه دينًا آخر أنفذَ إلى القلب من الإيمان. فتعين أن يكون دخولُه في الإيمان لقصد التجسس، أو لقصد التشويه للدين في نظر مَنْ لم يؤمنوا به ليوهِمَهم أنه دينٌ لا يستقِرُّ متبعُه عليه بعد أن يعرفه؛ لأن معظم الناس أغرارٌ تغرُّهم الظواهرُ ولا يغوصون إلى الحقائق. وكما استدل هرقل على صدق نبوة محمد ﷺ بسؤاله أبا سفيان: «هل يرتدّ أحدٌ من أتباع محمدٍ بُغضةً (سُخطةً) لدينه بعد أن يدخل فيه؟»، فأجابه أبو سفيان -وهو يومئذٍ مشرك- بأن لا. فقال هرقل: «وكذلك الإيمانُ حين تخالط بشاشتُه القلوب.»(٢)

---

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب الجهاد والسير»، ٣٠١٧، ص٤٩٨؛ «كتاب استتابة المرتدين»، الحديث ٦٩٢٢، ص١١٩٢؛ **سنن الترمذي**، «كتاب الحدود»، الحديث١٣٥٨، ص٣٧٤؛ **سنن أبي داود**، «كتاب الحدود»، الحديث٤٣٥١، ص٦٨٤؛ **سنن النسائي**، «كتاب المحاربة»، الأحاديث٤٠٦٥-٤٠٧١، ص٦٦٢؛ **سنن ابن ماجه**، «أبواب الحدود»، الحديث٢٥٣٥، ص٣٦٤.

(٢) عن عبدالله بن عباس قال: «أخبرني أبو سفيان: أن هرقل قال [له]: سألتك هل يزيدون أم ينقصون، فزعمت أنهم يزيدون، وكذلك الإيمان حتى يتم. وسألتك: هل يرتد أحدٌ سَخطةً لدينه بعد أن يدخل فيه، فزعمت أن لا، وكذلك الإيمان حين تخالط بشاشتُه القلوبَ لا يسخطه أحد». **صحيح البخاري**، «كتاب الإيمان»، الحديث٧، ص٣، والحديث٥١، ص١٢.

فكذلك يعكس الكائدُ للإسلام وجهَ الاستدلال، فيجعل من ارتداد الداخل في الإسلام دليلاً وهميًّا على عدم صحته. وقد يكون الارتدادُ لمجرد الاستنكاف والسخرية بالإسلام، وحرمة الله توجب الذّبَّ عن دينه في مثل هذا. على أن عدم المؤاخذة به يفضي إلى انحلال الجامعة، كما وقع في ردّة العرب لو لم يؤخذوا بالصرامة.

أمّا حرية الاعتقاد نحو غير الداخلين في الإسلام، فلم يحمل الإسلام أهلَ الملل على تبديل أديانهم، بل اقتنع منهم بالدخول تحت سلطانه، وبدعائهم إلى الدخول في الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن.

ومعلومٌ أن الدخولَ تحت سلطان الإسلام ليس متعلِّقًا بالاعتقاد ولا بالعمل، ولكنه راجعٌ إلى حفظ أمن دولة الإسلام؛ إذ الإسلام دينٌ قرينُ دولة. فكان من موجباتِ حفظ بقائه تأمينُه من غوائل الناقمين على ظهوره، قال بعض العلماء: كان رسول ﷺ لا يُكره أحدًا على اتباعه فأبى المشركون إلاّ أن يقاتلوه؛ فنزل قول الله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ۚ﴾ [الحج: ٣٩]. وقد قال الله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّۚ﴾ [البقرة:٢٥٦].(١)

٢- وأما حرية القول فهي أن يجهر المفكر برأيه، ويصرح بما يراه صوابًا مما يأنس من نفسه أنه يحسن الإصابة فيه،(٢) قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰۖ﴾ [الأنعام:١٥٢]. ولا شكّ أن قول العدل تكرهه النفوسُ التي يقمعها

---

(١) اختلف العلماء في المقصود من هذه الآية اختلافًا جرّ إلى اختلاف في أحكامها ونسخها، والصحيح أنها محكمة، وأن المقصود منها أن لا يُجبَر غيرُ المسلمين على التدين بالإسلام، ولم يُستثن من ذلك إلاّ مشركو قريش عند مالك، أو مشركو جميع العرب عند أبي حنيفة والشافعي. - المصنف.

(٢) لأن تكلم الإنسان فيما لَمْ يتعاطَ علمَه، أو في الأمور التي يدق وجْهُ الصواب فيها، ليس من الحرية، بل ذلك يُعَدُّ من التكلم فيما لا يعني، وقد قال تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [الأنبياء:٧]. - المصنف.

الحق، ولذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أكبر شُعب الإيمان، قال تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [آل عمران:١٠٤]، وقال: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ﴾ [آل عمران:١١٠].

وفي الحديث الصحيح: «مَنْ رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»،[(١)] فالتغيير باليد خاصٌّ بأولي الأمر،[(٢)] وجعل التغيير بالقلب أضعف الإيمان، فهو حظٌّ ضعف، فتعيَّن أن حظّ عامة المؤمنين هو تغيير المنكر باللسان.

ومن حرية القول بذلُ النصيحة، قال تعالى: ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ [العصر:٣]، وفي الحديث الصحيح: «الدين النصيحة: لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم».[(٣)] وفي حديث جرير بن عبدالله البَجَلي: «بايعتُ رسولَ الله على الإسلام، فشرط عليّ: والنصحَ لكل مسلم، فبايعته على ذلك».[(٤)]

---

(١) **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان»، الحديث٤٩، ص٤٢؛ **سنن الترمذي**، «كتاب الفتن»، الحديث٢١٧٢، ص٥٢٤؛ **سنن أبي داود**، «كتاب الصلاة»، الحديث١١٤٠، ص١٨٧؛ **سنن ابن ماجه**، «كتاب الصلاة»، الحديث١٢٧٥، ص١٨١؛ **سنن النسائي**، «كتاب الإيمان وشرائعه»، الحديث٥٠١٨، ص٨٠٢.

(٢) هذا إذا كان أولو الأمر قائمين بالحق والعدل، حافظين لحدود الشرع وحرماته، عاملين على تحقيق مقاصده وإنفاذ أحكامه، سائرين فيمن تحت أيديهم من الرعية سيرةَ مَنِ اؤتمن فأدى الأمانةَ حق أدائها. وأما إذا انتفى ذلك، بل صار أولو الأمر أو بعضهم ممن يشيعون المنكر ويجترئون على حدود الشرع ويغرون به رعاياهم بأساليب شتى، فلا طاعة في معصية الخالق، وللمحكومين حق مدافعة ذلك والأخذ بأسباب التغيير.

(٣) **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان»، الحديث٥٥، ص٤٤؛ **سنن أبي داود**، «كتاب الأدب»، الحديث٤٩٤٤، ص٧٧٤؛ **سنن الترمذي**، «كتاب البر والصلة»، الحديث١٩٢٥، ص٤٧٢؛ **سنن النسائي**، «كتاب البيعة»، الأحاديث٤٢٠٣-٤٢٠٦، ص٦٨٤-٦٨٥.

(٤) **صحيح البخاري**، «كتاب الإيمان»، الحديث٥٨، ص١٣.

ومن حرية القول حقُّ المراجعة من الضعيف للقوي كمراجعة الابن أباه، والمرأة زوجها. وفي حديث عمر بن الخطاب: «كنا معشرَ قريش نغلب النساء، فلما قدمنا على الأنصار إذا قومٌ تغلبهم نساؤهم، فطفق نساؤنا يأخذن من أدب نساء الأنصار، فصخبتُ على امرأتي فراجعتني، فأنكرتُ عليها أن تراجعني، قالت: ولِمَ تنكرُ عليّ أن أراجعك؟ فوالله إن أزواج النبي ليراجعنه»، وقد أخبر عمر بذلك رسول الله فأقره.(١)

وقد راجع الصحابةُ رسولَ الله ﷺ في أشياء من غير التشريع. ومن ذلك لما نزل رسول الله بالجيش أدنى ماءٍ من بدر في وقعة بدر قال له الحباب بن المنذر: «أهذا منزل أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال رسول الله ﷺ: «بل هو الرأي والحرب والمكيدة»، فقال: يا رسول، فإن هذا ليس بمنزل؛ فانهض بالناس حتى نأتِيَ أدنَى ماءٍ من القوم فننزله، ثم نغَوِّر ما وراءه من القُلُب،(٢) ثم نبني عليه حوضًا فنملؤه ماءً، [ثم نقاتل القوم]، فنشرب ولا يشربون. فقال رسول الله ﷺ: «لقد أشرتَ بالرأي».»(٣) وقال عمر لرسول الله ﷺ يوم صلح القضية(٤) حين رأى عزمَ رسول الله على إجابة شروط قريش: «ألسنا على الحق وعدوّنا على الباطل، فعلام نعطي الدنيّة في ديننا؟»(٥).

ومن حرية القول حرية العلم والتعليم ومظهرها في الإسلام في حالين:

---

(١) أورد المصنف القصة باختصار فانظرها في **صحيح البخاري**، «كتاب المظالم»، الحديث٢٤٦٨، ص٣٩٨-٣٩٩؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الطلاق»، الحديث١٤٧٩، ص٥٦٣-٥٦٤.

(٢) وروي: نعور -بالعين المهملة- أي: نفسدها ونسدمها -أي: ندفنها بالتراب-. شبه القُلُب بعيون الناس، فجعل إفسادها كالعَوَر، يقال: عَوَر العين وعارها. والقُلُب: جمع قليب، وهي البئر القريبةُ الماء. - المصنف.

(٣) ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج١/ ٢، ص١٩٧-١٩٨.

(٤) هو صلح الحديبية.

(٥) **صحيح مسلم**، «كتاب الجهاد والسير»، الحديث١٧٨٥، ص٧١١-٧١٢؛ ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج٢/ ٣، ص٢٤٧.

الحال الأول: الأمر ببثّ العلم بقدر الاستطاعة، فقد أُمرنا ببث القرآن وتعليمه وببث الآثار النبوية؛ ففي الحديث الصحيح: «نضّر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها، فأداها كما سمعها. فربَّ حاملِ فقهٍ إلى مَنْ هو أفقهُ منه، وربّ حامل فقه إلى من ليس بفقيه»،(١) وفي خطبة حجة الوداع: «ولْيُبلِّغِ الشاهدُ الغائب».(٢)

وقد أمر الخليفة الثالث بنسخ المصاحف، وأرسل بها إلى أقطار الإسلام. وجعل النبي ﷺ يومًا في الأسبوع لتعليم النساء،(٣) وأُسست المكاتبُ لتعليم الصبيان من عهد أبي بكر أو عمر، ثم قد وردت أحاديث في فضل تعليم العبيد والإماء.

ووراء هذا مرتبةٌ أُخرى في العلم والتعليم، وهي مرتبةُ الاستنباط في العلم. فقد دعا الإسلام إليها وأوجبها على مَنْ بلغ رتبةَ المقدرة عليها في الأحكام الشرعية، وهي مرتبةُ الاجتهاد بمراتبه. قال علماؤنا: إنها من مشمولات أمر الوجوب في قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن:١٦] وغيره من آيات القرآن. وفي الحديث: «من اجتهد وأصاب فله أجران، ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد»،(٤) وأية حرية للعلم أوسعُ من هذه إذ جُعل الأجرُ على خطأ؟!

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) **صحيح البخاري**، «كتاب العلم»، الحديث١٠٤، ص٢٣؛ «كتاب المغازي»، الحديث٤٤٠٦، ص٧٤٧.

(٣) عن أبي سعيد الخدري قال: «قال النساء للنبي ﷺ: «غَلَبنا عليك الرجالُ، فاجعلْ لنا يومًا من نفسك، فوعدهن يومًا لقيهن فيه فوعظهن وأمرهن... ». **صحيح البخاري**، «كتاب العلم»، الحديث١٠١، ص٢٣؛ «كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة»، الحديث٧٣١٠، ص١٢٥٨-١٢٥٩.

(٤) مع شيوع هذا اللفظ للحديث على الألسنة والأقلام، إلا أن الصواب في لفظه هو: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر». انظر في ذلك: **صحيح البخاري**، «كتاب الاعتصام بالكتاب والسنّة»، الحديث٧٣٥٢، ص١٢٦٤؛ **صحيح مسلم**، كتاب الأقضية»، الحديث١٧١٦، ص٦٨١؛ **سنن الترمذي**، «كتابُ الأحكام»، الحديث١٣٢٦، ص٣٤٢؛ **سُنَنُ أبي دَاوُد**، «كتاب القضاء»، الحديث٣٥٧٤، ص٥٦٧؛ **سُنَنُ النسائي**، «كتاب آداب القضاة»، الحديث٥٣٩١، ص٨٥١.

الحال الثاني: تخويل أهل العلم نشر آرائهم ومذاهبهم وتعليمها، مع اختلافهم في وجوه العلم، واحتجاج كل فريق برأيه ومذهبه، وحرصهم على دوام ذلك تطلبًا للحق؛ لأن الحق مشاع. ولقد قال أبو جعفر المنصور للإمام مالك بن أنس: «إنني عزمت أن أكتب كتبك هذه (يعني باعتبار أبوابه) نُسخًا ثم أبعث إلى كل مصر من الأمصار بنسخة وآمرهم أن يعملوا بما فيها ولا يتعدّوها إلى غيرها. فقال مالك: لا تفعل يا أمير المؤمنين؛ فإنّ الناس قد سبقت لهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، وأخذ كلٌّ قوم بما سبق إليهم من اختلاف أصحاب رسول الله وغيرهم، وإن ردَّهم عن ذلك شديد، فدَعِ الناس وما هم عليه.»[1]

ولقد كان في مدة الدولة العُبَيْدِيَّة بالقيروان مذهبان متضادان تمام التضاد في أصول الدين وفروعه، وهما مذهبُ المالكية سكان البلاد، ومذهب الإسماعيلية من الشيعة، مذهب أهل الدولة. وكان علماء الفريقين ينشرون كتبهم، ويدرّسون مذاهبَهم، لا يصدّ أحدهم الآخر. ثم كان نظيرُ ذلك بمصر في عهد انتقال العُبَيْديّين إليها وتأسيس دولتهم الملقّبة بالفاطمية، وشواهدُ هذا كثيرة في تاريخ المذاهب.

لم يقتصر الإسلامُ في بذل حرية العلم على المسلمين، بل منح الحريةَ لأهل الملل الداخلين في ذمته وسلطانه. وقد كان اليهودُ في حياة رسول الله ﷺ يُدَرِّسون التوراةَ في المِدراس بالمدينة، وجاء رسول الله إلى مدراسهم ودعاهم إلى الإسلام، كما هو ثابت في الصحيح.[2]

---

(١) الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، ج١١ (**تكملة تاريخ الطبري**)، ص٦٦٠؛ اليحصبي: **ترتيب المدارك**، ج١، ص١٩٣. وذكر الطبري رواية أخرى (المصدر نفسه، ص٦٥٩) مفادها أن الذي كلم مالكاً هو المهدي.

(٢) من الراجح أن المصنف يشير هنا إلى ما جاء عن الشعبي قال: «نزل عمر بالروحاء، فرأى ناسًا يبتدرون أحجارًا فقال: ما هذا؟ فقالوا: يقولون إن النبي ﷺ صلى إلى هذه الأحجار، فقال: سبحان الله، ما كان رسولُ الله ﷺ إلا راكبًا، مر بواد فحضرت الصلاة فصلى. ثم حدَّث فقال: إني كنتُ أغشى اليهودَ يوم دراستهم، فقالوا: ما من أصحابك أحدٌ أكرمُ علينا منك؛ لأنك تأتينا، =

٣- وأما حريةُ العمل فهي تتعلق بعمل المرء في خويصته، وبعمله المرتبط بعمل غيره. فحريةُ العمل في الخويصة، مثل تناول المباح والاحتراف بما شاء، وأن لا يُجبَر على أن يعمل لغيره، إلاّ إذا تعين عليه عملٌ من المصالح العامة، أو ما فيه حفظُ حياة الغير، مثل الدفاع عن الحوزة، وحراسة الثغور، وإنقاذ الغريق، وخدمة مَنْ تتعين عليه خدمتُه، وإعطاء الزكاة، ونفقة القرابة. وكل ذلك يرجع إلى القسم الثاني في الحقيقة. وكذلك التصرف في المال، عدا ما هو محظور شرعًا، إلاّ إذا طرأ عليه اختلافُ التصرف من عَتَهٍ أو سَفَه. وذلك قيدٌ في الحرية؛ لأنها حرية غير ناشئة عن إرادة صحيحة، فأُلغيت لأجل مصلحته ومصلحة عائلته.

= قلت: وما ذاك إلا أني أعجب من كتب الله كيف يصدق بعضها بعضًا، كيف تصدق التوراة الفرقان والقرآن التوراة؟ فمر النبي ﷺ وأنا أكلمهم يومًا، فقلت: نعم، فقلت: أنشدكم بالله وما تقرؤون من كتابه أتعلمون أنه رسول الله؟ قالوا: نعم، فقلت: هلكتم والله، تعلمون أنه رسول الله ثم لا تتبعونه؟ فقالوا: لم نهلك، ولكن سألناه من يأتيه بنبوته؟ فقال: عدونا جبريل؛ لأنه ينزل بالغلظة والشدة والحرب والهلاك ونحو هذا، فقلت: ومن سلمكم من الملائكة؟ فقالوا: ميكائيل، ينزل بالقطر والرحمة وكذا، قلت: وكيف منزلتهما من ربهما؟ قالوا: أحدهما عن يمينه، والآخر من الجانب الآخر، فقلت: إنه لا يحل لجبريل أن يعادي ميكائيل، ولا يحل لميكائيل أن يسالم عدوَّ جبريل، وإني أشهد أنهما وربهما سلم لمن سالموا وحرب لمن حاربوا. ثم أتيت النبي ﷺ، وأنا أريد أن أخبره، فلما لقيته قال: ألا أخبرك بآيات أُنْزِلت علي؟ فقلت: بلى يا رسول الله، فقرأ: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ﴾ حتى بلغ ﴿لِّلْكَٰفِرِينَ﴾، قلت: يا رسول الله، والله ما قمتُ من عند اليهود إلا إليك لأخبرك بما قالوا لي وقلت لهم، فوجدت الله قد سبقني، قال عمر: فلقد رأيتُني وأنا أشدُّ في دين الله من الحجر.» المتقي الهندي: **كنز العمال**، «باب في القرآن»، الحديث٤٢٢٢، ج٢، ص٣٥٣-٣٥٤. قال الهندي: «وسنده صحيح، لكن الشعبي لم يدرك عمر، ورى سفيان بن عيينة في تفسيره عن عكرمة نحوه، وله طرق أخرى مرسلة». وربما يشير كذلك إلى ما جاء عن محمد بن عبدالله بن سلام عن أبيه أنه قال: «أتانا رسولُ الله ﷺ في بيتنا، فقال: إن الله تعالى قد أثنى عليكم في الطهور، أفلا تخبروني في قوله تعالى: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا﴾ [التوبة:١٠٨]؟ قالوا: إنا نجده مكتوبًا علينا في التوراة.» المرجع نفسه، الحديث٤٤١٦، ج٢، ص٤٢٧.

وحكم النساء في حرية التصرف مثل الرجال بحسب ما تسمح به حالتهنّ من انتفاء المفاسد، فلهنّ التصرف في أموالهنّ إذا كنّ رشيدات، ولهنّ إشهاد الشهود في غيبة أزواجهن، وكل ذلك لا عهدَ للعرب ولا لأهل الأديان الأخرى بمثله. ولهنّ الخروجُ لقضاء حوائجِهِنّ بالمعروف، ولهنّ حضورُ الجمعة والجماعة والعيدَين. وفي الحديث: «ولتخرج العواتق وربات الخدور، وليشهدن الخير ودعوة المسلمين.»[1]

وكانت امرأةُ عمر بن الخطاب تخرج إلى صلاة الجماعة، وتعرف منه الكراهيةَ، فتقول: «والله لأخرجنّ إلاّ أن تمنعني، فلا يستطيع منعَها.»[2] ومعنى كراهته لذلك أنه يودّ أنها تترك فضيلةَ الجماعة لِما عُرف به من شدة الغيرة، ومعنى قولها له: إلاّ أن تمنعني؛ أي إلاّ أن تصرح لي بالمنع وهو لا يستطيع ذلك؛ لأنه رأى أنه ليس من حقه

---

(١) عن حفصة بنت سيرين قالت: «كنا نمنع جوارِيَنا أن يخرجن يوم العيد، فجاءت امرأةٌ فنزلت قصر بني خَلَفٍ، فأتيتها فحدثتْ أن زوجَ أختها غزا مع النبي ﷺ اثنتي عشرة غزوة، فكانت أختُها معه في ست غزوات، قالت: فكنا نقومُ على المرضى ونداوي الكلمى، فقالت: يا رسول الله، على إحدانا بأس إذا لم يكن لها جلبابٌ أن لا تخرج؟ فقال: «لِتُلْبِسْها صاحبتُها من جلبابها، فليشهدْن الخيرَ ودعوةَ المؤمنين». قالت حفصة: فلما قدمت أمُّ عطيةَ أتيتُها فسألتُها: أسمعت في كذا وكذا؟ قالت: نعم بِأَبا -وقلما ذكرت النبي ﷺ إلا قالت بِأَبا- قال: «لتَخرُجْ العواتقُ ذواتُ الخدور -أو قال: العواتق وذواتُ الخدور، شك أيوب- والحُيَّضُ، ويعتزل الحيضُ المُصلَّى، وليشهدن الخير ودعوة المؤمنين». قالت: قلت لها: الحيض؟ قالت: نعم، أليس الحائضُ تشهد عرفاتٍ وتشهد كذا وتشهد كذا؟» **صحيح البخاري**، «كتاب الحيض»، الحديث٣٢٤، ص٥٦؛ «كتاب العيدين»، الحديث٩٨٠، ص١٥٧-١٥٨.

(٢) عن عبدالله بن عمر قال: «كانت امرأة لعمر تشهد صلاة الصبح أو العشاء في جماعة في المسجد فقيل لها: لِمَ تَخْرجين وقد تعلمين أن عمر يكره ذلك ويغار؟ قالت: وما يمنعه أن ينهاني؟ قال: يمنعه قولُ رسول اللهّ ﷺ: «ألا لا تمنعوا إماءَ الله مَسَاجِدَ اللهّ».» **صحيح البخاري**، «كتاب الجمعة» الحديث٩٠٠؛ ص١٤٤. وانظر كذلك «كتاب الأذان»، الحديثان ٨٦٥ و٨٧٣، ص١٤٠-١٤١. وروى مالك عن «يحيى بن سعيد، عاتكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل -امرأة عمر بن الخطاب- أنها كانت تستأذن عمر بن الخطاب إلى المسجد فيسكت، فتقول: والله لأخرجن إلا أن تمنعني، فلا يمنعها.» **الموطأ برواياته الثمانية**، «كتاب القبلة»، الحديث٥٠٩، ج٢، ص٣٣٢.

عليها، وكان وقّافًا عند كتاب الله. وللمرأة حقٌّ مطالبة الزوج بحسن المعاشرة وطلب عقوبته على ضدّ ذلك، ويُحكم لها بالطلاق في أحوال معينة، قال تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

وأما حريةُ العمل المرتبط بعمل الغير، فأصلُه أنه لا يُضَرُّ بأحدٍ لينتفع غيرُه، ولكنه لا يعمل عملاً فيه اعتداء على حق الغير؛ كاحترام الكليات التشريعية. وذلك بالتحقيق من قبيل رعي الحريات المختلفة؛ لأن مرجعَ أحكام المعاملات إلى حفظ مجموع الحريات. وكذلك قد تُراعَى أعمالٌ تجب على المرء لغيره لإقامة المصالح كما تقدم، أو لبث الخير بين الأمة كالإرفاق والمواساة.

حرية العبيد:

سلّط الإسلامُ حقيقةَ الحرية على حقيقة العبودية قصدًا لعلاجها وإصلاح مزاجها. إنّ الرق شيءٌ قديم في المجتمع البشري من قبل التاريخ، وهو أثر تسلط القوي على الضعيف؛ فكان الرقيقُ معدودين كالحيوان يذيقهم سادتُهم النكالَ فلا يرثي لهم أحد، ولا ينتصف لهم قانون. وقد عذب العرب في الجاهلية بعض الرقيق؛ فعذبت قريش أمَة اتهموها بسرقة وِشاح جويريةٍ، ثم تبين أن الحدأة اختطفته ثم ألقته بمكانٍ، فكان ذلك سببَ إسلام هذه الأَمَةِ وهجرتها إلى المدينة، وكانت تقول:

وَيَـومُ الْوِشَـاحِ مِـنْ تَعَاجِيـبِ رَبِّنَـا ... أَلاَ إِنَّـهُ مِـنْ دَارَةِ الْكُفْـرِ نَجَّـانِي(١)

(١) وتفصيل القصة كما حكتها عائشة رضي الله عنها «أن وليدةً كانت سوداء لحَيٍّ من العرب فأعتقوها، فكانت معهم. قالت: فخرجت صبيةٌ لهم عليها وِشاحٌ أحمر من سيور، قالت: فوضعته أو وقع منها، فمرت به حُديَّاةٌ وهو ملقًى فحسبته لحمًا فخطفته. قالت: فالتمسوه فلم يجدوه، قالت: فاتهموني به، قالت: فطفقوا يفَتِّشون حتى قُبُلَها. قالت: والله! إنِّي لقائمةٌ معهم إذ مرت الحُديَّاةُ فألقته، قالت: فوقع بينهم. قالت: فقلت: هذا الذي اتهمتموني به زعمتم وأنا منه بريئةٌ وهو ذا هو، قالت: فجاءت إلى رسول الله ﷺ فأسلمت، قالت: فكانت لها خِباءٌ في المسجد أو حِفش، قالت: فكانت تأتيني فتَحَدَّث عندي، قالت: فلا تجلس عندي مجلسًا إلا قالت: =

وقتلت بنو الحسحاس من بني أسدٍ عبدهم سُحيمًا الشاعر بتهمة تغزله بابنة سيده.[(١)] فمنح الإسلام من الحرية للعبيد ما لم يمنحهم إياه شرع سابق. ابتدأ الإسلام فأبطل معظم أسباب الرق وهي:

١- الاسترقاق الاختياري: كان الأب أو الأم أو الولي يبيع قريبه لمن يصيّره مملوكاً له، وكان هذا الاسترقاق مشروعاً في الشرائع القديمة، وقد ثبت في شريعة التوراة حسبما في الإصحاح ٢١ من سفر الخروج، والإصحاح ٢٥ من سفر اللاويين.[(٢)]

٢- والاسترقاق في الجناية: بأن يحكم على الجاني ببقائه رقيقاً، وقد كان هذا مشروعاً حكاه القرآن في قصة يوسف بمصر: ﴿قَالُوا جَزَٰٓؤُهُۥ مَن وُجِدَ فِى رَحْلِهِۦ فَهُوَ جَزَٰٓؤُهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٧٥﴾ فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَآءِ أَخِيهِ ثُمَّ ٱسْتَخْرَجَهَا مِن وِعَآءِ أَخِيهِ ۚ كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ ۖ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِى دِينِ ٱلْمَلِكِ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ﴾ [يوسف:٧٥-٧٦].

= وَيَـوْمُ الْوِشَـاحِ مِـنْ تَعَاجِيـبِ رَبِّنَـا أَلاَ إِنَّـهُ مِـنْ دَارَةِ الْكُفْـرِ نَجَّـانِي

قالت عائشة: فقلت لها: ما شأنُكِ لا تقعدين معي مقعدًا إلا قلتِ هذا؟ قالت: فحدثتني بهذا الحديث». **صحيح البخاري**، «كتاب الصلاة»، الحديث٤٣٩، ص٧٦؛ «كتاب مناقب الأنصار»، الحديث٣٨٣٥، ص٦٤٣-٦٤٤.

(١) هو الشاعر الأسود المسمَّى حية، النوبي، صاحب القصيدة التي مطلعها: «عُميرة ودِّع إن تجهزتَ غاديا». وهذا وإن كان قد وقع في حدود الإسلام في خلافة عمر أو عثمان، إلاّ أن حال البادية دام مدةً في صدر الإسلام قريبًا من حالهم في الجاهلية، قال تعالى في الأعراب: ﴿ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ﴾ [التوبة:٩٧]. - المصنف.

(٢) جاء في سفر الخروج، الفصل ٢١، الفقرتان ٥-٦: «فإن قال العبد: إني أحب سيدي وزوجتي وأولادي، فلا أخرج معتوقًا، يقدمه سيده إلى القضاة ويأتي به إلى الباب أو إلى عضادتي الباب، ويخرز سيدُه أذنه بمخرز فيخدمه إلى الأبد». **كتب العهد العتيق**، ص١٠٦. وانظر كذلك سفر الأحبار (اللاويين)، الفصل ٢٥، الفقرات ٤٧-٤٩، ص١٧٨.

٣- والاسترقاق في الدَّين: وكان مشروعًا عند الرومان أن يأخذ الدائن مدينه إذا عجز عن الدفع فيسترقّه، وكذلك كان في شرائع اليونان في عهد سولون الحكيم.

٤- والاسترقاق في الفتن والحروب الداخلية، أعني الحروب بين المسلمين فهو ممنوع في الإسلام.

٥- واسترقاق السائبة: كما استرقّت السيارة من الإسماعيليين يوسف عليه السلام، حيث وجدوه في الجب: ﴿فَأَدْلَىٰ دَلْوَهُۥ قَالَ يَٰبُشْرَىٰ هَٰذَا غُلَٰمٌ وَأَسَرُّوهُ بِضَٰعَةً﴾ [يوسف:١٩].

وقد عزّز الإسلام ذلك بروافع ترفع حكم الرق، وهي كثيرة:

أ- فمنها: أن جعل من مصارف أموال المسلمين اشتراء العبيد وعتقهم وإعانة المكاتبين بنص قوله تعالى: ﴿وَفِى ٱلرِّقَابِ﴾ [البقرة:١٧٧، التوبة:٦٠].

ب- ومنها أن جعل عتق العبيد من خصال الكفارات الواجبة ككفارة قتل الخطأ، وتعمد فطر رمضان، والظهار، والحنث.

جـ- ومنها أن أمر بمكاتبة العبيد، وهي التعاقد معهم على مقدار من المال يؤديه العبد منجمًا فإذا استوفاه صار حرًّا، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَبْتَغُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ﴾ [النور:٣٣]، حمل كثير من علماء الصحابة ومَنْ بعدهم الأمر في قوله: «فكاتبوهم» على الوجوب، وحمله الجمهور على الندب.

د- ومنها أن مَنْ أعتق جزءًا من عبده أُجْبِر على إكمال عتقه إن كان بقيتُه له، وإن كان لغيره معه فيه شركةٌ قُوِّمَ عليه نصيبُ شريكِه وأُلزم الشريكُ ببيع نصيبه للمعتق بالقيمة وأُعتق جميعه. ومنها أن من أولد أمته صارت في حكم الحرة، بمعنى أنه لا يجوز له بيعها ولا له عليها خدمة ولا استغلال، وتعتق من رأس تركته بعد مماته.

هـ- ومنها أن من عاقب عبده عقابًا شديدًا فمثّل به أعتق عليه جبرًا أو وجب عتقه دون جبر إذا لم يبلغ حد التمثيل كاللّطمة؛ لأن عتقه كفارة الاعتداء عليه كما في الأحاديث الصحيحة وأقوال الأئمة.

و- ومنها كثرة الترغيب في عتق العبيد والإماء.

ي- ومنها: أن جعل الفقهاء دعوى العتق لا يعجِّز مدعيها، ولا يُحْكَمُ عليه إن لم يجد بينةً بحكم قاطع لدعواه، بل له أن يقوم بها متى وجد بيِّنة.

ولقد استخلص فقهاءُ الإسلام من استقرائهم لأدلة الشريعة وتصرفاتها في شأن العبيد قاعدة فقهية جليلة وهي قولهم: «إن الشارع متشوّفٌ إلى الحرية»(١).

ويُضاف إلى هذا تأكيدُ الوصاية بالعبيد، وفي حديث أبي ذر قال رسول الله ﷺ: «عبيدُكم خَوَلكم،(٢) إنما هم إخوانكم جعلهم الله تحت أيديكم، فمن جُعل أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل، ويُلبسه مما يَلبس، ولا يكلفه من العمل ما يغلبه، فإن كلّفه ما يغلبه فلْيُعِنْه».(٣) وفي حديث آخر، وأحسب أنه موجودٌ في بعض روايات خطبة حجة الوداع: «اتقوا الله في العبيد؛ فإنّ الله ملَّككم إياهم، ولو شاء لَملَّكهم إيّاكم».(٤) وفي الصحيح نهى رسول الله ﷺ عن أن يقول العبد لمالكه:

---

(١) الشربيني، شمس الدين محمد الخطيب: معرفة ألفاظ المنهاج، تحقيق جوبلي الشافعي (بيروت: دار الفكر، ١٤١٩/ ١٩٩٨)، ج٣، ص٢٣٩ (كتاب النكاح).

(٢) الخَوَل -بفتح الخاء المعجمة وفتح الواو- الذين يتخولون الأمور ويصلحونها. وهذا الوصف لبيان مزيتهم. - المصنف.

(٣) أخرج البخاري عن المعرور قال: «لقيتُ أبا ذر بالربذة وعليه حُلة وعلى غلامه حلة فسألته عن ذلك، فقال: إني سابتُ رجلاً فعيرته بأمه، فقال لي النبي ﷺ: «يا أبا ذر! أعيرته بأمه؟ إنك امرؤٌ فيك جاهلية، إخوانُكم خولكم جعلهم الله تحتَ أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليُطعمه مما يأكل، وليلبسه مما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم». **صحيح البخاري**، «كتاب الإيمان»، الحديث٣٠، ص٨؛ «كتاب العتق»، الحديث٢٥٤٥، ص٤١١؛ سنن الترمذي، «كتابُ البرِّ والصلة»، الحديث١٩٤٥، ص٤٧٦.

(٤) قال الحافظ العراقي: «حديث: كان من آخر ما أوصى به رسول الله ﷺ أن قال: «اتقوا الله فيما ملكت أيمانكم، أطعموهم مما تأكلون، اكسوهم مما تلبسون، ولا تكلفوهم من العمل ما لا يطيقون، فما أحببتم فأمسكوا وما كرهتم فبيعوا، ولا تعذبوا خلق الله فإن الله ملككم إياهم ولو شاء لملكهم إياكم». قال فيه العراقي: «وهو مفرق في عدة أحاديث، فروى أبو داود من حديث =

«ربِّي أو سيدي، وليقل: مولاي»، ونهى المالكَ أن يقول: «عبدي وأمتي، وليقل: فتاي وفتاتي وغلامي».[1]

فإن قال قائل: لماذا لم يُبطل الإسلامُ أصلَ الاسترقاق، أو يبطل أسبابَ حدوثه بعد الإسلام، فيكون أقطعَ لجرثومته وأنفعَ لتحقيق مقصد الشريعة من التشوف إلى الحرية؟ قلنا: تبين أن الاسترقاقَ قد بُنيت عليه نُظُم المدنية يومئذٍ في الخدمة والعمل والزراعة والغراسة، وأصبح من المتمولات الطائلة والتجارة الواسعة المسماة بالنخاسة. وانعقدت بسبب ذلك أواصرُ عظيمة، وهي أواصر الأمومة بين العائلات وأواصر الولاء في القبائل، فإبطالُه إدخالُ اضطرابٍ عظيم على الثروة العامة والحياة الاجتماعية بأسرها. على أنه ربما يُعرِّض العبيدَ إلى الهلاك، والذهاب على وجوههم في الأرض لا يجدون من يؤويهم.[2]

ثم لو أبطل الإسلامُ أسبابَ الرق في نظامه لكان ذلك ذريعةً إلى جراءة أعدائه من العرب وغيرهم على حربه؛ لأن أعظمَ ما يتوقعه المحاربون من الهزيمة

= علي: كان آخر كلام رسول الله ﷺ: «الصلاة الصلاة، اتقوا الله في ما ملكت أيمانكم»، وفي الصحيحين من حديث أنس: «كان آخر وصية رسول الله ﷺ حين حضره الموت: «الصلاة الصلاة وما ملكت أيمانكم»، ولهما من حديث أبي ذر: «أطعموهم مما تأكلون، وألبسوهم مما تلبسون، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم» لفظ رواية مسلم، وفي رواية لأبي داود: «من يلائمكم من مملوكيكم فأطعموهم مما تأكلون واكسوهم مما تلبسون، ومن لا يلائمكم منهم فبيعوه ولا تعذبوا خلق الله تعالى»، وإسناده صحيح.» **إحياء علوم الدين**، «كتاب آداب الألفة والأخوة»، ج٢، ص٢٩٥ (الحاشية رقم ١).

(١) انظر عدة روايات في هذا المعنى: **صحيح البخاري**، «كتاب العتق»، الحديث ٢٥٥٢، ص٤١٢؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها»، الحديث ٢٢٤٩، ص٨٨٧؛ **سنن أبي داود**، «كتاب الأدب»، الحديثان ٤٩٧٥-٤٩٧٦، ص٧٧٩.

(٢) راجع مزيد وتحليل وتفصيل لهذه المعاني في: بوازار، مارسيل: **إنسانية الإسلام**، ترجمة عفيف دمشقية (بيروت: منشورات دار الآداب، ط١، ١٩٨٠)، ص١١٦-١٢٣.

هو الأَسْر والسَّبْي، فإذا أَمِنوا منهما لم يعبؤُوا بالموت وما دونه. وقد عبر عن ذلك أبو فراس بنزعته العربية بقوله يخاطب سيفَ الدولة:

وَلَكِنَّنِي أَخْتَارُ مَوْتَ بَنِي أَبٍ   عَلَى سَرَوَاتِ الْخَيْلِ غَيْرَ مُوَسَّدِ
وَتَأْبَى وَآبَى أَنْ أَمُوتَ مُوَسَّدًا   بِأَيْدِي الأَعَادِي مَوْتَ أَكْبَدَ أَكْمَدِ(١)

وقال النابغة في شأن الأَسْر والسَّبْي:

حِذَارًا عَلَى أَنْ لاَ تُنَالَ مَقَادَتِي   وَلاَ نِسْوَتِي حَتَّى يَمُتْنَ حَرَائِرَا(٢)

سد ذرائع انخرام الحرية:

جرى الإسلامُ على عادته في التشريع، وهي أن يشرع الوسائلَ ويؤسس القواعدَ المفضية إلى مقاصده، ثم يحيطها بسدّ الذرائع التي قد تتسلل من منافذها مُفْسِداتُ المقاصد فتعود على أصولها بالإبطال، وتلك هي الملقبة في أصول الفقه بسد الذريعة.

وهذه الذرائع إنما تتعلق بالقول والعمل، فأوجب الإسلامُ على المسلم أن يريدَ بكل قول وعمل وجهَ الله والإخلاصَ فيه وتركَ الرياء، وسَمَّى الرياء بالشرك الأصغر، وذلك ليجتنب الناسُ حبَّ المحمدة الباطلة. فإن حب المحمدة قائدٌ إلى الاستعباد الاختياري ومانعٌ للحرية؛ لأن الافتتانَ بحب المحمدة يحتم على صاحبه الخوفَ من الانتقاد وغضبِ الجمهور من الذين لا يفقهون مصلحةً من غيرها، ولا يميزون بين الحق والباطل. فإذا حمدوا ومجدوا أحدًا، حسبوا فعلَهم مزيةً أنالوها

---

(١) البيتان هما الرابع والخامس من قصيدة قالها أبو فراس أول ما أسر يسأل سيف الدولة أن يفديه، وفيها «النصارى» بدل «الأعادي». **ديوان أبي فراس الحمداني**، شرح نخلة قلفاط (بيروت: مكتبة الشرق والمطبعة الأدبية)، ١٩١٠، ص٣١.

(٢) **ديوان النابغة الذبياني**، ص٧٠ (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم)؛ ص١١٨ (نشرة ابن عاشور). والبيت من قصيدة قالها النابغة في مرض النعمان بن المنذر.

إياه، فأصبحوا يمنون عليه، ويترقبون منه أن يطيعَهم في قضاء ما يشتهون مِمَّا يظنونه مصلحة، والغرض أنهم لا يفقهون.

فإذا كان ناصحًا أمينًا لم يستفزه ذلك، إذا علم أن فيه لَهم سيِّئ العواقب، ولم يغترَّ منهم بتلك الظواهر الكواذب، ولم يرقه السيرُ في عراض المراكب. وقد حكى الله من مواقف الرسل والناصحين من ذلك كثيرًا، فحكى عن موسى عليه السلام: ﴿قَالُواْ يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ (١٣٨) إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ مُتَبَّرٌ مَّا هُمْ فِيهِ وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ (١٣٩)﴾ [الأعراف:١٣٨-١٣٩].

فأما إذا فتنته تلك الظواهرُ الخلابة فانتفخ عجبًا، وخشيَ انْحرافًا منهم وسلبًا؛ خَصَّ في إدراك الحقيقة، وخادعهم وواربهم، وأضاع مصالِحهم، وغلَب سفهُهم على رُشده، قال تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ [الأنعام:١٥٢]، وقال: ﴿فَمَا وَهَنُواْ لِمَآ أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَمَا ضَعُفُواْ وَمَا ٱسْتَكَانُواْ﴾ [آل عمران:١٤٦]. وقد سقط في هذه المهواة كثير من زعماء الأمم.

وسدَّ ذرائع قتل الحرية بالقوة المالية؛ إذ قد يعرض الاستعباد من الحاجة إلى المال، وفي الحديث: «تعس عبد الدينار والدرهم والقطيفة والخميصة، إن أعطي رضي وإن لم يعطَ لم يرضَ».[١] فلذا أبطل الإسلامُ الربا؛ لأنه طريقٌ واضح لاستعباد المضطرين، وأبطل عقودَ الإكراه، وأبطل معظمَ الشروط التي تُشترط على العامل في القراض والإجارة والمغارسة والمساقاة والمزارعة. وقد أمكن أن تُستخرَجَ قاعدةٌ شرعية لهذه المسائل الممنوعة، وهي: «منع أن يَفْترص الغنيُّ احتياجَ الفقير إليه، فيعنته لأجل ذلك.»

(١) صحيح البخاري، «كتاب الجهاد والسير»، الحديث ٢٨٨٦، ص٤٧٧؛ «كتاب الرقاق»، الحديث ٦٤٣٥، ص١١١٧.

وذرائعُ فساد حرية القول تكون فيما تقدم، وتكون في حرية العلم بأن تُحْملَ العلماءُ على تحريف الحقائق لأجل المحمدة الكاذبة، أو لأجل الحصول على مال قليل. وقد نعى الله ذلك على علماء بني إسرائيل فقال: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [البقرة:٧٩]، وقال تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [المائدة:٤٤]. وكان ذلك كله في إرضائهم عامتهم، وحملهم الشريعة على ما يوافق هوى العامة، كما أوضحته الآثار وأئمةُ التفسير.

وتكون أيضًا في حرية القضاء؛ فلذلك حرَّم الإسلامُ الرشوة، وأوجب إجراءَ أرزاق الحكام وكفايتهم من بيت مال المسلمين بحسب الزمان والمكان. قال ابن العربي في تفسير قول الله تعالى: ﴿قَالُوٓا۟ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ ٱلْمَالِ﴾ [البقرة:٢٤٧]: ليس من شرط الخليفة ولا القاضي أن يكون غنيًّا، ولكنه في حكم الإسلام لا يكون إلاّ غنيًّا؛ لأنه يأخذ ما يكفيه من بيت المال فغِناه فيه.(١)

تحصيل:

إذا تبيّنتَ ما تقدم من البيان في أنحاء الحرية تبيُّن الحكَم البَصِير، علمتَ أن الإسلامَ بذل للأمة من الحرية أوسعَ ما يمكن بذلُه في شريعة جامعة بين أنواع المصالح، بحيث قد بلغ بها حدًّا لو اجتازته لجرّ اجتيازُها إياه إلى اختلال نظام المدنية

(١) وتمام كلام ابن العربي كما جاء عند حديثه عن صفات القاضي وشروطه: «وليس من صفات القاضي أن يكون غنيًّا بإجماع، وقد قال الله تبارك وتعالَى عن بني إسرائيل في قصة طالوت: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا﴾ الآية، والقاضي أبدًا في حكم الشرع لا يكون إلا غنيًّا أو يُغنَى؛ لأن بيت المال له ولأمثاله، ومَغْناه فيه، فلما حبس بيت المال واحتاج هو وأمثاله إليه ولم يمَكَّن منه، كان غناءُ القاضي أفضلَ من فقره.» **المسالك**، ج٦، ص٢٣٤-٢٣٥.

بين المسلمين، أو بينهم وبين الأمم المرتبطة بهم اختلالاً قويًا أو قليلا. وذلك الاختلال قد يفضي إلى نقض أصولها، وامتشاق السيوف لتمزيق إهابها.

ومن القواعد المقررة في الحكمة: أن لا عبرة بوجودٍ يفضي إثباتُه إلى نفيه. ومن القواعد في أصول التشريع الإسلامي أن المناسبة التشريعية لا تُعتبر مناسبةً إلا إذا كانت غيرَ عائدةٍ على أصلها بالإبطال، وأنها تنخرم إذا لزمتها مفسدةٌ راجحة أو مساوية. وبقولٍ جامعٍ أقول: إن ما يتجاوز الحدودَ التي حدد الشرعُ بها امتدادَ الحرية في الإسلام لا يخلو عن أن يكون سببَ فوضى وخلع للوزعة بين الأمة، أو موجبَ وهَن ووقوعٍ في أشراك غفلة ومهاوي خطل سياسي. وتفصيلُ ذلك يحتاج إلى تحليل وتطويل لا يُعوز صاحبَ الرأي الأصيل.

المساواة:

نقفّي القولَ في الحرية ببيان المساواة: المساواة مصدر ساواه إذا كان سواءً له: أي مماثلاً، فالسَّواء المِثل. ولا يُتصور تمامُ المساواة بين شيئين أو أشياء في البشر؛ لأن أصل الخلقة جاء على تفاوت في الصفات المقصودة ذاتيةً ونفسية. وذلك التفاوت يؤثر تمَايُزًا متقاربًا، وذلك يقتضي تفاوتَ معاملة الناس بعضهم لبعض في الاعتبار والجزاء.

فلو دعت شريعةٌ إلى دحض هذه الفروق والمميزات لدعَت إلى ما لا يُستطاع: «وتأْبى الطِّبَاعُ عَلَى النَّاقِلِ»،[1] فضلاً عما في ذلك من حمل الناس على إهمال المواهب السامية، وذلك فسادٌ قبيح: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾﴾ [البقرة:٢٠٥].

ويكون الاقترابُ إلى الفساد يفيد الاقترابَ إلى الإفراط في إلغاء المميزات الصالحة، ولا تستقيم شريعةٌ ولا قانونٌ لو جاء بهذا الإلغاء، فإن الذين تطرَّفوا في

---

(١) هذا عجز بيت للمتنبي من قصيدة من البحر المتقارب قالها في مدح سيف الدولة، وتمام البيت:

يُــــرادُ مِــــنَ الْقَلْــــبِ نِسْــــيَانُكُمْ ... وَتَــــأْبى الطِّبَــــاعُ عَــــلَى النَّاقِــــلِ

ديوان المتنبي بشرح البرقوقي، ج٣، ص١٥٣.

اعتبار المساواة لا يسيرون طويلاً حتى تَجْبَههم سدودٌ لا يستطيعون اقتحامَها كالشيوعيين؛ فقد وقفوا في حدود عجزوا عن تحقيق مبدأ المساواة فيها، كمساواة أبكم لفصيح ومعتوهٍ لذكي. ومن هذا يتّضح القياس، وتظهر المساواةُ الحقة بين الناس، قال تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ۝١٩ وَلَا ٱلظُّلُمَٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ ۝٢٠﴾ [فاطر:١٩-٢٠]، وقال الله تعالى: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ۝٤٤﴾ [الفرقان:٤٤].

إذن فالمساواةُ تعتمد توفرَ شروط وانتفاء موانع. فالشريعة التي تبني المساواةَ على اعتبار الشروط والقيود شريعةٌ مساواتُها ضعيفة، والشريعة التي تبني مساواتها على اعتبار انتفاء الموانع شريعة مساواتها واسعة صالحة. ويظهر أن الدعوة الإسلامية بنت قاعدة المساواة على انتفاء الموانع، وشتّان بين قوة تأثير الشرط وتأثير المانع. والشريعةُ التي لا تقيّد المساواة بشيء شريعة مضلِّلة.

فإذا عددنا المساواة في أصول شريعة الإسلام، فإنما نعني بها المماثلةَ بين الناس في مقادير معلومة وحقوق مضبوطة من نظام الأمة، سواء كان الضبط بكليات ومستثنيات منها، أم كان بتعداد مواقع المساواة. فالمساواة في الإسلام تتعلق بثلاثة أشياء: الإنصاف، وتنفيذ الشريعة، والأهلية.

الأول: المساواة في الإنصاف بين الناس في المعاملات، وهي المعبَّر عنها بالعدل، وهو خصلةٌ جليلة جاءت به جميعُ الشرائع، وبيّنت تفاصيلَه بما يناسب أحوالَ أتباعها. وشريعةُ الإسلام أوسعُ الشرائع في اعتبار هذه المساواة، ففي خطبة حجة الوداع: «وإنّ ربا الجاهلية موضوع؛ وإن أول ربًا أبدأ به ربا عمي العباس بن عبدالمطلب، وأن دماء الجاهلية موضوعة؛ وإن أول دمٍ أبدأ به دم ابن ربيعة بن الحارث بن عبدالمطلب».[1]

---

(١) وقد رويت خطبة حجة الوداع باختلافات يسيرة في ألفاظها. انظر في ذلك مثلاً: **سنن ابن ماجه**، «كتاب المناسك»، الحديث ٣٠٥٥، ص٤٤٢؛ ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج٢/ ٤، ص١٩٠. =

وفي الصحيح أن الرُّبَيِّع بنت النضر لطمت جاريةً فكسرت ثَنِيَّتَها، فطلب أهلُ الجارية القِصاص، فأمر رسول الله ﷺ بالقصاص، فجاء أنس بن النضر أخو الرُّبَيِّع -وكان من خاصّة الصحابة من الأنصار- فقال: يا رسول الله، والله لا تُكسر ثنية الرُّبَيِّع، فقال رسول الله: «يا أنس كتابُ الله القِصاص»، ثم إن أهل الجارية رضوا بالأرش.[١]

وقصة الفزاري الذي لطمه جَبَلة بن الأيهم معروفة[٢].

الثاني: المساواة في تنفيذ الشريعة وإقامتها بين الأمة، بحيث تجري أحكامُها على وتيرة واحدة، ولو فيما ليس فيه حقٌّ للغير مثل إقامة الحدود. وقد سرقتْ امرأةٌ

= وانظر نصها الكامل ومصادر روايتها مع التحقيق والمقارنة بين تلك الروايات في: حميدالله، محمد: **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة** (بيروت: دار النفائس، ط٧، ١٤٢٢/ ٢٠٠١)، ص٣٦٠-٣٦٨.

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب الصلح»، الحديث٢٧٠٣، ص٤٤١؛ «كتاب التفسير»، الحديث٤٥٠٠، ص٧٦٥؛ والحديث٤٦١١، ص٧٨٨؛ **صحيح مسلم**، «كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات»، الحديث١٦٧٥، ص٦٦٢؛ **سنن النسائي**، «كتاب القسامة والقَوَد»، الحديثان٤٧٦٦، ص٧٦٥-٧٦٦؛ **سنن أبي داود**، «كتاب الديات»، الحديث٤٥٩٥، ص٧٢٤.

(٢) جَبَلة بن الأيهم ملك غسان بدمشق، أسلم بعد فتح الشام وسكن المدينة، وحج مع عمر بن الخطاب، فبينما هو يطوف إذ وطئ رجلٌ من فزارة إزار جبلة، فانحل إزاره فلطمه جبلة فهشّم أنفه وكسر ثناياه، فاستعدى الفزاري عمر بن الخطاب على جبلة فقال عمر لجبلة: إما أن يعفو عنك الفزاري وإما أن يقتصّ منك؟ فقال جبلة: أيقتص مني وأنا ملك وهو سوقة؟! قال عمر: شملك وإياه الإسلام فما تفضله إلا بالعافية والتقوى. قال جبلة: ماكنت أظن إلا أن أكون في الإسلام أعزّ مني في الجاهلية. قال عمر: دع عنك هذا. فلما رأى جبلة الجدّ من عمر قال له: أنظر في أمري الليلة. فرحل جبلة بخيله ورواحله ليلاً ولحق بالشام ثم بالقسطنطينية فتنصر وبقي عند قيصر. - المصنف. هذا وكان جبلة بن الأيهم الذي حكم بين سنتي ٦٣٢ و٦٣٨ للميلاد آخر ملوك الغساسنة في الشام، وهو الملك السادس والثلاثون في سلالة الغساسنة، وكان حليفًا للروم. انظر قصته مع اختلاف في تفاصيلها في: ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي: **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، تحقيق محمد عبدالقادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٢/ ١٩٩٢)، ج٥، ص٢٥٦-٢٦٠؛ ابن كثير: **البداية والنهاية**، ج٣٢٦٣-٢٦٩.

من بني مخزوم من قريش حُليًّا، فأمر رسول الله ﷺ بإقامة الحدّ عليها، فقالوا: «من يشفع لها عند رسول الله؟ فقال قائل: ومن يجترئ عليه غيرُ أسامة بن زيد؟ فكلموا أسامة، فكلم أسامةُ رسول الله في شأنها؛ فغضب رسول الله وقال: «أتشفع في حدّ من حدود الله؟»، [ثم قال:] «إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريفُ تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيفُ أقاموا عليه الحدّ. والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقتْ لقطعتُ يدها»،[1] أشار كلامُ رسول الله ﷺ إلى ما كان في الأمم السالفة من التفاضل في إقامة الشريعة. وقد كان ذلك في بني إسرائيل، كما ثبت في بعض طُرق هذا الحديث في الصحاح.[2] وثبت أن الرومان كانت عقوباتُ الجنايات المتماثلة تختلف عندهم على حسب اختلاف حالات المجرمين ووسائلهم.

الثالث: المساواة في الأهلية، أي في الصلوحية للأعمال والمزايا، وتناول المنافع بحسب الأهلية لذلك. وهذه قد تكون بين جميع مَنْ هم داخلون تحت سلطة الإسلام، وتكون بين المسلمين خاصة، وتكون بين أصناف المسلمين من الرجال أو من الأحرار أو من النساء.

والأصل في هذه الأهلية في الإسلام هو المساواةُ بين الداخلين تحت حكم الإسلام كلهم؛ لقوله ﷺ في أهل الذمة: «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»،[3] ثم المساواة

---

(١) انظر عدة روايات للحديث مع اختلاف في بعض ألفاظها في: **صحيح البخاري**، «كتاب أحاديث الأنبياء»، الحديث٣٤٧٥، ص٥٨٦؛ «كتاب المغازي»، الحديث٤٣٠٤، ص٧٢٨؛ «كتاب الحدود»، الحديثان٦٧٨٧-٦٧٨٨، ص١١٧٠؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الحدود»، الحديث١٦٨٨، ص٦٦٨؛ **سنن الترمذي**، «كتاب الحدود»، الحديث١٤٣٠، ص٣٦٧؛ **سنن النسائي**، «كتاب قطع السارق»، الحديث٤٩٠٩، ص٧٨٧؛ **سنن أبي داود**، «كتاب الحدود»، الحديث٤٣٧٣، ص٦٨٧.

(٢) **صحيح البخاري**، «كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ»، الحديث٣٧٣٣، ص٦٢٩. وفيه أنه ﷺ قال: «إن بني إسرائيل كان إذا سرق فيهمُ الشريفُ تركوه، وإذا سرق فيهمُ الضعيف قطعوه، لو كانت فاطمة بنت محمد لقطعتُ يدها».

(٣) جاء تحت عنوان «حقوق أهل الذمة» في الموسوعة الفقهية: «القاعدة العاملة في حقوق أهل الذمة: أن لهم ما لنا وعليهم ما علينا، وهذه القاعدة جرت على لسان فقهاء الحنفية، وتدل عليها =

بين المسلمين في أحكام كثيرة بحكم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات:١٠]، فقد جمع حكم الأُخوة باطّراد المساواة فدخل الرجال والنساء والأحرار والعبيد، إلا فيما دلت الأدلة على تخصيصه بصنف دون آخر تخصيصًا اقتضاه حالُ الفطرة أو مصلحة عامة. وفي الحديث: «الناسُ كأسنان المشط»،[1] فلم يقصر المساواةَ على

= عبارات فقهاء المالكية والشافعية والحنابلة. ويؤيدها بعضُ الآثار عن السلف، فقد رُوِيَ عن علي ابن أبي طالب أنه قال: إنما قبلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا، ودماؤهم كدمائنا.» وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية: **الموسوعة الفقهية** (الكويت: ذات السلاسل، ط٢، ١٤٠٤/ ١٩٨٣)، ج٧، ص١٢٧. وانظر الكاساني: **بدائع الصنائع**، ج٩، ص٣٧٦-٣٨٤؛ وكذلك زيدان، عبد الكريم: **أحكام الذميين والمستأمنين** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨)، ج٢، ص٧٠. هذا وقد اشتهر على الألسنة حديث «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»، إلا أن الألباني حكم بأنه «باطل لا أصل له». الألباني: **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة**، الحديث١١٠٣، ج٣، ص٢٢٢.

(١) جزء من حديث عن سهل بن سعد أخرج بعضه الديلمي بلفظ: «الناس كأسنان المشط، وإنما يتفاضلون بالعافية، فلا تصحبن أحدًا إلا يرى لك من الفضل مثلَ ما ترى له». الديلمي: **الفردوس بمأثور الخطاب**، الحديث٦٨٨٢، ج٤، ص٣٠٠. وقد استقصى الألباني طرقه وأسانيده في **سلسلة الأحاديث الضعيفة**، الحديث ٥٩٦، ج٢، ص٦٠-٦٢. وأخرجه ابن عدي في الضعفاء بلفظ: «الناس سواء كأسنان المشط، وإنما يتفاضلون بالعافية، والمرء كثير بأخيه، يرفده ويحمله، ولا خيرَ في صحبة مَنْ لا يرى لك مثلَ ما ترى له»، ثم قال بعد أن ذكر إثره حديثًا آخر: «وهذان الحديثان وضعهما سليمان بن عمرو على إسحاق بن عبدالله بن أبي طلحة». وأخرجه ابن الجوزي في الموضوعات. ابن عُدي الجرجاني: **الكامل في ضعفاء الرجال**، ج٤، ص٢٢٥؛ ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد بن جعفر: **كتاب الموضوعات**، تحقيق نور الدين بن شكري بن علي بويا حيلار (الرياض: أضواء السلف، ط١، ١٤١٨/ ١٩٩٧)، «كتاب معاشرة الناس»، الحديث١٥٠٨، ج٣، ص٢٧٣. وأما روايته بلفظ: «الناس مستوون كأسنان المشط، ليس لأحد على أحد فضل إلا بتقوى الله»، فقد أخرجه كذلك الديلمي (الحديث٦٨٨٣، ج٤، ص٣٠١). ويغني عن هذا الحديث ما جاء في خطبة النبي ﷺ في حجة الوداع حيث قال: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى.» مسند أحمد بن حنبل، الحديث ٢٣٤٨٩، ج٣٨، ص٤٧٤؛ وأخرجه أبو نعيم بسنده عن جابر بن عبد الله. الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٣، ص١١٩.

جنس أو قبيلة، ولم يقدم عربيًّا على عجمي، ولا أبيضَ على أسود، ولا صريحاً على مولًى، ولا لصيقًا ولا معروف النسب على مجهوله. وفي خطبة حجة الوداع: «أيها الناس، إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلُّكم لآدم، وآدم من تراب، لا فضلَ لعربي على عجمي إلاّ بالتقوى».(١)

وقد كان تمايزُ الأجناس أو القبائل في القوانين والشرائع السالفة أصلاً في الأحكام؛ ففي التوراة سفر لخصائص اللاويين.(٢) وعند الرومان والفرس وبني إسرائيل لم يكن للدخيل في الأمة مثلُ ما للأصيل. وعند العرب لم يكن للصريح ما للّصيق، بله الغريب عن القبيلة. والإسلامُ أبطل ذلك: أمَّر النبي ﷺ زيد بن حارثة وهو من موالي قريش، وأمَّر ابنَه أسامة بن زيد على جيش فتكلم في المرتين بعضُ العرب، فخطب رسولُ الله ﷺ فقال: «إن تطعنوا في إمارته -يعني أسامة- فقد طعنتم في إمارة أبيه من قبل. وايم الله إن كان (أي زيد) لَخَليقًا بالإمارة، وإن هذا (أسامة) لمن أحبّ الناس إليّ».(٣) فنبّه بقوله: «إن كان لخليقًا بالإمارة» على أن الاعتبار بالكفاءة، ونبّه بقوله: «لمن أحبّ الناس إليّ» على أنه إنما اكتسب محبة الرسول ﷺ لفضله وكفاءته؛ إذ بذلك تُكتسب محبة الرسول ﷺ.

كذلك لم يختص الإسلامُ بالمساواة طبقة، وقد كان نظامُ الطبقات فاشيًا بين الأمم؛ فكانت الفرسُ والروم يعدّون الناس أربع طبقات: أشرافًا، وأوساطًا،

---

(١) حميدالله: **مجموعة الوثائق السياسية**، ص٣٦٢ و٣٦٤ و٣٦٧).

(٢) وهو الذي يلي سفر الخروج ويسبق سفر العدد، يسمى كذلك بسفر الأحبار في بعض الترجمات العربية للعهد القديم. نظر مثلاً **الكتب المقدسة: كتب العهد القديم**، ص١٣٨-١٨٢.

(٣) عن ابن عمر قال: «بعث رسول الله ﷺ بعثًا، وأمَّر عليهم أسامة بن زيد، فطعن الناسُ في إمرته، فقام رسول الله ﷺ: «إن تطعنوا في إمرته، فقد كنتم تطعنون في إمرة أبيه من قبل. وايْمُ الله، إن كان لخليقًا للإمرة، وإن كان لَمِن أحب الناس إليّ، وإنَّ هذا لَمِنْ أحبِّ الناس إليّ بعده».» **صحيح البخاري**، «كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ»، الحديث٣٧٣٠، ص٦٢٨؛ «كتاب الأيمان والنذور»، الحديث٦٦٢٧، ص١١٤٥؛ **صحيح مسلم**، «كتاب فضائل الصحابة ﷺ»، الحديث ٢٤٢٦، ص٩٤٧.

وسفلة، وعبيداً. وكان العرب يعدون الناس طبقاتٍ ثلاثًا: سادة، وسوقة، وعبيداً. وكان الفُرس يخصون كلَّ طبقة بخصائص لا تبلغ إليها الطبقةُ التي دونها: سأل رستمُ قائد جيوش الفرس في حرب القادسية زُهرةَ بن حَوِيّة[١] عن الإسلام، فكان من جملة ما قاله زُهرة لرستم: «إن الناس بنو آدم، إخوة لأب وأم. فقال رستم: إنه منذ وَلِيَ أردشيرُ لَمْ يدَع أهلُ فارس أحدًا من السفلة يخرج من عمله، ورأوا أن الذي يخرج من عمله تعدّى طورَه وعادى أشرافه. قال زهرة: نحن خير الناس للناس، فلا نستطيع أن نكون كما تقول، بل نطيع الله في السفلة ولا يضرُّنا مَنْ عصى الله فينا.»[٢] وكان العرب يفرقون في الدية بين السادة والسوقة، وفي الاقتصاص في الدماء، ويسمون ذلك بالتكايل، فيقدَّر دمُ السيد أضعافَ دم السوقة. فجاء الإسلام بإبطال ذلك، ففي الحديث: «المسلمون تتكافأ دماؤهم.»[٣]

ولم يعتبر الإسلام للطبقات أحكامًا في الأهلية للكمال إلاّ في جعل الناس قسمين: أهل الحل والعقد، والرعية. فأهلُ الحل والعقد هم ولاةُ الأمور، وأهل

---

(١) زُهرة بن حَوِيّة -بضم الزاي من الاسم الأول وبفتح الحاء وكسر الواو وتشديد الياء من الاسم الثاني- تميمي صحابي، أسلم في آخر حياة الرسول ﷺ، وتُوفِّي سنة ٧٧. - المصنف.

(٢) الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، ج٣، ص٥١٨.

(٣) عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، قال: قال رسول الله ﷺ: «المسلمون تتكافأ دماؤهم، يسعى بذمتهم أدناهم، ويجير عليهم أقصاهم، وهم يدٌ على من سواهم يردُّ مشدهم على مضعفهم، ومتسرِّيهم على قاعدهم، لا يقتل مؤمنٌ بكافرٍ، ولا ذو عهدٍ في عهده.» **سُنَنُ أبي دَاوُد**، «كتاب الجهاد»، الحديث٢٧٥١، ص٤٤٠؛ وعند النسائي روايتان ثانيتهما بلفظ: «عن أبي حسان الأعرج، عن الأشتر أنه قال لعلي: إن الناس قد تفشَّغ بهم ما يسمعون، فإن كان رسول الله ﷺ عهد إليك عهدًا فحدثنا به، قال: ما عهد إلي رسول الله ﷺ عهدًا لم يعهده إلى الناس، غير أن في قراب سيفي صحيفة، فإذا فيها: «المؤمنون تتكافأ دماؤهم، يسعى بذمتهم أدناهم، لا يُقتل مؤمنٌ بكافر، ولا ذو عهد بعهده».» **سنن النسائي**، «كتاب القسامة والقود»، الحديثان٤٧٥٤-٤٧٥٥، ص٧٦٤ (وتفشَّغ بهم: تفرق بهم وشوش عليهم، أو أدخل عليهم اضطراباً)؛ وهي كذلك عند الحاكم: **المستدرك على الصحيحين**، «كتاب قسم الفيء»، الحديث٢٦٨٠، ج٢، ص١٦٧-١٦٨. وهو كذلك في **سنن ابن ماجه**، «كتاب الديات»، الحديث٢٦٨٥.

العلم، ورؤساء الأجناد. فهؤلاء طبقةٌ إسلامية جُعل إليها النظرُ في إجراء مصالح الأمة، ومن خصائصها: انتخاب الخليفة، كما فعل عبدالرحمن بن عوف في تعيين الستة بعد عمر رضي الله عنه.(١)

وأما المخالفون في الدين من أتباع حكومة الإسلام، فقد منحهم الإسلامُ مساواةً في معظم الحقوق عدا ما رُوعيَ لهم فيه احترامُ شرائعهم فيما بينهم، وعدا بعض الأحكام الراجعة إلى موانع المساواة. وقد اختلف علماءُ الإسلام في القصاص بين المسلم والذِّمِّي، وجوّز العلماءُ ولايةَ الذمي ولاياتٍ كالكتابة ونحوها.(٢)

وقد كان في الأمم الماضية يُعد الاختلاف بين الحكومات ورعاياها في الدين حائلاً دون نيل الحقوق، وموجبًا للاضطهاد. وقد قصّ التاريخُ علينا عدةَ اضطهادات من هذا القبيل، كاضطهاد الآشوريين والرومان لليهود، واضطهاد التبابعة للنصارى في نجران وهم أصحاب الأخدود، وتاريخ الإسلام مبرّأ من ذلك.

موانع المساواة:

موانع المساواة في الإسلام -كما أشرت إليه في أول مبحثها- تكون جِبلِّية، وشرعية، واجتماعية، وسياسية. فالموانع الجِبلّية كموانع مساواة المرأة للرجل فيما لا تستطيع أن تساويه فيه بخلقتها، مثل قيادة الجيش والقضاء عند جمهور المسلمين؛ لاحتياج هذه الخطط إلى رباطة الجأش، وكمنع مساواة الرجل للمرأة في كفالة الأبناء الصغار وفي استحقاق النفقة.(٣)

(١) كانوا في صدر الإسلام يَعُدون أهل العلم كبارَ الصحابة المهاجرين والأنصار، وكان القرّاء أهل شورى عمر. - المصنف.

(٢) انظر للمصنف مزيد تفصيل في هذا الصدد في: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٣٣٢-٣٣٣.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٣٤-٣٣٥.

والموانع الشرعية هي المعلولة لعِلل أوجبتها، وهي مبيَّنةٌ في مواضعها من كتب الشريعة، مثلاً عدم المساواة في إباحة تعدّد الأزواج للمرأة،[(١)] وفي مقدار الميراث، وفي عدد الشهادة، ومثل عدم مساواة العبد للحر في قبول الشهادة. وكذلك أهل الذمة عند منع قبول شهادتهم، ومن منع القصاص لهم من المسلمين بالقتل.

والموانع الاجتماعية تتعلق غالبًا بالأخلاق وبانتظام الجامعة الإسلامية على أكمل وجه، كعدم مساواة الجاهل للعالم في الولايات المشروطة بالعلم كالقضاء والفتوى، وعدم مساواة العطاء بين أهل ديوان الجند فقد أعطاهم عمر على حسب السابقية في الإسلام وحفظ القرآن.

والموانع السياسية هي التي ترجع إلى حفظ حكومة الإسلام، وسدّ منافذ الوهن أن يصل إليها، كمنع مساواة أهل الذمة للمسلمين في الأهلية للولايات التي يمنع منها التدينُ بغير الإسلام، ومنع مساواتهم للمسلمين في تزوج المسلمات،[(٢)] ومنع مساواة غيرِ القرشي القرشيَّ في الخلافة للوجه الذي نبّه إليه أبوبكر ﷺ يوم

---

(١) انظر كلام المصنف على منع تعدد الأزواج للمرأة في كتاب **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٤٤٤.

(٢) هذا وللأستاذ محمد أسد عليه رحمة الله تعليق جيد على قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ﴾ [المائدة:٥]، من المفيد ترجمة معناه هنا، قال: «بينما سُمح للرجل المسلم بالتزوج من امرأة من أتباع ديانة كتابية غير الإسلام، لا يجوز للمرأة المسلمة التزوج من رجل غير مسلم. والعلة في ذلك أن الإسلام يأمر أتباعه باحترام الأنبياء كافة، في حين أن أتباع الأديان الأخرى ينكرون نبوة بعضهم ولا يعترفون بهم، كما هو الحال في إنكارهم نبوة محمد ﷺ أو إنكار نبوة محمد والمسيح من قبل اليهود. وهكذا ففي الوقت الذي يمكن للمرأة غير المسلمة التي تتزوج من رجل مسلم أن تطمئن إلى أن أنبياء ديانتها سيُذكرون بكل تقدير واحترام في محيطها الإسلامي مع كل الاختلافات العقدية، فإن المرأة المسلمة في حال زواجها من رجل غير مسلم ستكون دائمًا معرضةً لتعاني من الإساءة لِمَن تعتقد أنه رسول الله.»

Asad, Muhammad: *The Message of the Qur'an* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1984), p. 142, note no. 15.

السقيفة إذ قال: «إن العرب لا تدين لغير هذا الحي من قريش.»[1] قال إمام الحرمين في الإرشاد: «ومن شرائطها (أي الخلافة) عند أصحابنا أن يكون الإمام من قريش [إذ قال رسول الله ﷺ: «الأئمة من قريش»، وقال: «قدموا قريشًا ولا تقدموها».] وهذا مما يخالف فيه بعضُ الناس، وللاحتمال فيه مجال.»[2]

المقام الثاني:
أثر الدعوة المحمدية في الحرية والمساواة بين الأمم غير أتباع الإسلام:

أهابت دعوةُ الإسلام بالأمم، وقد كانوا غافلين مستسلمين، ففتحت أعينهم إلى ما في معاملة سادتهم وكبرائهم إياهم من الاعتداء والغضّ، فأخذ أولئك يقتربون إلى تقويم أود جبابرتهم والطموح إلى إصلاح أحوالهم، وأخذ هؤلاء ينزلون عن صياصي الجبروت ويخفضون من غلوائهم، فحدثت بذلك يقظةٌ فكرية في العالم.

---

(١) ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج٢/ ٤، ص٢٣٠. ولفظ كلام أبي بكر: «ولن تعرف العربُ هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش.»

(٢) الجويني: **كتاب الإرشاد**، ص٣٥٩. وقال في الغياثي بعد أن ذكر قول الفقهاء باشتراط القرشية: «ولسنا نعقل احتياج الإمامة في وضعها إلى النسب.» **غياث الأمم في التياث الظلم**، نشرة بعناية خليل المنصور (دار الكتب العلمية، ١٤١٧/ ١٩٩٧)، ص٤٤. وقد استوفى ابن خلدون البحث في تعليل شرط النسب القرشي في منصب الخليفة وذلك في إطاره نظريته في العصبية وفق نظرة مقاصدية، حيث قال: «ولنتكلم الآن في حكمة اشتراط النسب ليتحقق به الصوابُ في هذه المذاهب (أي الآراء المختلفة في اشتراط النسب القرشي)، فنقول: إن الأحكام الشرعية لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها، وتُشرع لأجلها. ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصدِ الشارع منه، لم يُقتَصَرْ فيه على التبرك بوُصلة النبي ﷺ كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوُصلة موجودة والتبرك بها حاصلاً. لكن التبركَ ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب، وهي المقصودة من مشروعيتها. وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها غلا اعتبارَ العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلافُ والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهلها، وينتظم حبلُ الألفة فيها.» **مقدمة ان خلدون**، ص١٨١-١٨٢.

اخترقت دعوةُ الإسلام أفكارَ الحضارة العالمية بطرق شتى: ١- منها تناقل الأخبار. ٢- ومنها الجوار، ومنها الدعوة بالكتب النبوية إلى ملوك الأمم المشهورة مثل الفرس والروم، والحَبَش والقبط، وملوك أطراف بلاد العرب في العراق والشام والبحرين وحضرموت. ٣- ومنها هجرةُ المسلمين الأولين إلى بلاد الحَبَشة، ومنها الفتوحُ الإسلامية في بلاد الفُرس، والروم، والجلالقة (إسبانيا)، والإفرنج، والصقالبة، والبربر، والهند، والصين.

قد كانت سيادةُ العالم حين ظهورالدعوة المحمدية منحصرةً في مملكتين: الفرس والروم. فأما المملكة الفارسية فقد أوهنتها الحروبُ المادية بين الفرس والروم في زمن سابور الثاني وأبناء قسطنطين الروماني، وأعقبت تلك الحروب تنازعًا مستمرًّا بين قوّاد الجيوش الفارسية إلى أن صار المُلك إلى أبرويز بن بهرام الذي أخذ يجدد ملك الدولة الفارسية، وهو الذي كان ملكه في وقت البعثة، وكتَبَ إليه رسولُ الله ﷺ كتابه المشهور مع عبدالله بن حذافة السهمي.[(١)]

وأما المملكة الرومانيّة فقد بلغت من الاختلال في الشرق والغرب أوائل القرن السادس مبلغًا أشرف بها على الفوضى بتنازع قوّاد الجيوش السلطة، ولم تأخذ في تدارك صلاح أحوالها إلاَّ في زمن هِرَقل (هيراكليوس). وقد كان ملكه في عصر البعثة، وهو الذي جرى بينه وبين أبي سفيان المحاورةُ في شأن الإسلام كما تقدم، وهو الذي كتَبَ إليه رسولُ الله ﷺ كتابَه المشهور مع دحية الكلبي.[(٢)]

---

(١) انظر نص الكتاب المذكور مع جريدة بمصادره في: حميدالله: **مجموعة الوثائق السياسية**، ص١٣٩-١٤٢.

(٢) انظر الكتابَ المذكور وكتبًا أخرى وجوابها مع جريدة بمصادره في المرجع السابق، ص١٠٧-١١٥.

فكان لشيوع دعوته ﷺ في بلاد العالم أثران: **الأول**: أنها سهلت لكثير من الأمم الدخولَ في دين الإسلام أو في حكمه، بما شاهدوا من آثار محامد سياسته لرعاياه مع عدم التشويش على أهل الأديان في عقائدهم، فتمكنوا بذلك خير تمكن من مخالطة المسلمين في معظم شؤون الحياة مخالطةً خولت لهم مزيد الاطلاع على محاسن الإسلام وتربية أهله، وربما كان ذلك هو السبب في إسلام كثير من المتدينين مثل نصارى نجران وتغلب وقضاعة وغسان، ومثل يهود اليمن، ومثل مجوس الفرس والبربر، ومثل نصارى القبط والجلالقة والبربر، ومن لم يدخل منهم في دين الإسلام سهل عليه الدخول في ذمته.

الأثر الثاني: كان من تناقل تلك الحوادث ومن تمازج الفرق من الأمة الواحدة، أو من تمازج الأمم، سمعةٌ حسنة للإسلام ومعاملته؛ فكان لتلك السمعة أثرٌ جليل في بقية الممالك التي بقيت خارجةً عن حكم الإسلام.

ومن أمثلة ذلك ما تقدم من كلام زُهرة بن حَويّة، وما جرى بين يدي النجاشي من كلامٍ أفصح به جعفر بن أبي طالب عن حقيقة الإسلام، ومن جملة ما قاله: «إنا كنا قبلَ الإسلام يأكل القويُّ الضعيف».(١) ومعناه فقد الحرية والمساواة، فصمّم النجاشي على حماية المهاجرين من المسلمين وردّ سفراء مشركي قريش الذين جاؤوا طالبين تسليمهم إليهم.

فاقتبست الأممُ من أسلوب الإسلام أساليب جديدة في سياسة ممالكهم أفضت إلى تخفيف وطأة الاستبداد، وإلى حصول خير كثير للبشر، وشكلاً جديداً

(١) ولفظ كلام جعفر ﷺ: «أيها الملك، كنا قومًا أهلَ جاهلية، نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتِي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار، ويأكل القويُّ منا الضعيف. فكنا على ذلك حتى بعث الله إلينا رسولاً منا، نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه... » ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج١/ ١، ص٢٦٥.

للمدنية كانت عاقبته ما نشاهده اليوم من رُقي إلى معارج سامية؛ فإن للفضائل عدوى سريعة كما قال أبو تمام:

وَلَـوْ لَمْ يَزَعْنِـي عَنْـكَ غَـيْرُكَ وَازِعٌ لأَعْـدَيْتَنِي بِـالْحِلْمِ إِنَّ الْعُـلاَ تُعْـدِي(١)

وحقت كلمة ربّك: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾ [الأنبياء:١٠٧].

(١) ديوان أبي تمام، ص١٢٢. والبيت من قصيدة قالها الشاعر يمدح موسى بن إبراهيم الرافقي ويعذر إليه. وفي الديوان جاء: «وَلَوْ لَمْ يَزَعْنِي عَنْكَ لِلْحِلْمِ وَازِعٌ».

المدينة الفاضلة(١)

[تمهيد]

لم تزل أمنيةُ كلِّ مصلحٍ قيضه الله للبشر أن يهديَ الناسَ إلى تكوين ما يُسمَّى في عُرْف الحكماء بالمدينة الفاضلة. وهم إن اختلفت عندهم الأسماء لاختلاف أساليب التعبير في اللغات لا نجد بينهم اختلافًا في أن مُسمَّى الذي يدعون إليه هو مسمى ما عناه الحكماء المدينة الفاضلة: مجتمعٌ من الناس هو على أكمل حال يكون عليها المجتمع البشري في الرأي والعمل. ذلك أن الإنسان مدنِيٌّ بالطبع، كما هو مشهور على الألسنة.(٢)

[الفطرة وأصول الاجتماع الإنساني]:

وقد علل كثيرٌ من الحكماء كونَ الإنسان مدنيًّا بالطبع. وأنا أختصره وأزيد بيانًا؛ فمعنى كونه مدنيًّا بالطبع أنه بطبع خلقته مجعولٌ لأَنْ يكون مدنيًّا، لأنه خُلق بحيث لا يستقِلُّ وحده بأمر نفسه، بل هو محتاجٌ إلى مشاركة غيره من بني جنسه؛ لظهور كثرة حاجاته الناشئة عن ضعفه الجبلي وتفكيره. فالضعف الجبلي جعله محتاجًا إلى مكملات يصير بها قويًّا على مصادمة الكوارث والمهالك، والتفكير جعله متطلعًا إلى أن يعيش كما يحب لا كما يلقى، وذلك بالْمُقام حيث يريد دون انزواء أمام الحوادث المغتالة، وبتحصيل ما لا يستطيع نوالَه مع فرط رغبته. فزاد بالتفكير ضعفُه جلاءً؛ لأنه يطمح به إلى تمنيات وفروض لا يستطيع تحصيلها لعجزه، على حد قول أبي الطيب:

وَإِذَا كَانَــــتِ النُّفُــــوسُ كِبَــــارًا   تَعِبَــتْ فِــي مُرَادِهَــا الأَجْسَــامُ(٣)

---

(١) الهداية الإسلامية، المجلد ٩، الجزء ١٠، ربيع الآخر ١٣٥٦/ يونيو ١٩٣٧ (ص٥٧٨-٥٩٤).

(٢) سيأتي كلام الفارابي وابن خلدون في بيان معنى هذه المقولة وتعليلها في حاشية قادمة.

(٣) سبق توثيق هذا البيت.

فاحتاج أفراد البشر إلى معونة بعضهم بعضًا؛ لتحصل لهم من تفكيرهم وسعيهم قوةُ التعاضد والتآزر، فيبذل كلٌّ ما يستطيع بذلَه من كده أو من كسبه، عسى أن يحصل من مجموع سعيهم تحصيلُ معظم أماني الجميع.(١) وبذلك التفكير والتعاضد امتاز البشر عن أصناف الحيوان:

---

(١) قال الفارابي: «وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج -في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته- إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه. وكل واحد من كل واحد بهذه الحال. فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال، الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية، إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين، يقوم كُلٌ واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه؛ فيجتمع، مما يقوم به جملةُ الجماعة لكل واحد، جميعُ ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال. ولهذا كثرت أشخاص الإنسان، فحصلوا في المعمورة من الأرض، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية.» الفارابي، أبو نصر: **آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها**، نشرة بعناية علي بوملحم (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٥)، ص١١٢-١١٥. وانظر له كذلك: «كتاب تحصيل السعادة» ضمن الفارابي: **الأعمال الفلسفية**، تحقيق جعفر آل ياسين (بيروت: دار المناهل، ط١، ١٤١٣/ ١٩٩٣)، ج١، ص١٣٩. وقال ابن سينا: «إنه من المعلوم أن الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يُحسن معيشته لو انفرد وحده شخصًا واحدًا يتولى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته، وأنه لا بد من أن يكون الإنسان مكفيًّا بآخر من نوعه يكون ذلك الآخر أيضًا مكفيًّا به وبنظيره... فإذا كان هذا ظاهرًا، فلا بد في وجود الإنسان وبقائه من مشاركته، ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة، كما لا بد في ذلك من سائر الأسباب التي تكون له، ولا بد في المعاملة من سنة (أي قانون) وعدل، ولا بد للسنة والعدل من سانٍّ ومعدِّل، ولا بد من أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة.» ابن سينا: **الشفاء: الإلهيات**، ص٤٤١. وقال ابن خلدون في شرح المقدمة الأولَى من مقدمات الكتاب الأول: «في أن الاجتماع الإنساني ضروري: ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: الإنسان مدني بالطبع، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم و هو معنى العمران. و بيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها و بقاؤها إلا بالغذاء، و هداه إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله. إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفية له بمادة حياته منه. ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه و هو قوت يوم من الحنطة مثلاً، فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ، وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري... و إذا كان التعاون، حصل له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة، وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه. =

لَـوْلاَ الْعُقُـولُ لَكَـانَ أَدْنَـى ضَـيْغَمٍ أَدْنَـى إِلَى شَرَفٍ مِـنَ الإِنْسَـانِ[١]

وقد صار الإنسانُ بموجب هذا الاحتياج إلى التعاون والتكاتف مضطرًّا إلى اقتراب بعض أفراده من بعض، وإلى التكثر من هؤلاء المقتربين والمجتمعين، وإقامة بعضهم حيال بعض، ليجد كلٌّ عند احتياجه مَنْ يسارع إلى سد خُلته. فاضطرَّ إلى التجمع والإقامة، وهو المعبَّر عنه بالتمدن المأخوذ من لفظ المدينة، الذي هو مشتق من فعلٍ مُماتٍ في اللغة العربية وهو فعل مدَن. ثم إن هذا الخُلُق الجِبِلِّي من شأنه أن يتدرج بهم في سُلَّم الارتقاء، ولا يزال يغريهم نوالُ شيءٍ بالتطلع إلى ما فوقه.[٢]

ثم إن هذا التمدن يُفضي بالناس في غالب الأحوال إلى توارد الرغبات على شيء يكون الموجودُ منه لا يفي بإرضاء الجميع، أو إلى اختلافهم في وسائل السعي إلى ما يدفع عنهم ضررًا، أو يجلب إليهم نفعا. فكانوا في اجتماعهم ذلك مَظِنَّةَ حدوثِ الخلافُ بينهم، وكان ذلك الخلافُ من شأنه أن يهيِّج ما فيهم من قوة الغضب، ويحمل بعضَهم على مقارعة بعض. فيصير بعضُهم سببَ إتلافِ مصالح بعض، وإفساد ما أصلحوه في تجمعهم بعد أن كان تجمعُهم سببَ تحصيل تلك المصالح، فيؤول اجتماعهم في الإهلاك والضلال عائدًا على مقصدهم الأول بالإبطال.

فلذلك لم يزل الساعون إلى إصلاحهم من الأنبياء والحكماء يدعونهم إلى الاستقامة، وينبهونهم على أن مرادَ الله منهم أن يكون مجتمعُهم كاملاً، ومدينتُهم فاضلة؛ ليكون لهم من تقويم أحوالهم ما يلائم أحسنَ تقويم خُلِقوا عليه، الدال على

= فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم، وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم، وفي هذا الكلام نوع إثبات للموضوع في فنه الذي هو موضوع له.» **مقدمة ابن خلدون**، ص٤٦-٤٧.

(١) البيت من قصيدة «الرأي أولاً ثم الشجاعة» التي قالها المتنبي في مدح سيف الدولة، وهي من البحر الكامل. **ديوان المتنبي شرح البرقوقي**، ج٤، ص٣٠٨.

(٢) انظر مزيد تفصيل للمصنف في هذه المعاني: **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، تحقيق محمد الطاهر الميساوي (عَمّان: دار النفائس، ١٤٢١/ ٢٠٠١)، ص١٣٥-١٥٨.

أن الله تعالى حين خلقهم على أحسن تقويم قد أراد أن يكونوا متصفين بكل وصف قويم.[١] وإنما يتضح كمالُ هذا التمدن إذا كان مظهرُ هؤلاء المتحدين كاملاً، ولا يكمل مظهرُهم إلا بكمال أفرادهم، فإذا كمُلتْ أفرادُهم كمُلَ المجتمعُ المتركِّب منهم؛ لأن المركَّبَ من الصالِحِ صالح. فليس المرادُ بالمدينة الفاضلة ما لولاه لهلك النوع؛ إذ قد ينتظم حالُ النوع انتظامًا ما -أي في الجملة - بمجرد صلاح قليل، فيسلم من الهلاك، ويعيش عيشًا بسيطًا، ولكنه لا يكون على حالة ملائمة لحال التقويم الجبلي الذي خلق عليه.[٢]

أودع خالقُ النوع سبحانه في جِبِلَّة أفراده عقلاً يهديهم إلى إيجاد وسائل قليلة لحفظ النوع كما قدمنا، ولكنه لَمَّا علم أن ذلك غيرُ كاف في العروج بهم إلى معارج الكمال التي أُعدوا لها، ولا في الخروج عن مآزق قد يلقون أنفسهم فيها، قيض الله دعاةً يدعونهم إلى الهدى، ويحذرونهم مواقعَ الردى، وهم العارفون.

فمنهم أنبياء تولى الحقُّ إرشادَهم إلى ما فيه صلاحُ قومِهم، ومنهم حكماءُ خصَّهم الله بعقول تفوق عقولَ عامة أقوامهم، وخصَّ الفريقَيْنِ بجلائل الصفات النافعة في إيصال الإصلاح إلى البشر، غير مشوب ولا مؤرب.[٣]

---

(١) الإشارة هنا إلى مثل قوله تعالى: ﴿وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ ۝١ وَطُورِ سِينِينَ ۝٢ وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ ۝٣ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝٤ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ۝٥ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ۝٦ فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِالدِّينِ ۝٧ أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ ۝٨﴾ [التين:١-٨]. وانظر في تفصيل هذه المعاني: الراغب الأصفهاني، أبو الحسين القاسم بن المفضل: **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، تحقيق عبدالمجيد النجار (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٠٨/ ١٩٨٨)، ص٧٢-١٨١.

(٢) راجع للمصنف مزيدَ تفصيل في هذا المعنى في: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٢٥١-٣٢٨؛ **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، ص١٦٩-٢٣٠.

(٣) لم أهتد على وجه اليقين إلى أصل اشتقاق لفظة «مؤرب»، ولا إلى صيغتها الصرفية. والأقرب أنها من الإرب أو المآرب، وعلى ذلك يكون مراده أنه خالص لا يداخله ريبة، أو شيء من المآرب الخاصة الدنيوية. ولعل الصواب أن قوله: ولا مُؤَرَّب، أي: تاماً غير مقطع، أي: مجزأ من قولهم: قطعه إرباً إرباً، إذا قطعه عضواً عضواً.

[سعي الأنبياء والحكماء لتأسيس المدينة الفاضلة] :

فتظافر الفريقان وعملا على الأخذ بيد البشر في مزالق الضلال، ومهاوي السقوط، وانتشالهم من مخالب الهلاك، وجعل بمقدار تخلقهم بأخلاق الكمال وجريهم على طريق الهدى مقدارَ عروجهم في المعالي في عالم الخلود الذي لا فناءَ يعتريه، ولا حقائقَ تُقلب فيه. وجماعُ هذا الصلاح هو صلاح الاعتقاد، وصلاح العمل، وقد جمع ذلك قولُه ﷺ في حديث مسلم عن أبي عمرة الثقفي، قال: «قلت يا رسول الله قل لي في الإسلام قولاً لا أسأل عنه أحدًا غيرك، قال: «قل آمنت بالله، ثم استقم».»(١)

ابتدأ أولُ دعاةِ الصلاح نوحٌ عليه السلام -وهو أولُ رسول أُرسل إلى البشر- دعوتَه بتطهير العقيدة، ووجوب التوبة من الشرك، ولم يزدهم على ذلك، فعلمنا أن الله ابتدأ البشر بالترقي به إلى أُولى درجات الصلاح. وكذلك جاء إبراهيم قومه بالدعوة إلى التوحيد وإعلانه، وإلى مكارم الأخلاق، ورحل في بلاد الله يبث دعوته الصالحة بين البشر. ثم جاءت الرسل تترى، ما منهم إلا يأمر بالإصلاح العام، فقد قال هود لقومه: ﴿وَإِذَا بَطَشْتُم بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ (١٣٠) فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ (١٣١)﴾ [الشعراء:١٣٠-١٣١]. وقال صالح لثمود: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾ [هود:٨٨]. وقال شعيب لأهل مدين: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف:٥٦]. وقرون بين ذلك كثير ﴿مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر:٧٨].

(١) صحيح مسلم، «كتاب الإيمان»، الحديث٣٩، ص٤٠، ولفظه عنده: «قلت: يا رسول الله! قل لي في الإسلام قولاً لا أسأل عنه أحدًا بعدك (وفي حديث أبي أسامة غيرك)، قال: «قل آمنت بالله فاستقم». وأبو عمرة، وقيل أبو عمرو، هو سفيان بن عبدالله الثقفي. وانظر تفصيلَ المصنف ما جاء في هذه الفقرة من المعاني في: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص٧٩-١٦٥.

وهؤلاء كلُّهم قد اقتصرت دعوتُهم على تأسيس جماعة فاضلة، ثم اتسعت الدعوةُ في شريعة موسى اتساعًا يؤذِنُ باقتراب استعداد البشر إلى تلقي التهذيب الكامل، فأخذ في تخطيط ما يصلح لأن يكون تأسيسَ مدينة فاضلة، ولكنه تُوُفِّيَ ولم يقض إلا إصلاحَ الجماعة، إلا أنها كانت جماعة كبيرة. ثم كانت بعده أشكالٌ كثيرة في سياسة بني إسرائيل؛ فكانت أمة فيها فضلاء كثيرون، وفيها دون ذلك.

وجاء دعاةٌ كثيرون مختلطون: أنبياء وحكماء، مثل أنبياء بني إسرائيل حتى عيسى، ومثل لقمان، وذي القرنين، وتُبَّع، وهرمس الأكبر الحكيم المصري الذي قيل إنه النبي إدريس، وبياس[1] الحكيم اليوناني، وسولون المشرِّع اليوناني، ثم سقراط، وأفلاطون. قال الحكيم الجليل يحيى السهروردي في «حكمة الإشراق» وقطب الدين الشيرازي في شرحه بعد أن ذكر أساتذة أرسططاليس:

«ومن جملتهم جماعة من أهل السفارة -أي أهل الكتب السماوية وإصلاح الناس- مثل هرمس -أي إدريس النبي عليه السلام- وأسقليبوس [Asclepius] -أي خادم هرمس وتلميذه الذي هو أبو الحكماء والأطباء[2]- وغيرهم... وإنما سَمَّى الثلاثة -وهم عظماء الأنبياء الجامعين بين الفضيلة النبوية والحكمة الفلسفية، [ولهذا قدروا على تدوين الحكمة وإظهار الفلسفة...- إما لأنه أخذ العلمَ عن أفلاطن، وهو عن سقراط، وهو عن فيثاغورس...، وإما لأنه تلميذُ كتبِهم وكلامِهم، فكانوا معلمين له بالحقيقة].»[3]

---

(١) هو الحكيم بياس البيريني Bias of Priene عاش في القرن السادس قبل الميلاد، وهو أحد الحكماء السبعة. عرف بقدرته العالية في المحاماة والدفاع عما هو حق.

(٢) هو واضع علم الطب عند اليونانيين، فتلقيبه بأبي الأطباء إما لأن مؤسس الشيء يدعى أبًا له، وإما لأن معظم الأطباء في العصور الأولى كان من ذريته، وكلا الوجهين أمر واقع. - المصنف.

(٣) ورقة ٨ من **شرح حكمة الإشراق** لقطب الدين الشيرازي في **شرح الديباجة** (مخطوطة). - المصنف. **شرح حكمة الإشراق**، ص٢٠. وما بين الحاصرتين لم يورده المصنف، ورأيناه سوقه ليزيد سياق الكلام وضوحا.

وهؤلاء الحكماء قد دعوا وسعوا إلى إيجاد المدينة الفاضلة، وكان أكثرهم تنويهًا بها هو أفلاطون. فقد رام سولون[١] الحكيم إيجادَ المدينة الفاضلة بما شرع لأهل أثينا من قوانين العدل، ونظام الشورى. وقال بيتاقوس الحكيم: «إذا أراد الملك ضبطَ المملكة وجب أن يكون هو وخاصتُه وجنودُه مطيعين للقانون مثل سائر الرعية.»[٢] ورام أفلاطون إيجادَ المدينة الفاضلة بضبط قواعد تكوينها. وفيهم مَنْ كان انصرافُه إلى إيجاد المدينة الفاضلة أكثر من انصرافه إلى إعداد أمة فاضلة لها مثل سولون، ومَنْ كان انصرافُه إلى إصلاح النفوس لإعداد أمة فاضلة للمدينة الفاضلة مثل سقراط وأفلاطون.

كانت شكاياتٌ من الرسل والحكماء من سوء تلقِّي أقوامهم لنصيحتهم أوضح دليل على أن المدينة الفاضلة لم تلتئم، فما من الرسل السالفين إلا قائل: ﴿إِنَّ قَوْمِى كَذَّبُونِ ﴿١١٧﴾﴾ [الشعراء:١١٧]، أو قائل: ﴿لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّى وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُحِبُّونَ ٱلنَّٰصِحِينَ ﴿٧٩﴾﴾ [الأعراف:٧٩]، أو قائل: ﴿فَٱفْتَحْ بَيْنِى وَبَيْنَهُمْ فَتْحًا وَنَجِّنِى وَمَن مَّعِىَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء:١١٨]، أو قائل: ﴿فَٱفْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ ٱلْقَوْمِ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٥﴾﴾ [المائدة:٢٥].

وربما فارق كثيرٌ منهم أوطانَهم، إذ أبوا أن يروا فيها الفساد، فقد قال إبراهيم: ﴿إِنِّى ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّى سَيَهْدِينِ ﴿٩٩﴾﴾ [الصافات:٩٩]، وقال لوط: ﴿إِنِّى مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّىٓ إِنَّهُۥ هُوَ

---

(١) سولون هو حكيم يوناني من أهل أثينا، ولد في حدود سنة ٦٤٠ قبل المسيح؛ كان من أساطين الحكمة في السياسة والتشريع، وتوفِّيَ وعمره ثمانون سنة بجزيرة قبرص. - المصنف.

(٢) بيتاقوس أو بيتّاكوس Pittacus (ولد نحو ٦٤٨ق.م وتُوُفِّيَ حوالي ٥٦٩ق.م)، هو أحد المجموعة المعروفة بحكماء الإغريق السبعة، وقد تسلّم زمام السلطة في مِتلين بعد سنوات من الاضطراب السياسي. ومع الاتفاق على إحصاء الحكماء المشار إليهم من حيث عددهم وأنهم سبعة، إلا أن هناك اختلافًا في تعيينهم وتحديد أسمائهم. وممن جرى حولهم اتفاقٌ طاليس Thales الملطي وبيتاكوس الميتيليني وسولون الأثيني. وأول مَنْ ذكر هؤلاء الحكماء بهذا الوصف أفلاطون في كتابه «بروتاغوراس»، وذلك على لسان سقراط. وذكر الشهرستاني أن هؤلاء الحكماء هم تاليس الملطي، وأنكساغوراس، وأنكسيمانس، وأنباذقلس، وفيثاغورس، وسقراط، وأفلاطون. **الملل والنحل**، ص٣٧٤.

﴿ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ۝٢٦﴾ [العنكبوت:٢٦]. وخرج الحكيم سولون من أثينا بعد أن أقام لها الشرائع والعدل والحكومة الشورية، فأفسد أهلُها ذلك وولوا عليهم الملك بيزاستراتث[١]. وأخذ ديوجينوس[٢] الحكيم مصباحًا في يده في الصباح، وجعل يجول به في شوارع أثينا كأنه يفتش على شيء، فإذا سئل: على ماذا تفتش؟ قال: «لعلي أظفر برجل.»

بقيت المدينةُ الفاضلة مرتسمةً في خيال الحكماء، فلم يزالوا يدعون إليها، ويبتغون تأسيسَها، ولكنهم لم يحصلوا على طِلْبَتِهم المنشودة. ذلك أن المدينة الفاضلة يلزم أن يكون رئيسُها حكيمًا صالحًا عارفًا، وأن يكون أصحابُه -أهلُ الحل والعقد فيها- حكماءَ مثلَ رئيسهم، وأن يكون سكانُها أفاضلَ قابلين لسياسة الحكيم، مطيعين له، غيرَ مفسدين لما يصلحه.

وقد كادت مدينةُ أثينا في زمن سولون أن تكون المدينة الفاضلة، وقد كان سولون يقول: «المملكة البالغة غايةَ الكمال هي التي لا يقبل أهلُها الذلَّ والظلم، وينتصرون للمظلوم كما ينتصرون لأنفسهم.» إلا أنها لم تحصل على عامة مطيعين لرؤسائهم إلا في فترات قليلة من الزمن؛ فإن سولون مؤسس شرائع أثينا، ومنظم حكومتها الجمهورية، لم يلبث أن فارق أثينا، وسكن في بلاد مصر، وأبى الرجوعَ إلى بلده مع شدة رغبة الملك بيزاستراتث في رجوعه، والانتفاع بحكمته، ودارت بينهما في ذلك مراسلة لها شأنُها في التاريخ.

---

(١) هو الملك بيزاستراتث Peisistratos كان ذا قرابة بعيدة بالحكيم سولون، حكم أثينا بين سنتي ٥٦١ و٥٢٧ قبل الميلاد، كان جبارًا مستبدًّا، وخلفه في الحكم ابناه هيبياس Hippias وهيباركوس Hipparchus سائرين على نهجه.

(٢) كان ديوجينوس Diogenes ينتمي إلى فرقة تدعى بفرقة الساخرين أو المستخفين (Cynics)، وتقوم فلسفتهم في جوهرها على احتقار الحياة الدنيا والاستخفاف بها. وقد كان ديوجينوس الذي عاش بين سنتي ٤١٢ و٣٢٣ قبل ميلاد المسيح ﵇ أبرزَ أعلام هذه الفرقة، وقام بتطوير أفكارها وتعميقها والتصرف طبقًا لمقتضياتها. وقد أثرت عنه حكاياتٌ كثيرة منها أنه كان يعيش في برميل ويسير عاريًا في الطريق العام، إلخ.

وكذلك أوشكت أن تكون مقدونيةُ مدينةً فاضلة في زمن مُلْك الإسكندر بن فيليبوس، ووزارة أرسطاليس له. غير أن ذلك لم يخلص لهما، ولم يلبث أن غضب أرسطاليس على الإسكندر، وفارقه فراقًا لا لقاء بعده. وقد اعترف أفلاطون بعده بقرون[1] بأن ليس في نظام الجمهورية في أثينا في زمانه ما يجعلها ملائمةً للحكمة والفضيلة التامة. واضطرب العالم عقب ذلك اضطراباتٍ عامةً في كل مكان؛ فلم يتأتَّ إيجادُ المدينة الفاضلة.

[الإسلام وتأسيس المدينة الفاضلة] :

كان الرسلُ -كما قلنا- أولَ المصلحين للبشر وأعظمَهم، وكان الحكماءُ من أتباع الرسل ومن غيرهم يظهرون في فترات من التاريخ يكملون الإصلاح، ويبرهنون عليه، فرجعت محاولةُ إيجاد ما يُسمَّى بالمدينة الفاضلة إلى دعوة الرسل؛ فلا جرم أن يكون أعظمَ الرسل الذي جاء بالدين الخالص القيم، والذي هو المقصدُ من الإصلاح الأخيرِ للبشر: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران:١٩]، والذي كانت الأديانُ الماضيةُ معه بنسبة مقدمة الجيش للجيش: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [الأنعام:٩٢]، والذي كانت دعوتُه عامةً لسائر البشر، والذي هو أفضلُ الرسل، لا جرم أن يكون ذلك الرسولُ هو الذي ادُّخر له تأسيسُ المدينة الفاضلة في جملة ما ادُّخر له من الفضائل الجمة.

جاء محمد ﷺ يدعو إلى إصلاح البشر قاطبة، وشملت دعوتُه علاج إصلاح الأفراد وإصلاح المجموع؛ فكان مرماها إيجادَ المدينة الفاضلة، وإعدادَ أمةٍ فاضلة لها. ولم تشتمل دعوةُ رسولٍ ممن جاء قبله على ما اشتملت عليه دعوته من أصول نظام الاجتماع وتفاصيله؛ فبقي بمكة ثلاث عشرة سنة يدعو إلى الدين، ويُصْلِحُ نفوسَ الذين آمنوا به والتفوا حوله، فكانت في مكة جماعةٌ فاضلة هي زَرْع المدينة الفاضلة.

---

(١) واضح أن وقع سهو من المصنف هنا، فأفلاطون ليس متأخرًا عن الإسكندر، وهو أستاذ لأرسطو، ولا يمكن أن تكون المدة الفاصلة بينه وبينهما قرونًا، فتنبه.

فلما تهيأت للدعوة ساعةُ الانتشار، وتردد صداها في معظم بلاد العرب، وأصغت لها آذان السامعين، وانفتحت أعينُ الناس إليها، ألهم اللهُ الأوسَ والخزرج -أهلَ مدينة يثرب- إلى الدخول في الإسلام إلهامًا خارقًا للعادة، فأصبح سكان تلك المدينة كلهم مسلمين، وبذلوا أنفسَهم وأموالهم ووطنهم لنصر هذا الدين، فأذن الله لرسوله وللمسلمين معه في الهجرة إلى هذه المدينة. فانتقل إليها الرسول بِمَنْ معه من المسلمين بمكة، ودعا اسمها «طيبة»، وخصها الله تعالى بشرف أن تكون محققةً أمنيةَ المدينةِ الفاضلة. ومن العجب أن الله ألهم الناس إلى أن يدعوا هذه البلدة باسم «المدينة»، وأنساهم اسم يثرب واسم طيبة أيضًا، ليكون ما جرى على الألسنة رمزًا إلهيًّا لطيفًا إلى أنها المدينةُ المقصودة، والضالةُ المنشودة.

دخل رسولُ الله ﷺ المدينة (يثرب)، ودخلها خمسون رجلاً من أصحابه المهاجرين، وهم المسلمون الأولون. وكانت المدينة تحتوي على زهاء خمسة آلاف رجل من الأوس والخزرج وأحلافهم، كانوا مسلمين إلا قليلاً منهم لا يبلغون مائة رجل. فتلك مدينة سكانها أفاضلُ أهلِ عصرهم، قد تطهرت نفوسُهم بإقبالهم على الخير، والتزكية بمحض الاختيار.

[قوام المدينة الفاضلة وخصائصها وصفاتها]:

إن قوام المدينة الفاضلة يتقوَّم من صلاح الأفراد في خاصتهم، وصلاح المجتمع المتقوِّم منهم في حال معاملتهم؛ ومن سهولة طباعهم مع المسالمين، ومن الشدة والذب عن حوزتهم أمام العدو، ومن سياسة تدبير جماعتهم. فإذا تقومت هاتِهِ الأصولُ في المدينة حصل فيها الأمن، وهو جالبُ جميع الخيرات لكل أهل المدينة، وجاعلُها أفضلَ مدينة.

لا جرم أن المدينة كالجسد: فكما يتركب الجسدُ من الأعضاء والجوارح، كذلك تتركب المدينةُ من آحاد الناس. وإن سلامةَ المدينة وفضلَها كصحة المزاج،[1]

---

(١) يقصد المزاجَ العام لجسد الإنسان وجريان أحواله على استقامة واعتدال.

فكما لا يصح المزاجُ إلا بسلامة جميع أجزائه، كذلك لا تصلح المدينة إلا بصلاح جميع أفرادها. وكما أن بعض أجزاء الجسم أجدرُ بكمال السلامة ودوامها من بعض الأجزاء التي قد تشتكي، فتزول شكواها سريعًا عند سلامة البقية، وذلك البعض هو الأعضاء الرئيسية كالقلب والدماغ والرئة، كذلك المدينةُ تتطلب صلاحَ ولاة أمورها أكثرَ مما تتطلب صلاحَ عامتها. وإن صلاح ولاة الأمور يعود بصلاح العامة إذا عرض لها فسادٌ ما بخلاف العكس، كما تعود صحةُ الأعضاء الرئيسية بسلامة الجوارح والأعضاء إذا اشتكت وجعًا بخلاف العكس. فكان صلاحُ المدينة يتطلب صلاحَ ولاة الأمور، وصلاح أعوانهم، وصلاح عامة الناس على تفاوت في المقدار المطلوب من ذلك الصلاح.

ولنلتفت لفتةً تاريخية صادقة إلى حالة مدينة الرسول ﷺ وحالة مجتمعها، ونقارن بين تلك الحالة وبين الصفة التي عُيِّنت للمدينة الفاضلة حتى نرى تحقق معنى المدينة الفاضلة في مدينة الرسول ﷺ. فأما ولاة الأمور فيها فإن سيد ولاة الأمور بالمدينة هو الرسول المؤيَّدُ بالعصمة، المسيَّر بالوحي والتوفيق الإلهيين، وهما ملاك الفضائل كلها.

وحسبُك برأس المدينة أن يكون بهذه المثابة؛ فإن الحكماء اشترطوا للمدينة الفاضلة أن يحكمها الحكماء المتصفون بصفات الكمال، وقد جمعها أفلاطون في عشر صفات، وهي: المعرفة، والإعراض عن التعلق بالدنيا، والصدق، ومحبة اللذات الروحية، والزهد، والعفة، والإقبال على الآخرة، والشجاعة، والإنصاف، وصحة العقل. وقد كانت هذه الصفات كمالات رسول الله ﷺ، وكانت العصمة فوقها كلها.

وأما أعضاءُ رأس المدينة وأصحابه فشرطهم المعرفة، أي أن يكونوا من العارفين. والعارف فسره الشيخ ابن سينا بأنه هو «الذي يريد الحقَّ الأول (سبحانه)

لذاته لا لشيء آخر، ولا يُؤْثِر شيئًا على عرفانه»،[١] و«العارف شجاعٌ جواد، صفّاح عن الذنوب، نسّاء للأحقاد».[٢]

وإن أصحاب رسول الله وبطانته هم أولئك المهاجرون الذين نبذوا الشرك وآثاره كلَّها عن محض اختيار، ومحبة للخير، وتخلَّقوا من أجل ذلك بأخلاق الإسلام، وخاصة الأنصار وأعيانهم الذين رغبوا في الإسلام لما دعاهم إليه رسول الله يومي العقبتين؛[٣] فلم يترددوا في قبوله، على ما هم عليه يومئذ من كثرة ومنعة. فكانوا لاحقين بالمهاجرين في إقبالهم على الحق ونبذ الضلال، وكان سادتهم وأهل الرأي منهم ملازمين لرسول الله؛ للاقتباس منه وتنفيذ أوامره.

ثم إن الرسول آخى بين المهاجرين وبين زهاء خمسين من الأنصار بقدر المهاجرين، ليحصل من تلك المؤاخاة تماثلٌ في الأخلاق والفضائل، وقد حكى القرآن حالهم الجامعة للفضائل، ونبذ الرذائل بقوله: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا﴾ [الفتح:٢٩]. وفي الصحيح أن رسول الله ﷺ قال: «خير القرون قرني»،[٤] وهم أصحابه الذين رأوه وآمنوا به؛ لأن شرف ذلك القرن إنما كان به وبهم؛ إذ كان آخرَهم وفاةً أنس بن

---

(١) ابن سينا: **الإشارات والتنبيهات**، القسم الرابع، ص٦٨.

(٢) أورد المصنف كلام ابن سينا بتصرف واختصار، ولفظه: «العارف شجاعٌ، وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت؟ وجواد، وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل؟ وصفاح للذنوب، وكيف لا ونفسُه أكبرُ من أن تجرحها ذات بشر؟ ونسَّاءٌ للأحقاد، وكيف لا وذكره مشغول بالحق؟» المرجع نفسه، ص١٠٦.

(٣) أي بيعتي العقبة الأولى والثانية.

(٤) لم أجده بهذا اللفظ تحديدًا، على كثرة شيوعه على الألسنة، وإنما جاء بألفاظ مثل «خيركم قرني» و«خير الناس قرني»، و«خير أمتي قرني». انظر **صحيح البخاري**، «كتاب الشهادات»، الحديثان ٢٦٥١-٢٦٥٢، ص٤٢٩؛ «كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ»، الحديثان٣٦٥٠-٣٦٥١، ص٦١٢؛ «كتاب الرقائق»، الحديثان٦٤٢٨-٦٤٢٩، ص١١١٦؛ «كتاب الأيمان والنذور»، الحديث٦٦٩٥، ص١١٥٦.

مالك وسهل بن سعد الساعدي، تُوُفيا في أوائل العشرة الأخيرة من القرن الأول من الهجرة.

وأما عامة أهل المدينة فهم المؤمنون السابقون بعد المهاجرين، كما وصفهم الله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ﴾ [التوبة:١٠٠]. وهم أصحاب رسول الله الذين سكن بين ظهرانيهم، وتملَّوا من طلعته المباركة كل يوم، وشهدوا هديه، وأشرقت عليهم أنواره. ففيهم أشرقت الشريعة؛ فصلح اعتقادهم، وصلح عملهم، وصلح خُلُقُهم، ولم يزل رسول الله يبين لهم المكارم، ويحذرهم المآثم، حتى أصبحوا خيرة أهل الأرض. في الصحيح عن عبادة بن الصامت أنه قال: «بايَعْنا رسولَ الله على السمع والطاعة في [العسر واليسر]، والمنشط والمكره، [وعلى أثرة علينا، وعلى] أن لا نُنازعَ الأمرَ أهلَه. وأن نقوم بالحق أينما كنا، لا نخاف في الله لومة لائم».[١] فاستملوا صحةَ الإيمان، وفضل العمل، وحسن الخلق، ومحبة العدل.

يحق لأهل المدينة أن يكونوا أهلَ بأس شديد على أعدائهم، وأن يكونوا فضلاء. أما شدتهم على أعدائهم فلأنهم جند المدينة يدفعون عنها، وذلك وصفٌ تُحْفَظ به المدينة من تَطَرُّقِ أهل الفساد إليها، فإذا تطرقوها أفسدوا بهجتها، كما قال تعالى: ﴿قَالَتْ إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا۟ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا﴾ [النمل:٣٤]، تريد ما هو معهودٌ من ملوك الجور. وهذه الشدة أساسُها الشجاعة، وقد عُرف أهلُ المدينة بالشجاعة والبأس، كما خلدت لهم حرب بعاث[٢] أجملَ الذكر في الشجاعة.

---

(١) صحيح مسلم، «كتاب الإمارة»، الحديث١٧٠٩، ص٧٣٨. وما بين المعقوفتين لم يورده المصنف.

(٢) كانت بين الأوس والخزرج معارك عديدة، بدأت بحرب سمير وانتهت بحرب بعاث قبل الهجرة بخمس سنين. وما بين هاتين الحربين نشبت أكثرُ من عشر حروب، وكان لليهود أثرٌ في إثارتها وإذكائها. وأهم تلك الحروب والوقائع حرب سمير، وحرب حاطب، ووقعة جحجبا، وموقعة السرارة، وموقعة الحصين بن الأسلت، وموقعة فارع، ويوم الربيع، وموقعتَيْ الفجار الأولى والثانية، وموقعة معبس ومضرس. وكان آخرها وأشدها حرب بُعاث، وقد استعد لها كلٌّ من الأوس والخزرج أكثر من شهرين بسبب الأحقاد المتراكمة عبر السنين. وتحالف الأوس مع =

ومن فضائل شجاعة أهل المدينة في الجاهلية أنها شجاعة فاضلة؛ لأنهم ما كانوا يغيرون على القبائل الآمنة، ولكنهم كانوا يذبون عن مدينتهم من كل طارق بسوء. فكانت مدينتهم من أحصن مدن العرب في الجاهلية، واشتهرت بسورها، وبحصونها المنيعة المسماة بالآطام؛[1] يتحصنون بها إذا دهمهم العدو. وكانت تحف بها بساتين النخيل التي تمونهم إذا حاصرهم العدو، على أن تلك الحوائط كانت فيها آطام لهم للدفاع عن ثمارهم.

فأما المهاجرون، فمن أهل مكة. وأهلُ مكة وإن لم تكن لهم سابقةٌ في الحرب؛ إذ كان العرب مسالمين لهم، إلا أن الفئةُ الذين آمنوا منهم قد أكسبهم الإيمانُ واليقين بالله، والغيرة على الحق، والحنق على المشركين، إقدامًا على الانتصار للدين، ظهرت بوادرُه في صبرهم واستخفافهم بعداوة أعدائهم. وقد أيَّد الله المسلمين في مدينتهم بعصمة إلَهية من أن يتطرَّقها ما يفسد أهلها. ففي الحديث أن «على أنقاب المدينة ملائكةٌ، لا يدخلُها الطاعونُ ولا الدجال»،[2] وفي الحديث: «المدينة كالكير تنفي

= بني قريظة وبني النضير، بينما تحالف الخزرجيون مع مزينة وأشجع، والتقى الطرفان في منطقة تسمى بعاث. واقتتلوا قتالاً شديدًا، وتضعضع الأوسيون وحلفاؤهم، وقتل عدد كبير منهم وبدؤوا بالفرار، ولكن قائدهم حضير الكتائب ثبتهم، فقاتلوا بشجاعة وهزموا الخزرجيين وحلفاءهم، وهموا أن يقضوا عليهم نهائيًّا حتى صرخ رجل من الأوس: «يا معشر الأوس انسحبوا، ولا تهلكوا إخوانكم، فجوارهم خيرٌ من جوار الثعالب»، وكان يقصد اليهود. وبعد تلك الواقعة سئم الطرفان الحرب، وكرهوا الفتنة، وأجمعوا أن يتوجوا عبدالله بن أبي ابن سلول ملكًا عليهم ليستتب الأمن وتنتهي الفتن. وشاء الله أن تحدث بيعة العقبة الأولى في مكة، ثم تلتها العقبة الثانية التي شارك فيها ممثلون للقبيلتين المتصارعتين، فكانت بداية التأليف للقلوب وجمعها على الإسلام، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِۦ وَبِٱلْمُؤْمِنِينَ ۝٦٢ وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ۚ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝٦٣﴾ [الأنفال: ٦٢-٦٣].

(١) الآطام بالمد جمع أُطُم بضم الهمزة وضم الطاء المهملة: الحصن بلسان أهل المدينة. - المصنف.

(٢) **صحيح البخاري**، «كتاب فضائل المدينة»، الحديث ١٨٨٠، ص٣٠٢؛ «كتاب الفتن»، الحديث ٧١٣٣، ص١٢٢٨؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الحج»، الحديث ١٣٧٩، ص٥١٢.

خبثها، وينصع طيبها».[1] وأما كونهم فضلاء، فلكي لا يَختلَّ فضلُ المجموع باختلال فضيلة أجزائه، وقد أشرنا إلى فضل المجموع الذي تتركب منه مدينةُ الرسول آنفا.

ونريد أن ننبه هنا على أن أهل المدينة الفاضلة لا يكونون في الفضل سواسية، ولكن يُشترَط أن يكون الفضلُ متأصِّلاً في نفوسهم. وجماعُ ذلك هو الطاعة لوليِّ أمرهم. وقد كان المسلمون في الطاعة للرسول أفضلَ مثل لأمة في طاعة قائدها، فكانوا إذا أمرهم رسولُ الله أمرًا في الشؤون العامة والقضايا الخاصة امتثلوا، سواء وافق مرغوبَهم أم لا. قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب:٣٦]. وقال سهل بن حُنَيف:[2] «لقد رأيتُني يوم أبي جندل (يوم صلح القضية)، ولو أني أستطيع أن أرُدَّ أمرَ رسول الله ﷺ لرددته»،[3] والله ورسوله أعلم. وقال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء:٦٥]، أراد بالحرج المنفي حرجَ توهُّمِ أن يكون قضاءُ الرسول غيرَ عادل.

لقد يندر أن يكون في المدينة الفاضلة سفلةٌ وأراذل؛ لأن المجتمع البشري لا يخلص جميعه من ذوي العاهات النفسية، إلا أن وجودهم لا يضر المجتمع؛ لأنهم

---

(١) صحيح البخاري، «كتاب فضائل المدينة»، الحديث١٨٨٣، ص٣٠٣؛ صحيح مسلم، «كتاب الحج»، الحديث١٣٨٣، ص٥١٣ (بزيادة لفظة «إنما» في أوله).

(٢) هو سهل بن حُنيف بن واهب بن العكيم بن ثعلبة بن مجدعة بن الحارث بن عمر بن خناس الأنصاري الأوسي، أخو عثمان بن حُنيف. كان من صحابة رسول الله ﷺ، وأحد البدريِّين، شهد المواقع كلها مع النبي ﷺ، وكان من الذين ثبتوا عندما اشتدَّ القتال في معركة أحد. كان ممن ناصر علي بن أبي طالب لما رأى من أحقيته بالخلافة، وقد اختاره علي لولاية الشام، لكنَّ جنود معاوية حالُوا دون وصوله إليها، ثمّ ولاَّه على المدينة. توفِّيَ بالكوفة سنة ٣٨هـ بعد عودته من صفين.

(٣) صحيح مسلم، «كتاب الجهاد والسير»، الحديث ١٧٨٥، ص٧١٢. والمقصود بصلح القضية صلح الحديبية.

مغمورون بالصالحين؛ ففسادُهم يقتصر على أنفسهم، ثُمَّ يُرجَى لهم الصلاحُ بتأثير الوسط فيهم. فقد كان في المدينة المنافقون، وعن ابن عباس كانوا ثلاثمائة من الرجال، ومائة وسبعين من النساء، فانقرض معظمُهم؛ إذ كانوا كلهم شيوخًا إلا قيس بن عمرو بن سهل[1] المختلف في بقائه. ومنهم مَنْ تاب وحسن إسلامه، مثل ثعلبة بن حاطب، ومُعَتِّب بن قشير. ومنهم من بقي على نفاقه، وقد عد بعضُهم مَنْ بقي على النفاق اثنين وأربعين. وقد حدثت في المدينة في حياة الرسول أحداثٌ قليلة، منها ثلاثةُ حوادث في السرقة، وحادثان أو ثلاثة في الزنا، وحوادثُ قليلة في شرب الخمر، وثلاثة حوادث في القتل. على أن بعض هذه الحوادث منسوب إلى اليهود، ونوازل قليلة في الخديعة والغصب والجراح مما لا يخلو من مثله مجتمع بشري.

وكلُّ ذلك إذا عرَض في المدينة الفاضلة لا يُكدِّر صفاءَ المدينة؛ لأن الصلاح الغالب يغطي على تلك العوارض النادرة. فَوِزَانُ ذلك وِزَانُ ما يعرض للجسم السليم من صداع أو انحراف مزاج، ثم لا يلبث الجسم أن يدفع ذلك عنه، ويسرع العود إلى معتاده من السلامة. ولا تخلو المدينة الفاضلة أيضًا من العوارض الخفية اللازمة للاجتماع والمعاشرة، مثل ما ينشأ بين بعض الأزواج من عدم الملاءمة في المعاشرة، وما يعرض بين الشركاء والجيران من النزاع، وما يعرض بين الناس من الحوادث كالجراح الخفيفة والدعاوي.

كلُّ ذلك لا يقدح في فضل المدينة إذا كان العدل قائمًا، والقضاء نافذًا، وكانت نفوسُ أهلها مطيعةً لِمَا تقضى به العدالة، وقد قال الله تعالى: ﴿ مَاكَانَ لِأَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُواْ عَن رَّسُولِ ٱللَّهِ وَلَا يَرْغَبُواْ بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِۦ ﴾ [التوبة: ١٢٠].

---

(١) هو قيس بن عمرو، وقيل قيس بن قهد، وقيل قيس بن سهل، وهو جد يحيى بن سعيد الأنصاري. فقيل قيس بن عمرو ابن قهد بن ثعلبة، وقيل قيل قيس بن عمرو بن سهل بن ثعلبة بن الحارث بن زيد بن ثعلبة بن عبيد بن غنم بن مالك بن النجار، وقد اختُلِف في نسبه. روى عنه ابنه سعيد، وعطاء بن أبي رباح، ومحمد بن إبراهيم.

تحتاج المدينةُ الفاضلة إلى الاستكثار من الأفاضل فيها، حتى تعتضد عزتُهم النفسانية بالعزة الجثمانية، وإن كانت العزة الجثمانية في الدرجة الثانية، كما قال السموأل:

وَمَا ضَرَّنَا أَنَّا قَلِيلٌ وَجَارُنَا   عَزِيزٌ وَجَارُ الأَكْثَرِينَ ذَلِيلُ(١)

يريد: ما ضرنا القلةُ إذا كنا أعزاء؛ لأن عزةَ الجار هنا كنايةٌ عن عزة مَنْ أجاره.

ومن أجل هذا قصد الإسلامُ إزواء المؤمنين كلهم إلى المدينة، فكانت الهجرةُ إليها واجبةً على المسلمين الذين يسلمون بمكة. قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ ءَاوَوا وَّنَصَرُوٓا أُوْلَٰٓئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْۚ﴾ [الأنفال:٧٢]، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ الْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْۖ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى الْأَرْضِۚ قَالُوٓاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَاۚ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾ إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَآءِ وَالْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴿٩٨﴾﴾ [النساء:٩٧-٩٨]، إلا من أذن له النبي ﷺ في الالتحاق بأفقه، مثل الأعرابي الذي قال له: «ويلك إن الهجرة شأنُها شديد»، ثم قال له: «اعمل من وراء البحار».(٢) وقد كان الأعراب

---

(١) ديوان السموأل، ص٩٠. والبيت من قصيدة من أربعة وعشرين بيتًا في معاني الكرم والعزة والنجدة طالعها:

إِذَا المَرْءُ لَمْ يَدْنَسْ مِنَ اللُّؤْمِ عِرْضُهُ   فَكُلُّ رِدَاءٍ يَرْتَدِيهِ جَمِيلُ

(٢) عن أبي سعيد الخدري قال: «جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فسأله عن الهجرة، فقال: «ويحك إن الهجرة شأنها شديد، فهل لك من إبل؟» قال: نعم، قال: «فتعطي صدقتها؟»، قال: نعم، قال: «فهل تمنح منها شيئًا؟»، قال: نعم، قال: «فتحلبُها يومَ وِرْدِها؟»، قال: نعم، قال: «فاعمل من وراء البحار، فإن الله لن يترك من عملك شيئاً».» **صحيح البخاري**، «كتاب الهبة وفضلها»، لحديث٢٦٣٣، ص٤٢٥-٤٢٦.

النازلون حول المدينة من مزينة وجهينة وأشجع وغفار معدودين كالنازلين بالمدينة، ولما فُتحت مكة نُسخ حكمُ الهجرة.[١]

تحتاج المدينةُ الفاضلة إلى سلامة سكانها من الآفات الجسدية؛ ليتم لهم التمتعُ بالصحة، فيكونوا أهلَ مقدرة على الأعمال العظيمة، ويطولَ الانتفاع بفضلهم. وقد متع الله المدينة بهذه النعمة بدعوة رسول الله ﷺ، فقد كانت المدينةُ مشهورةً بالحمى المستوبئة قد اعتادها سكانُها، ولا يطيقها مَنْ وفد عليها. فلما قدم المهاجرون أصابت الحمَّى كثيرًا منهم، منهم أبو بكر الصديق وبلال وعائشة، فدعا النبي ربه أن تنقل حماها إلى الجحفة، واستجيب له، فما بقيت الحمى المستوبئة تصيب سكانَ المدينة. وقد دعا لها رسول الله ﷺ بأن لا يدخلها الطاعون، فلم يدخل المدينةَ قط، ولا يدخلها أبدًا إن شاء الله.

وإن جدوى المدينة الفاضلة على المجتمع الإسلامي أنها إذا قامت على الفضيلة والعدالة كانت قدوة المجتمع كله؛ إذ هي قلبه، وبصلاح القلب صلاحُ الجسد كله. فتكون هي المرجعَ عند اضطراب الناس، وهي الآخذةُ على يد كلِّ مَنْ يحاول فسادًا في المجتمع. ولقد يسر الله لمدينة الرسول هذه الخصلة الكاملة؛ فصارت قدوة الإسلام مدة قيام الخلافة فيها، ثم أخذ أمرها في اضطراب بعد الفتنة التي أثارها الثائرون على عثمان ﷺ، فكانت تلك الفتنةُ أولَ بوارق اضطراب الحكومة الإسلامية؛ فبئست فئةً الفئةُ التي أثارت تلك المصيبة.

ومن أجل هذا قُصِدَتْ أن تبقى مدينة الرسول مدينة فاضلة، فَخُصَّت بمزايا أشرنا إلى بعضها آنفًا، ثم حيطت بأن جعلها رسول الله ﷺ حرمًا، وبدعائه لها بقوله: «فمن أحدث فيها أو آوى مُحدِثًا، فعليه لعنةُ الله والملائكةِ والناسِ أجمعين، لا

---

(١) وذلك بقول النبي ﷺ يوم افتتح مكة: «لا هجرةَ بعد الفتح، ولكن جهاد ونية، وإذا استُنْفرتم فانفروا». **صحيح البخاري**، «كتاب الجهاد والسير»، الحديث٢٧٨٣، ص٤٦١ والحديث٢٨٢٥، ص٤٦٨؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الحج»، الحديث١٣٥٣، ص٥٠٥. واللفظ للبخاري.

يقبل الله منه يوم القيامة صَرْفًا ولا عدلا».[1] ولذلك أمر رسول الله بتعمير المدينة، وكره أن تعرى المدينة، وقال لبني سلمة لَمَّا أرادوا أن ينتقلوا بالسكنى إلى قرب المسجد النبوي: «يا بني سَلِمة، ألا تحتسبون خطاكم؟»[2]

وفي الموطأ عن سفيان بن أبي زهير قال: سمعت رسول الله يقول: «يُفتح اليمن فيأتِي قومٌ يبِسُّون،[3] فيتحمَّلون بأهليهم ومَنْ أطاعهم، والمدينةُ خيرٌ لهم لو كانوا يعلمون، ويُفتح الشام فيأتِي قوم يبِسُّون فيتحملون بأهليهم ومَنْ أطاعهم، والمدينةُ خيرٌ لهم لو كانوا يعلمون، ويُفتح العراق فيأتي قوم يبِسّون فيتحملون بأهليهم ومن أطاعهم، والمدينةُ خيرٌ لهم لو كانوا يعلمون».[4]

(١) جزء من حديث من طريق الأعمش عن علي بن أبي طالب أن النبي ﷺ قال: «المدينةُ حَرَمٌ ما بين عائر إلى ثور، من أحدث فيها حدثًا، أو آوى محدثًا، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منه صرف ولا عدل»، وقال: «ذمة المسلمين واحدة، فمن أخفر مسلمًا فعليه لعنةُ الله والملائكة والناس أجمعين، لا يُقبل منه صرفٌ ولا عدل، ومن تولَّى قومًا بغير إذن مواليه، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منه صرف ولا عدل». **صحيح البخاري**، «كتاب فضائل المدينة»، الحديث١٨٧٠، ص٣٠١؛ «كتاب الجزية والموادعة»، الحديث٣١٧٩، ص٥٢٩-٥٣٠؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الحج»، الحديث١٣٧٠، ص٥٠٩ (وقد خرجه كذلك في «كتاب العتق»، ص٥٨٢)؛ **سنن الترمذي**، «كتاب الهبةِ والولاء»، الحديث٢١٢٥، ص٥١٣. واللفظ لمسلم.

(٢) لم أجده بهذا اللفظ، وإنما جاء بلفظ: «يا بني سلمة، ألا تحتسبون آثاركم». **صحيح البخاري**، «كتاب الأذان»، الحديث٦٥٥، ص١٠٧؛ «كتاب فضائل المدينة»، الحديث١٨٨٧، ص٣٠٣؛ **سنن ابن ماجه**، «أبواب المساجد والجماعات»، الحديث٧٨٤، ص١١٢.

(٣) يبسون، بفتح المثناة التحتية أو ضمها مع كسر الموحدة أو ضمها وشد السين، من البس وهو سَوْقٌ بلين، أي يسوقون دوابَّهم إلى المدينة، ومعناه يزينون لأهلهم البلاد التي تفتح ويدعونهم إلى سكناها. - المصنف.

(٤) **الموطأ برواياته الثمانية**، «كتاب الجامع»، الحديث١٧٥١، ج٤، ص٢٥٤؛ **صحيح البخاري**، «كتاب فضائل المدينة»، الحديث١٨٧٥، ص٣٠٢؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الحج»، الحديث ١٣٨٨ (٤٩٧)، ص٥١٤. واللفظ لمالك.

المحور الثالث

في الأصول والفقه والفتوى

الفرع الأول

الأصول

حكمةُ التشريع الإسلامي وأثره في الأخلاق[1]

الإنسان -كما قال بعضُ الحكماء- «مجموع عادات».[2] فإذا تأملتَ أعمالَ البشر خيرها وشرَّها، فرديَّها واجتماعيَّها، وجدتَها تأوي إلى اعتياد الخير أو الشر في تفكير النفوس وأفعالها. وتجد تلك العاداتِ منبعثةً عن أمور ثلاثة: الفطرة، والفلتة المتكررة، والتلقين، فهي أنواعٌ ثلاثة لأسباب العادات النفسانية.

فالعاداتُ التي سببها الفطرة هي معظمُ عادات النفوس، وفيها الجمُّ الكثير من الكمالات النفسانية، ولولا أن النفوسَ البشرية فُطرت عليها لانخرم نظامُ العالم. ولَها أمثلةٌ كثيرة، كصدق الحديث، ووفاء الوعد، والشفقة على الضعيف، والنصيحة، وإعانة المحتاج، وحب العدل، وكراهة الظلم.

والعاداتُ التي سببها الفلتةُ المتكررة هي العاداتُ التي تنحرف لأجلها الفطرة، من خطور خواطرَ تخيِّل للمفكِّر فيها أنها تجلب له ملائمًا أو تدفع عنه منافِرًا، مثل الكذب لترويج جلب نفع أو دفع ضرر، ومثل القسوة على الضعيف لابتزاز ما يحتوي عليه من أشياء يشتهيها القاسي، ومثل الغش للإيقاع فيما يخال منه الغاشُّ تحصيلَ مطلوب له. فهذه ونحوُها تحريفاتٌ للفطرة، فإن هي كانت لقضاء

(١) **الهداية الإسلامية**، المجلد ١٢، الجزء ١، رجب ١٣٥٨/ أغسطس ١٩٣٩ (ص٢-٥).

(٢) هذا ما يذهب إليه كثيرٌ من علماء الاجتماع والإناسة (الأنثروبولوجيا)، بقطع النظر عن الاختلاف في التفاصيل الاصطلاحية والتفريعات المنهجية داخل هذين المجالين من العلوم المختصة بدراسة الاجتماع الإنساني.

لُبانات[١] وقتية، كانت فلتاتٍ عارضةً، ولم تكن عاداتٍ راسخة. وإذا عاودت صاحبَها باضطرار إلى تكرر أسبابها أو بتذوق حلاوة نوالِها، أصبحت عاداتٍ راسخةً في الفرد أو في الجماعة.

والعاداتُ التي سببُها التلقينُ هي الأفعالُ المتكررة الناشئةُ عن اقتداء بالغير وتقليد إياه، لاعتقاد كمالٍ فيه أو لإعجابٍ بأحواله، وهو المسمَّى بالتأسِّي. وإنما تظهر أمثلةُ النوعين الثاني والثالث في العادات السيئة، إذ هي التي يتوقَّف رسوخُها في النفوس على أحد هذين القسمين. أما العاداتُ الصالِحة فهي في غُنْيَةٍ عنهما؛ إذ هي في مستقر الفطرة، وإنما نجدها تحتاج إلى التكرير والتلقين لقصد رسوخها وتيسيرها على النفوس فقط.

وخواطرُ النفوس تجول بالخير والشر بحسب الفطرة، كما أنبأ عن ذلك قولُه تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۝٨﴾ [الشمس:٨].[٢] غير أن كثيرًا من الفضائل الحقة تحول دونه ودون النفوس غشاوةُ الشهوة النفسانية التي تنساق إلى الرذائل والمذام، متى وجدت فيها ملاءماتٍ ولذات، منها ما هي عاجلةٌ لا تلبث أن تعقب منافرات وآلامًا لِمرتكبِها، ومنها ما هي دائمةٌ أو طويلة لكنها أضدادُ الفضائل، فحصولُها حائلٌ دون تحصيل الفضائل. فمن أجل ذلك وُجد البشر محتاجًا إلى الإرشاد إلى العمل الصالح والاعتياد به، ولتجنبه العمل السيِّئ والاعتياد به. وقد سُمِّيَ العملُ الصالح بالمصلحة، وسُمِّيَ العمل السيِّئ بالمفسدة.

---

(١) لُبانات، جمع لُبانة، واللبانة الحاجة من غير فاقة، ولكن نَهمة. يقال: ما قضيت لُبانتي، أي نهمتي.

(٢) قال المصنف خلال تفسيره للآية المذكورة: «وتعدية الإلهام إلى الفجور والتقوى في هذه الآية مع أن الله أعلم الناس بما هو فجور وما هو تقوى بواسطة الرسل، باعتبار أنه لولا ما أَوْدَعَ الله في النفوس من إدراك المعلومات على اختلاف مراتبها لَمَا فهموا ما تدعوهم إليه الشرائع الإلهية، فلولا العقولُ لَمَا تيسر إفهامُ الإنسان الفجور والتقوى، والعقاب والثواب.» تفسير **التحرير والتنوير**، ج١٥، ص٣٧٠.

وقد جاءت الشرائعُ الحقة لهذا الغرض الأسمى، أنبأ عن ذلك ما حكاه الله تعالى عن بعض رسله: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا تَوْفِيقِىٓ إِلَّا بِٱللَّهِ ۚ﴾ [هود:٨٨]، فعلمنا أنه مأمور من الله بإرادته الإصلاح، كما قال صاحب موسى: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى ۚ﴾ [الكهف:٨٢]، وكما صرح بذلك قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾﴾ [البقرة:٢٠٥].

والشريعةُ الإسلامية هي أرقى الشرائع في احتراش[(١)] الفضيلة من مكامن خفائها، واجتثاث الرذائل من جراثيم أدوائها، وفي تيسير سبل الوصول إلى تلك الفضائل، والتحلِّي منها بأنفع الوسائل. لذلك كانت حكمةُ التشريع الإسلامي ومقصده هي جلب المصالح على أكمل وجه، ودرء المفاسد إلى أقصى حد، مع ما يعني ذلك من إخراج المكلف عن داعية هواه، بحيث «يكون عبدًا لله اختيارًا، كما هو عبدٌ لله اضطرارا.»[(٢)]

والمرادُ بالهوى في شائع إطلاقه في لسان الشرع الميلُ إلى الباطل؛ لأنه يُذكَر في مقابلة الهدى والدين والبرهان. ويتحقق الخروجُ عن داعية الهوى بالإرشاد إلى المصالح الحقة والمفاسد الثابتة، وكشف القناع عن وجوهها إذا التبست بما يغشاها من الغشاوات؛ فإن من المصالح جليًّا وخفيًّا، وكلاهما منه عاجل الجَنِيِّ ومنه آجله، إلى مختلف الإنِّي.[(٣)]

---

(١) الاحتراش: أخذ الصائد الضبّ من حجره بحيلة معروفة. - المصنف.

(٢) هذه الجملة الأخيرة هي من كلام النحرير أبي إسحاق الشاطبي في كتابه «عنوان التعريف». - المصنف. انظر **الموافقات**، ج١، ص٤٦٩.

(٣) كذا جاء رسم هذه اللفظة، ولم يتبين لي الوجه في قراءتها.
لعل الصواب: الإنِيّ، وفي تاج العروس مادة (أنى): والإنَى، كإلَى وعَلى: كل النهار، جمع آناء بالمد، وأُنِيٌّ وإنِيٌّ، كعُتِيّ بالضم والكسر. اهـ. قوله: إلى مختلف الإنِيّ، أي: إلى مختلف الأوقات.

ويتحقق حصولُ العبودية الاختيارية له تعالى بمقدار الامتثال لوصايا الشريعة الإلهية وتيسيره على النفوس، حتى تصيرَ كالغنية عن معاودة التذكير، وحتى يكون الانسياقُ إلى الطاعة ميسَّرًا عليها، وذلك باعتياد الامتثال وحب فعل الخير. وقد أومأ إلى ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ (٥) وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ (٦) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ (٧) وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ (٨) وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ (٩) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ (١٠)﴾ [الليل:٥-١٠]، فقوله: «أعطى واتقى وصدق بالحسنى»، كنايةٌ عن أعمال الإسلام، وقوله: «بخل واستغنى وكذب بالحسنى»، كنايةٌ عن أضدادها من خصال الجاهلية. ومرجِعُ ذلك التيسير إلى أن تصيرَ الحسنى والفضائل دأبًا وعادة.

إن عادة الأعمال النفسانية تُسَمَّى خُلُقًا، والخُلُق منه خلقٌ كريم ومنه خلق ذميم، وقد شاع في الاصطلاح تخصيصُ لفظ الخلق يالآداب النفسية الصالحة. وإذ قد تقرر بما قدمته أن خلاصةَ حكمة التشريع الإسلامي وغايته تيسيرُ الحسنى والفضائل حتى تصير دأبًا للمسلمين وعادة، استقام لنا أن أثرَ التشريع الإسلامي هو حصولُ مكارم الأخلاق. وقد تأيد هذا المعنى بما رواه مالك في الموطأ أن رسول الله ﷺ قال: «بعثت لأُتَمِّمَ حسن الأخلاق»؛[1] أي لتحصيل غاية مكارم الأخلاق بإكمال ما أهملته الفطرةُ السليمة، وما أغفلته الشرائعُ السابقة والآداب، تنبيهًا عليها وحثًّا على تحصيلها. ولكن ذلك كلَّه لا يخلو عن نقصٍ في الكمية بإضاعة بعض مكارم الأخلاق، وفي الكيفية بضعفٍ فيه أو تحريف، وفي وسائل ذلك كله من أساليب الدعوة وسدِّ الذريعة وقلة الاكتراث باللائمة، ونحو ذلك مما امتاز به التشريعُ الإسلامي.

(١) سبق تخريجه في مقال «التنبيه على أحاديث ضعيفة أو موضوعة رائجة على ألسنة الناس» في القسم الثاني من هذا المجموع.

وهناك دليلٌ آخر على ما أصَّلْناه، وهو قوله تعالى لرسوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿٤﴾﴾ [القلم:٤]. ولا شكَّ أن حالَ الرسول هو أكملُ ما تطلبه شريعتُه من أتباعه، وهو معنى كمال التشرُّع بالشريعة. ولذلك قالت عائشة لما سئلت عن خلق رسول الله: «كان خلقه القرآن»،[1] وهل القرآن إلا كتابُ الشريعة الإسلامية؟ فانتظم لنا من هذا القياس نتيجةٌ هي أن أثرَ التشريع الإسلامي هو مكارم الأخلاق، وأن تصير الأعمالُ التي يدعو الإسلام إليها خلقًا للمسلمين.

لو شئتُ أن أُفيضَ القولَ في بيان حكمة التشريع في فروع كثيرة من فروع الشريعة لأريتك أن الغاية منها التخلُّقُ بالمكارم في سائر الأحوال الفردية والاجتماعية؛ أي أن تصير الفضائلُ خلقًا للمسلمين. فثِق مني على الإجمال بأن سائرَ الأوامر والنواهي الشرعية ترمي إلى هذا الغرض، وأن جميعَ وصايا القرآن والسنة تحث على استخدام الإرادة في المداومة على العمل، وتصيير الامتثال ملكةً وسجية وعدم الإخلال بذلك، فلذلك كان كُلُّ إخلالٍ محتاجًا إلى الندم والتوبة.

وأوجَزُ برهانٍ على هذا وأقنعُه ما جاء في الكتاب والسنة مما يقتضي نفيَ الإيمان عن المرتبك في المعصية لأوامر الله، كقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿١﴾ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢﴾ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال:١-٣]، وكقوله تعالى: ﴿بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ﴾ [الحجرات:١١] الموهم أن الفسوقَ يزيل الإيمان ويرفعه، وقول الرسول ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»،[2] يريد أن ذلك لا يقع منه وهو في حال الإيمان؛ أي

---

(١) سبق تخريجه في القسم الأول، في مقال: «التقوى وحسن الخلق».

(٢) جزء من حديث عن أبي هريرة قال: قال النبي ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمرَ حين يشرب وهو مؤمن، ولا يسرِق حين يسرق وهو مؤمن، ولا ينتهب نهبةً، =

في حال رسوخ الإيمان منه وكونه خُلقًا وسجية، إذ الأخلاقُ تصير ملكاتٍ راسخة ذاتية، وما بالذات لا يتخلف.

وإذ قد علمنا علمَ اليقين بأن التشريع جاء على سواء لسائر أفراد الأمة، علمنا أن المقصد منه أن يصير أفرادُ الأمة مجبولين على مكارم الأخلاق. أنشأت دعوةُ الإسلام جماعةً صالحة حول الرسول ﷺ، وهي الجماعة الموصوفة بالسابقين الأولين، كانت أخلاقُهم أشبهَ شيء بأخلاق مرشدهم الأعظم. ثم أنشأت أهلَ مدينةٍ صالِحين بصلاح مَنْ هاجر إليهم، واغتباطهم بالالتحاق بفضائلهم، فاستوت أخلاقُهم. ثم صار مَنْ يزجّ في الجامعة الإسلامية ملتحِقًا في الخير بالذين لحق بهم، فتكونت يومئذ أمةٌ كاملة، مكارم الأخلاق سجاياها، والعمل الصالح دأبُها وهُجيراها.(١)

لقد أراد الله تعالى أن يكون الإسلامُ دعوةً عامة لسائر البشر في جميع الأقطار والأعصار، فلذلك أمر الله الجماعةَ الذين تلقوا هذا الدين أولَ مرة بأن يدعوا الناس إلى اتباعه، كما آذن به قوله تعالى خطابًا لهم: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة:١٤٣]. فالله يريد مِنْ كلِّ مسلمٍ أن ينجبلَ على مكارم الأخلاق الإسلامية، لتكون أحوالُه وأقوالُه وسائلَ إلى قبولِ دعوته لدى غير المسلمين، وقدوةً صالحة في أعين المدعوين. ألا ترى أن الله أمر المسلمين بحسن الخلق في المجادلة بمثل ما أمر به الرسول الأعظم، فقال في خطاب المسلمين: ﴿۞ وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت:٤٦]، وقال في

= يرفع الناس إليه فيها أبصارهم، حين ينتهبها، وهو مؤمن». **صحيح البخاري**، «كتاب المظالم»، الحديث٢٤٧٥، ص٤٠٠؛ «كتاب الأشربة»، الحديث٥٥٧٨، ص٩٩١؛ «كتاب الحدود»، الحديث٦٧٧٢، ص١١٦٨؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان»، الحديث١٠٠، ص٤٥؛ **سنن الترمذي**، «كتاب الإيمان»، الحديث٢٦٢٥، ص٦١٨؛ **سُنَنُ أبي دَاوُد**، «كتاب السنة»، الحديث٤٦٨٩، ص٧٣٨.

(١) راجع مزيدَ بسطٍ لهذه المعاني في مقال «المدينة الفاضلة» في القسم الثاني، الفرع الثاني من الكتاب.

خطاب رسوله: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النحل:١٢٥]؟ فلا جرم أن هذه ناحية أخرى لأثر التشريع الإسلامي في الأخلاق.

ثم نرتقي متقصِّين أثرَ التشريع الإسلامي في مكارم الأخلاق، فنجد له أثرًا جليلاً في إصلاح غير المسلمين؛ فإن الله تعالَى كما أراد أن يكون الإسلامُ دعوةً عامة لسائر البشر كما تقرر آنفًا، كذلك قد قضى أن يكون من بين المدعوين إلى الإسلام أممٌ تُعرِضُ عن الدعوة ولا يُحْظَوْن بالشرف به. فلا نحسب هؤلاء محرومين من آثار الإسلام في تحسين أخلاقهم؛ لأنهم حين يمازجون المسلمين ويشاهدون ما تحلَّوْا به من الهدى ومكارم الأخلاق والفضائل في معظم أحوالهم أو سائرها، تتجلى لهم صورةٌ من العظمة الحقة، وتنتشر بينهم سمعةُ المسلمين، فتتحدق عيونُ تلك الجماعة إلى الأخذ من آداب المسلمين بأنصباء تكون مُصْلِحةً لأحوالهم بقدر ما ينالُهم منها. فإن الفضائل مغبوطة، وللناس استدناءٌ إليها بدافع من أنفسهم لا يستطيعون معاكستَه، فيحصل بذلك فائدتان جليلتان:

أولاهما تأهيلُ الأمة الإسلامية لسيادة العالم والنفوذ على مُجاوريها من الأمم بالصفات التي هي قوام السيادة.

والثانية انبثاثُ ثلّة من الفضائل في الأمم التي تخالط المسلمين انبثاثًا يزيد وينقص بمقدار توغُّل خلق الإسلام في أولئك الأقوام.

وعلى هذه الصفة كان مثالُ السلف الصالح من المسلمين -أهل القرن الأول وما يليه- الذين صارت تعاليمُ الإسلام لهم خلقًا، فكان انبعاثُهم إلى الكمال ميسَّرًا عليهم وغيرَ شاق على ولاة أمورهم، فنالوا سيادةَ العالم، فحق وعد الله إياهم بقوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ كَمَا ٱسۡتَخۡلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمۡ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرۡتَضَىٰ لَهُمۡ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعۡدِ خَوۡفِهِمۡ أَمۡنٗاۚ﴾ [النور:٥٥].

المحكم والمتشابه(١)

قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عمران:٧]. الإحكام في الأصل المنع والدفع. قال جرير:

أَبَنِـي حَنِيفَـةَ أَحْكِمُـوا سُـفَهَاءَكُمْ إِنِّي أَخَـافُ عَلَـيْكُمْ أَنْ أَغْضَـبَا(٢)

ومادةُ حكم تفيد ذلك. ومنه حكم الحاكم؛ لأنه منع الظالم، وحَكَمة اللِّجام -بالتحريك- ما أحاط بحنك الفرس من لجامه. واستُعمل الإحكامُ في الإتقان والتوثيق؛ لأن ذلك يمنع تطرقَ ما يضاد المقصود، ولذا سميت الحكمةُ حكمةً حقيقة أو مجازًا مشهوراً. وأما المتشابه فأصلُه التماثل، وهو أن يكون شيء مشابهًا لآخر يشابهه هو؛لأن مشابهة كل منهما الآخر توجب قوة الشبه حتى تتعذر التفرقة، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيۡنَا وَإِنَّآ إِن شَآءَ ٱللَّهُ لَمُهۡتَدُونَ ٧٠﴾ [البقرة:٧٠].

---

(١) الهداية الإسلامية، المجلد ٢، الجزء ١٢، جمادى الأولى ١٣٤٩هـ (ص٦٢٧-٦٣٨). قدم محررُ المجلة لهذا المقال بقوله: «درسٌ من دروس التفسير التي يلقيها في جامع الزيتونة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ المحقق السيد محمد الطاهر ابن عاشور كبير أهل الشورى (المحكمة الشرعية المالكية) في تونس، وهو درسٌ بلغ من غزارة العلم والتحقيق غايتها.» وقد نشر بشيء من الاختصار في تفسير التحرير والتنوير، ج٣/ ٣، ص١٥٣-١٦١.

(٢) ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب، تحقيق نعمان محمد أمين طه (القاهرة: دار المعارف، ط٣، ١٩٨٦)، ج٢، ص٦٦٦.

ثم أُطلِقَ المحكَمُ في هذه الآية على وضوح الدلالة على سبيل الاستعارة؛ لأن في وضوح الدلالة منعًا لتطرق الاحتمالات الموجِبَةِ للتردد في المراد. وأُطلق المتشابِهُ فيها على خفاء الدلالة؛ لأن في تطرق الاحتمالات تعذرًا للتمييز، وهو من لوازم التشابه، فهو كناية.

وقد اختلف علماءُ الإسلام في تعيين المقصود من المحكم والمتشابه هنا على أقوال، ومرجعها إلى تعيين مقدار الوضوح والخفاء. فعن ابن عباس أن المحكَم ما لا تختلف فيه الشرائع، كتوحيد الله تعالى وتحريم الفواحش، وذلك ما تضمنته الآيات الثلاث من أواخر سورة الأنعام: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ إلى آخرها،(١) والآيات من سورة الإسراء: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ الآيات،(٢) وأن المتشابه هو المجملاتُ التي لم تُبَيَّنْ كحروف أوائل السور، وعلى هذا

(١) ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (١٥١) وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (١٥٢) وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (١٥٣)﴾ [الأنعام: ١٥١-١٥٣].

(٢) ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا (٢٣) وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا (٢٤) رَّبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِن تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَّابِينَ غَفُورًا (٢٥) وَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا (٢٦) إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا (٢٧) وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُل لَّهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا (٢٨) وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا (٢٩) إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا (٣٠) وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا (٣١) وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا (٣٢) وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا =

القول فبين المحكم والمتشابه واسطة.

وعن ابن مسعود وابن عباس أيضًا أن المُحْكم ما لَمْ يُنسخ، والمُتشابه منسوخ.(١) وهذا بعيدٌ أن يكون مرادًا لهما. وعن الأصم: المحكم ما اتضح دليلُه، والمتشابه ما يحتاج إلى التنوير، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِى نَزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءًۢ بِقَدَرٍ﴾ [الزخرف:١١]، فأولها محكم، وآخرها متشابه.(٢)

وللجمهور مذهبان: **أحدهما** المحكم ما اتضحت دلالتُه، والمتشابه ما استأثر الله بعلمه. ونُسب هذا القولُ لمالك رحمه الله في رواية أشهب من جامع العُتْبِيَّة،(٣)

= بِٱلْحَقِّۗ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا ﴿٣٣﴾ وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥۚ وَأَوْفُوا۟ بِٱلْعَهْدِۖ إِنَّ ٱلْعَهْدَ كَانَ مَسْـُٔولًا ﴿٣٤﴾ وَأَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا۟ بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٣٥﴾ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾ وَلَا تَمْشِ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَحًاۖ إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ ٱلْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ ٱلْجِبَالَ طُولًا ﴿٣٧﴾ كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴿٣٨﴾﴾ [الإسراء:٢٣-٣٨].

(١) الطبري: **جامع البيان**، ج٥، ص١٩٤.

(٢) ذكر الرازي عند عرض الأقوال في تفسير معنى المحكم والمتشابه: «والقول الثالث: قال الأصم: المحكم هو الذي يكون دليله واضحًا لائحًا، مثل ما أخبر الله تعالى به من إنشاء الخلق في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً﴾ [المؤمنون:١٤]، وقوله: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾ [الأنبياء:٣٠]، وقوله: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ [البقرة:٢٢]. والمتشابه ما يُحتاج في معرفته إلى التدبر والتأمل، نحو الحكم بأنه تعالى يبعثهم بعد أن صاروا ترابًا، ولو تأملوا لصار المتشابهُ عندهم محكمًا؛ لأن من قدر على الإنشاء أولاً قادر على الإعادة ثانياً». الرازي، الإمام فخرالدين: **التفسير الكبير** أو **مفاتيح الغيب** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١/ ١٩٩٠)، ج٤/ ٧، ص١٤٧.

(٣) قال ابن رشد: «وقالت طائفة: المتشابهات مما استأثر الله بعلمها، فلا يُعلم تأويلها، والكلام يتم عند قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾، ثم يحسن الوقف، ثم يبدأ القارئ: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾. وهذا قولُ مالك في رسم البيوع الأول من سماع أشهب.» ابن رشد: **البيان والتحصيل**، «كتاب الجامع الرابع»، ج١٧، ص٥١٢. هذا ولم يرد ذكر المحكم فيما نُسب لمالك من طريق أشهب، ولعل المصنف إنما استخلصه بمفهوم المخالفة من حده للمتشابه.

ونسبه الخفاجي إلى الحنفية،[١] وإليه مال الشاطبي.[٢] **وثانيهما** أن المحكمَ الواضحُ الدلالة والمتشابه خفيُّها، وإليه مال الفخر.[٣] فالنصُّ والظاهرُ هما المحكم لاتضاح

---

(١) الشهاب الخفاجي: **عناية القاضي وكفاية الراضي** المعروف بحاشية الشهاب على تفسير البيضاوي (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، ج٣، ص٥.

(٢) من الراجح أن المصنف يشير إلى كلام الشاطبي على تأويل المتشابه حيث يقول: «تسليط التأويل على التشابه فيه تفصيل، فلا يخلو أن يكون من المتشابه الحقيقي أو من الإضافي. فإن كان من الإضافي فلا بد منه إذا تعين الدليل؛ كما بين العام بالخاص، والمطلق بالمقيد، والضروري بالحاجي، وما أشبه ذلك؛ لأن مجموعهما هو المحكم، وقد مر بيانه. وأما إن كان من الحقيقي فغير لازم تأويله؛ إذ قد تبين في باب الإجمال والبيان أن المجمل لا يتعلق به تكليف إن كان موحدًا [لعلها: موجودًا]؛ لأنه إما أن يقع بيانه بالقرآن الصريح، أو بالحديث الصحيح، أو بالإجماع القاطع، أو لا. فإن وقع بيانه بأحد هذه فهو من قبيل الضرب الأول [الصحيح أن يقول: الثاني] من التشابه، وهو الإضافي، وإن لم يقع بشيء من ذلك فالكلام في مراد الله تعالى من غير هذه الوجوه تسوُّرٌ على ما لا يُعلم.» الشاطبي: **الموافقات**، ج٢، ٩٠-٩١.

(٣) يقول الرازي ملخصًا رأيه في المسألة: «وأما المحقق المنصف، فإنه يحمل الأمر في الآيات على أقسام ثلاثة: أحدها ما يتأكد ظاهرها بالدلائل العقلية، فذاك هو المحكمُ حقًّا. وثانيها الذي قامت الدلائلُ القاطعة على امتناع ظواهرها، فذاك هو الذي يحكم فيه بأن مراد الله غير ظاهره. وثالثها الذي لا يوجد مثل هذه الدلائل على طرَفَيْ ثبوته وانتفائه، فيكون من حقه التوقف فيه، ويكون ذلك متشابهًا، بمعنى أن الأمر اشتبه فيه ولم يتميز أحد الجانبين عن الآخر، إلا أن الظن الراجح حاصل في إحرائها على ظواهرها». **التفسير الكبير**، ج٤/ ٧، ص١٥٢، وانظر كذلك ما جاء في ص١٤٥-١٤٦. وقبل الرازي والشاطبي كان للطبري تقرير لطيف في فهم معنى المحكمات والمتشابهات والعلاقة بينهن حيث قال: «وأما المحكمات فإنهن اللواتي قد أُحْكمن بالبيان والتفصيل، وأُثبِتت حججُهنَّ وأدلتُهن على ما جعلن أدلة عليه من حلال وحرام، ووعد ووعيد، وثواب وعقاب، وأمر وزجر، وخبر ومثل، وعظة وعبر، وما أشبه ذلك. ثم وصف جل ثناؤه هؤلاء الآيات المحكمات بأنهن «هن أم الكتاب»، يعني بذلك أنهن أصلُ الكتاب الذي فيه اعتمادُ الدين والفرائض والحدود، وسائر ما بالخلق إليه الحاجة من أمر دينهم، وما كلفوا من الفرائض في عاجلهم وآجلهم. وإنما سماهن أمَّ الكتاب؛ لأنهن معظم الكتاب، وموضع مفزع أهله عند الحاجة إليه». ثم قال: «وأما قوله متشابهات فإن معناه متشابهات في التلاوة، مختلفات في المعنى»، ليخلص إلى القول: «فتأويل الكلام إذًا: إن الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء هو الذي نزل عليك يا محمد القرآن، منه آياتٌ محكمات بالبيان، هن أصل الكتاب الذي عليه عمادك وعماد أمتك في الدين، وعليه مفزعك ومفزعهم فيما افترضت عليك وعليهم من شرائع الإسلام، =

دلالتهما، وإن كان أحدهما -أي الظاهر- يتطرقه احتمال ضعيف. والمجمل والمؤوَّل هما من المتشابه لاشتراكهما في خفاء الدلالة، وإن كان أحدُهما -أي: المؤوَّل- دالاً على معنى مرجوحٍ يقابله معنى راجح، والمجمل دالاً على مرجوحٍ يقابله معنى مرجوحٌ آخر. ونُسبت هذه الطريقةُ إلى الشافعية.(١)

قال الشاطبي: «فالتشابه حقيقيٌّ وإضافي، فالحقيقيُّ ما لا سبيلَ إلى فهم معناه، وهو المرادُ من الآية، والإضافيُّ ما اشتبه معناه لاحتياجه إلى مراعاة دليل آخر، فإذا تقصَّى المجتهدُ أدلةَ الشريعة وجد فيها ما يبين معناه. والتشابه بالمعنى الحقيقي قليلٌ جدًّا في الشريعة، وبالمعنى الإضافي كثير.»(٢)

وقد دلت هذه الآيةُ على أن من القرآن محكمًا ومتشابهًا، ودلت آياتٌ أُخر على أن القرآن كلَّه محكم، قال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود:١]، وقال: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ ۝٢﴾ [لقمان:٢]، والمرادُ أنه أحكم وأُتقن في بلاغته وفصاحته. كما دلت آياتٌ على أن القرآن كلَّه متشابه، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا﴾ [الزمر:٢٣]، والمعنى أنه تشابه بين الحسن والبلاغة والحقيقة، وذلك معنى قوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ۝٨٢﴾ [النساء:٨٢]. فلا تعارضَ بين هذه الآيات، لاختلاف المراد بالإحكام والتشابه.

= وآياتٌ أخرُ هن متشابهاتٌ في التلاوة مختلفاتٌ في المعاني.» الطبري: **جامع البيان**، ج٥، ص١٨٨-١٨٩. وهذا في الحقيقة رأي أبي الحسن الأشعري الذي كان يقول «إن الكتاب على نوعين: محكم ومتشابه، ويُعلَم معنى المتشابه بالرد إلى المحكم. والمحكم هو الذي أُبِينَ معناه بظاهر لفظه حتى كان تأويله تنزيله. والمتشابه ما اشتبه لفظُه ومعناه واحتمل وجوهًا مختلفة، واشتركت فيها معان متباينة يترجح بعضُها على بعض بالنظر والاستدلال». ابن فورك: **مجرد مقالات الأشعري**، ص١٩٠-١٩١.

(١) الخفاجي: **عناية القاضي وكفاية الراضي**، ج٣، ص٥.

(٢) أورد المصنف كلام الشاطبي باختصار وتصرف شديد فراجعه في **الموافقات**، ج٢، ص٨٤-٨٦. وانظر كلامه على الإحكام والتشابه وكيفية تأويل المتشابه في ص٨٧-٩١.

وسببُ وقوع المتشابهات في القرآن هو كونُه دعوةً، وموعظة، وتعليمًا وتشريعًا باقيًا، ومعجزةً في آن واحد، وخُوطب به قومٌ لم يسبق لهم عهدٌ بالتعليم والشرائع. فكان جائيًا على أسلوب مناسب يجمع هذه الأمورَ الثلاثة بحسب حال المخاطَبين الذين لم يعتادوا الأساليبَ التدريسية والأمالي العلمية، وإنما كانت هجيراهم الخطابة والمقالة.

فأسلوبُ المواعظ والدعوة قريبٌ من أسلوب الخطابة. وهو لذلك لا يأتِي على أساليب الكتب المؤلفة للعلم، أو القوانين الموضوعة للتشريع، فأُودعت العلومُ المقصودة منه في تضاعيف الموعظة والدعوة، وكذلك أودع فيه التشريع. فلا تجد أحكامَ النوع من المعاملات كالبيع متصلاً بعضها ببعض، بل تُلفيه موزَّعًا على حسب ما اقتضته مقاماتُ الموعظة والدعوة، ليخف تلقيه على السامعين، ويعتادوا علمَ ما لم يألفوه في أسلوب قد ألفوه، فكانت متفرقةً يُضَمُّ بعضُها إلى بعض بالتدبر.

ثم إن إلقاء تلك الأحكام كان في زمن طويل يزيد على عشرين سنة، فأُلقيَ لهم من الأحكام بمقدار ما دعت إليه حاجتُهم وقَبِلَتْه مقدرتُهم. على أن بعضَ تشريعه أصولٌ لا تتغير، وبعضه فروعٌ تختلف باختلاف أحوالهم. فلذلك تجد بعضَها عامًّا أو مطلقًا أو مجملاً، وبعضَها خاصًّا أو مقيَّدًا أو مبيَّناً. فإذا كان بعضُ المجتهدين يرى تخصيصَ بعض عموماته بخصوص بعض الخصوصيات مثلاً، فلعلَّ بعضًا منهم لا يتمسك إلا بعمومه حينئذ، كالذي يرى الخاصَّ الوارد بعد العام نسخًا فيحتاج إلى التاريخ، أو لعل بعضًا يجيء فيرى أن عمومه هو المقصود الأصلي للتشريع وأن خصوصَه حكم خاص لزمان المخاطَبين، فيصبح الخاصُّ بيانًا لا تخصيصاً.

ثم إن العلومَ التي تعرَّض لها القرآن هي من العلوم العليا، أو هي علومٌ ما وراء المادة، وعلوم مراتب النفوس، وعلوم النظام العمراني، وعلوم الحكمة، وعلوم الحقوق. وفي ضيق اللغة الموضوعة عن الإيفاء بغايات مرادات هاته العلوم وقصور حالة استعداد أفهام عموم المخاطبين لها ما أوجبَ تشابهًا بين مدلولات الآيات الدالة عليها.

وإعجازُ القرآن منه إعجازٌ نظمي، ومنه إعجازٌ علمي، وهو ضربٌ عظيم من الإعجاز قدمنا بيانَه في مقدمة هذا التفسير.[١] فلما تعرض القرآن إلى بعض دلائل الأكوان وخصائصها فيما تعرض إليه، جاء به محكمًا بعبارة تَصْلُح لحكاية حالته على ما هو عليه في نفس الأمر. وربما كان إدراكُ كنه حالته في نفس الأمر مجهولاً لأقوام، فيعدون تلك الآي الدالة عليه من المتشابه، فإذا جاء قومٌ بعدهم فأدركوا المراد منها، علموا أن ما عدّه الذين قبلهم متشابهًا ما هو إلا محكم.

على أن من مقاصدَ القرآن أمرين آخرين: **أولهما** كونه شريعة دائمة، وذلك يقتضي فتحَ أبواب عباراته لمختلف استنباط المستنبطين حتى تؤخذ منه أحكام الأولين والآخرين. و**ثانيهما** تعويدُ حَمَلَةِ هذه الشريعة وعلماء الأمة بالتنقيب والبحث واستخراج المقاصد من عويصات الأدلة، حتى تكون طبقاتُ علماء الأمة صالحةً في كل زمان لمشاركة المشرِّع في مراده من التشريع. ولو صيغ لهم التشريعُ في أسلوب سهل التناول، لاعتادوا العكوفَ على ما بين أنظارهم في المطالعة الواحدة. من أجل هذا كانت صلوحيةُ عباراته لاختلاف منازع المجتهدين قائمةً مقامَ تجديد الكتب والتآليف في اختلاف أنظمة التعليم.[٢]

---

(١) انظر للمصنف المقدمة العاشرة من: **تفسير التحرير والتنوير**، ج١/ ١، ص١٠١-١٣٠.

(٢) من المناسب هنا أن نورد كلامًا جيدًا للقاضي عبدالجبار في مغزى اشتمال القرآن على آيات متشابهات، حيث يقول جوابًا عن السؤال: «كيف يجوز أن ينزل ما يشتبه والمراد البيان؟ وجوابنا أن ذلك ربما يكون أصلح وأقوى في المعرفة، وفي رغبة كل الناس في القرآن إذا طلبوا آية تدل على قولهم، ويكون أقرب إذا اشتبه إلى النظر بالعقل ومراجعة العلماء، وهذا يجوز أن يعرف المدرس أنه إذا ألقى المسألة إلى المتعلم من دون جواب يكون أصلح ليتكل على نفسه وغيره... وبين تعالى أن من في قلبه زيغ يتبع المتشابه كاتباع المشبهة والمجبرة ظاهر ما في القرآن فذمهم بذلك. والواجب اتباع الدليل، وليس في المتشابه آيةٌ إلا ويقترن بها ما يدل على المراد. والعقل يدل على ذلك، فالله تعالى جعل بعض القرآن متشابهًا ليؤدي إلى إثارة العلم وإلى أن لا يتكلوا على تقليد القرآن، ففيه مصلحة كبيرة.» قاضي القضاة عماد الدين أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد: **تنزيه القرآن عن المطاعن** (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٦)، ص٥٩-٦٠. وانظر تفصيلَه لهذا الكلام في: **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج١٦: **إعجاز القرآن**، تحقيق أمين الخولي (نشرة مصورة عن طبعة =

فإذا علمتَ هذا، علمت أصلَ السبب في وجود ما يُسمَّى بالمتشابه في القرآن. وبقي أن نذكر لك مراتبَ التشابه وتفاوتَ أسبابها، وأنها فيما انتهى إليه استقراؤنا الآن عشرُ مراتب:

أولاها: معانٍ قُصد إيداعُها في القرآن، وقصد إجمالها إما لعدم قابلية البشر لفهمها ولو في الجملة إن قلنا بوجود المجمل الذي استأثر الله بعلمه على ما سيأتي -ونحن لا نختاره- وإما لعدم قابليتهم لفهمها بالكنه فألقيت إليهم على وجه الجملة، أو لعدم قابلية بعضهم في عصر أو جهة لفهمها بالكنه، وهذا مثل أحوال القيامة وبعض شؤون الربوبية، كالتجلي في ظل الغمام والرؤية والكلام ونحو ذلك.

وثانيتها: معانٍ قُصد الإعلامُ بها وتعيَّنَ إيرادُها مجملًا مع إمكان حملها على معان معلومة لكن بتأويلات، كحروف أوائل السور، ونحو: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه:٥]، و ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ [البقرة:٢٩].(١)

ثالثتها: معان عالية ضاقت عن تمام كنهها اللغةُ الموضوعة لأقصى ما هو متعارَف الواضعين لا لغير المتقارب، فعُبِّر عن تلك المعاني بأقصى ما يقرِّب معانيها إلى الأفهام، وهذا مثل أكثر صفات الله، نحو «الرحمن»، «الرؤوف»، «المتكبر»، «نور السماوات والأرض».

رابعتها: معانٍ قَصُرت عنها الأفهامُ في بعض أحوال العصور، وأُودِعت في القرآن ليكون وجودُها معجزةً لأهل العلم في عصور قد يضعف فيها إدراك الإعجام النظمي نحو: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا﴾ [يس:٣٨]، ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ

= القاهرة، بدون اسم الناشر ولا تاريخ النشر ولا مكانه)، ص٣٧٣-٣٧٦. وانظر كذلك مقدمة كتابه: **متشابه القرآن**، تحقيق عدنان محمد زرزور (القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٩٦٩)، ص٥-٣٩.

(١) لعل لفعل استوى خصوصيةً في اللغة أدركها أهل اللسان يومئذ كان بها أجدرَ بالدلالة على معنى تمكن الخالق من مخلوقه، ولذلك اختير في الآيتين دون فعل غلب أو تمكن أو نحوهما. - المصنف.

لَوَاقِحَ ﴾ [الحجر:٢٢]، ﴿ يُكَوِّرُ ٱلَّيْلَ عَلَى ٱلنَّهَارِ ﴾ [الزمر:٥]، ﴿ وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ ﴾ [النمل:٨٨]، ﴿ تَنۢبُتُ بِٱلدُّهْنِ ﴾ [المؤمنون:٢٠]، ﴿ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ ﴾ [النور:٣٥]، ﴿ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ ﴾ [هود:٧]، ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ ﴾ [فصلت:١١]، وذكر سد يأجوج ومأجوج.

خامستها: مجازاتٌ وكناياتٌ مستعمَلةٌ في لغة العرب، إلا أن ظاهرها أوهم معانِيَ لا يليق الحملُ عليها، وتوقف فريقٌ في محملها تنزيهًا نحو: ﴿ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾ [الطور:٤٨]، ﴿ وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيدٍ ﴾ [الذاريات:٤٧]، ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ﴾ [الرحمن:٢٧].(١) ونحو المشاكلة في: ﴿ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ ﴾ [النساء:١٤٨].

وسادستها: ألفاظٌ من لغات العرب لم تُعرف لدى الذين نزل القرآن بينهم من قريش والأنصار، مثل: ﴿ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴿٣١﴾ ﴾ [عبس:٣١]، ومثل: ﴿ أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ ﴾ [النحل:٤٧]،(٢) ﴿ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيمٌ ﴿١١٤﴾ ﴾ [التوبة:١١٤]، ﴿ وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غِسْلِينٍ ﴿٣٦﴾ ﴾

---

(١) إذ تطلق العين على الحفظ والعناية، قال النابغة: «عهدتك ترعاني بعين بصيرة». وتُطلق اليدُ على القدرة والقوة، قال تعالى: ﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الأَيْدِ﴾. ويُطلق الوجهُ على الذات، تقول: فعلته لوجه زيد. - المصنف.

(٢) روي أن عمر بن الخطاب قرأ على المنبر: ﴿ أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ ﴾ [النحل:٤٧]، فقال: ما تقولون في تخوف؟ فقام شيخ من هذيل: هذه لغتنا، التخوف التنقص. فقال عمر هل تعرف العرب ذلك في أشعارها؟ قال نعم قال أبو كبير يصف ناقته:

تَخَوَّفَ الرحْلُ منها تامِكًا قَرِدًا ... كما تَخَوَّفَ عُودَ النَّبْعَةِ السَّفَنُ

- المصنف. روى سعيد بن المسيب قال: «بينما عمر بن الخطاب ﷺ على المنبر قال: يا أيها الناس، ما تقولون في قول الله عز وجل: ﴿ أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ ﴾؟ فسكت الناس. فقال شيخ من بني هذيل: هي لغتنا يا أمير المؤمنين، التخوف: التنقص. فخرج رجل فقال: يا فلان ما فعل دينُك؟ قال: تخوفته، أي تنقصته؛ فرجع فأخبر عمر، فقال عمر: أتعرف العرب ذلك في أشعارهم؟ قال: نعم، قال شاعرنا أبو كبير الهذلي يصف ناقة تنقَّص السيرُ سنامَها بعد تمكنه واكتنازه:

تَخَوَّفَ الرحْلُ منها تامِكًا قَرِدًا ... كما تَخَوَّفَ عُودَ النَّبْعَةِ السَّفَنُ =

[الحاقة:٣٦].[1] وقريبٌ من هذا [قوله تعالى]: ﴿وَءَاتَتْ كُلَّ وَٰحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا﴾ [يوسف:٣١]، قال أبو هريرة: «ما نقول غير المدية حتى نزل قوله تعالى: ﴿وَءَاتَتْ كُلَّ وَٰحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا﴾.»[2]

سابعتها: مصطلحاتٌ شرعية لم يكن للعرب علمٌ بخصوصها، فما اشتهر منها بين المسلمين معناه صار حقيقةً عرفية، كالتيمم والزكاة، وما لم يشتهر بقِيَ فيه إجمالٌ كالربا، قال عمر: «نزلت آيات الربا في آخر ما نزل، فَتُوُفِّيَ رسولُ الله ﷺ ولم يبينها.»[3]

= فقال عمر: يا أيها الناس، عليكم بديوانِكم شعرِ الجاهلية، فإن فيه تفسيرَ كتابكم ومعانيَ كلامكم.» القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن**، ج١٢، ص٣٣٢. وتمك السنام: طال وارتفع، والسَّفَن والمسفن: ما يُنجر به الخشب.

(١) عن ابن عباس: «لا أدري ما الأوّاه، وما الغسلين». - المصنف.

(٢) أخرج البخاري عن أبي هريرة ﷺ أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «مثلي ومثلُ الناس، كمثل رجل استوقد نارًا، فجعل الفراشُ وهذه الدواب تقع في النار. وقال: كانت امرأتان معهما ابناهما، جاء الذئب فذهب بابن إحداهما، فقالت صاحبتها: إنما ذهب بابنِكِ، وقالت الأخرى: إنما ذهب بابنِكِ، فتحاكمتا إلى داود، فقضى به للكبرى، فخرجتا على سليمان بن داود فأخبرتاه، فقال: ائتوني بالسكين أشقه بينهما، فقالت الصغرى: لا، تفعل يرحمك الله، هو ابنها، فقضى به للصغرى». قال أبو هريرة: «والله إن سمعت بالسكين إلا يومئذ، وما كنا نقول إلا المدية.» **صحيح البخاري** (الرياض: بيت الأفكار الدولية، بدون تاريخ)، «كتاب أحاديث الأنبياء»، الحديث٣٤٢٧، ص٥٧٦-٥٧٧؛ «كتاب الفرائض»، الحديث٦٧٦٩، ص١١٦٧؛ **صحيح مسلم** ، «كتاب الأقضية»، الحديث١٧٢٠، ص٦٨٢.

(٣) ونص كلام عمر: «إِنَّ آخِرَ مَا نَزَلَتْ آيَةُ الرِّبَا، وَإِنَّ رَسُولَ الله ﷺ قُبِضَ وَلَمْ يُفَسِّرْهَا لَنَا. فَدَعُوا الرِّبَا وَالرِّيبَةَ». **سنن ابن ماجه**، «كتاب التجارات»، الحديث٢٢٧٦، ص٣٢٥؛ **كنز العمال**، «باب في الربا وأحكامه»، الحديث١٠٠٨٢، ج٤، ص١٨٦. وأخرج البخاري ومسلم عن ابن عمر، قال: «خطب عمر على منبر رسول الله ﷺ فقال: إنه قد نزل تحريم الخمر، وهي من خمسة أشياء: العنب والتمر والحنطة والشعير والعسل، والخمر ما خامر العقل. وثلاثٌ وددتُ أن رسول الله ﷺ يفارقنا حتى يعهد إلينا عهدًا: الجد، والكلالة، وأبواب من أبواب الربا». **صحيح البخاري**، «كتاب الأشربة»، الحديث٥٥٨٨، ص٩٩٢؛ **صحيح مسلم**، «كتاب التفسير»، الحديث٣٠٣٢، ص١١٥٦. واللفظ للبخاري. وقد عرض ابن رشد الجد (في باب ما جاء في تحريم الربا من كتاب الصرف) لقول عمر ووجهه بكلام يحسن جلبه هنا، قال: «ولم يرد عمر بن الخطاب ﷺ بقوله: =

ثامنتها: أساليبُ عربية جهلها أقوامٌ فظنوا الكلامَ بها متشابِهًا، وهذا مثل زيادة الكاف في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى:١١]، ومثل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ﴿٧١﴾﴾ [البقرة:٧١]، ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴿٤٦﴾﴾ [فصلت:٤٦].

= إن رسول الله تُوُفِّيَ قبل أن يفسرها، أنه ﷺ لم يفسر آية الربا ولا بين المرادَ بها، وإنما أراد - والله أعلم - أنه لم يعم جميعَ وجوه الربا بالنص عليها، للعلم الحاصل أنه ﷺ قد نص على كثير منها.» ثم قال بعد أن ساق عدة أمثلة على صور الربا التي بينها الرسول ﷺ: «فأخبر [عمر] ﷺ أن من وجوه الربا ما هو بيِّنٌ لنص النبي ﷺ عليه، وباطنٌ خفيٌّ لعدم النص فيه، وتمنى أن تكونَ جميعُ وجوه الربا ظاهرةً يعلمها بنص النبي ﷺ عليها، ولا يفتقر إلى طلب الأدلة في شيء منها. والله عز وجل لَمَّا أراد أن يمتحن عباده ويبتليهم فرق بين طرق العلم، فجعل منه ظاهرًا جليًّا وباطنًا خفيًّا، ليُعلم الباطن الخفي بالاجتهاد والنظر من الظاهر الخفي، فيرفع بذلك الذين آمنوا والذين أوتوا العلم درجات.» ابن رشد: **المقدمات الممهدات**، «كتاب الصرف»، ج٢، ص١٢-١٣. كما عرض الإمام المازري للمسألة ذاتها ووجه قولَ عمر على النحو الآتي فقال: «هذا، والشرع لَم يستوف النص على كل النوازل، بل ذكر شيئًا ووكل للعلماء إلى الاستنباط منه (كذا في الأصل، والصواب حذف حرف «إلى» فلا حاجة إليه)، كما فعل في النص على تحريم التفاضل في النسيئة. وفي (كذا) الممكن أن يورد لفظًا مستوعبًا لجميع الربويات حتى لا يُتصور فيها اختلاف بين العلماء، ولكنه لم يفعل توسعة على الأمة بالاجتهاد في المسكوت عنه، وليرفع الله درجة الذين أوتوا العلم بالاستنباط من كلامه في الأمور الدالة على مراداته وأحكامه، فقد يجري التخصيص بالصفة هذا المجرى، ويقصد فيه المعنى.» المازري، أبو عبدالله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي: **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، تحقيق عمار الطالبي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠١)، ص٣٤٥. كما علق المصنف على كلام عمر بن الخطاب موجهًا إياه بما يلي: «والوجه عندي أن ليس مراد عمر أنَّ لفظ الربا مجمل؛ لأنه قابله بالبيان وبالتفسير. بل أراد أن تحقيق حكمه في صور البيوع الكثيرة خفي لم يعمه النبي ﷺ بالتنصيص؛ لأن المتقدمين لا يتوخون في عباراتهم ما يساوي المعاني الاصطلاحية، فهؤلاء الحنفية سموا المخصصات بيان تغيير. وذكر ابن العربي في العواصم أن أهل الحديث يتوسعون في معنى البيان. وفي تفسير الفخر عن الشافعي أن قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَوٰا۟﴾ [البقرة:٢٧٥] من المجملات التي يجوز التمسك بها، أي بعموميها: عموم البيع وعموم الربا؛ لأنه إن كان المراد جنس البيع وجنس الزيادة لزم بيان أي بيع وأي زيادة، وإن كان المراد كل بيع وكل زيادة فما من بيع إلا وفيه زيادة، فأول الآية أباح جميع البيوع وآخرها حرم الجميع، فوجب الرجوع إلى بيان الرسول ﷺ.» تفسير **التحرير والتنوير**، ج٣/ ٣، ص٨٧.

وتاسعتُها: آياتٌ جاءت على عاداتِ العرب ففهمها المخاطَبون، وجاء مَنْ بعدهم فلم يفهموها فظنوها من المتشابه، مثل قوله: ﴿فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة:١٥٨]. في الموطأ قال ابن الزبير: «قلت لعائشة أم المؤمنين وأنا يومئذ حديثُ السن: أرأيتِ قولَ الله تبارك وتعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة:١٥٨]، فما على الرجل شيءٌ أن لا يطوف بينهما، فقالت: كلاَّ، لو كان كما تقول لكانت: فلا جناحَ عليه أن لا يطوف بهما، إنما أنزلت هذه الآية في الأنصار كانوا يُهلون لمناة... إلخ.»[١] ومنه: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة:١٨٧]، ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ إِذَا مَا ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ثُمَّ ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ ثُمَّ ٱتَّقَوا۟﴾ [المائدة:٩٣]، فإن المرادَ فيما شربوا من الخمر قبل تحريمها.

عاشرتها: أفهامٌ ضعيفة تظن كثيرًا في المتشابه وما هو منه، وذلك أفهامُ الباطنية وأفهام الظاهرية، كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم:٤٢].[٢]

وليس من المتشابه ما صُرِّح فيه بأنَّا لا نصل إلى علمه كقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء:٨٥]، ولا ما ذكر منه حصولُه على إجماله دون توصيف يفضي إلى التشابه كقوله: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ يُقْسِمُ ٱلْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا۟ غَيْرَ سَاعَةٍ﴾ [الروم:٥٥]، ولا ما صُرح بجهل زمنه كقوله: ﴿لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً﴾ [الأعراف:١٨٧].

---

(١) **الموطأ برواياته الثمانية**، «كتاب الحج»، الحديث٩٠١، ج٢، ص٥٠٧-٥٠٨؛ **صحيح البخاري**، «كتاب الحج»، الحديث١٦٤٣، ص٢٦٦؛ «كتاب التفسير»، الحديث٤٤٩٥، ص٧٦٤.

(٢) جاء عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم:٤٢] أنه قال: «يُكشف عن أمر عظيم، ألا تسمع العربَ تقول: وقامت الحرب بنا على ساق.» الطبري: **جامع البيان**، ج٢٣، ص١٨٧.

وقد علمتم من هذا أن ملاك التشابه هو عدم التواطؤ بين المعاني واللغة، إما لضيقها عن المعاني، وإما لضيق الأفهام عن استعمال اللغة في المعنى، وإما لتناسي بعض اللغة. فالإحكام والتشابه صفتان للألفاظ باعتبار فهم المعاني.

ثم قوله تعالى: ﴿هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [آل عمران:٧] أريد بالأم هنا الأصلُ الذي إليه مرجع المقصود من الكتاب، كما قالوا أم الرأس. قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِىٓ أُمِّهَا رَسُولًا﴾ [القصص:٥٩]؛ وذلك أن المحكم بمعنى المتضح هو الأصلُ الذي يؤول إليه المتشابه. ويحتمل أن يكون لفظ «أم» هنا استعارةً للكثير والمعظم، إذا فُسِّر المحكَمُ بما دل على معناه، والمتشابه بما استأثر الله بعلمه، ذلك أن المتشابه بهذا التفسير قليل جدًّا في القرآن.

وقوله: ﴿فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ﴾ [آل عمران:٧]، الاتباع هنا مجازٌ عن البحث والتنقيب، أي يبحثون عن المتشابه ويحصونه. وقد ذكر الله علةَ هذا الاتباع، وهو طلب الفتنة وطلب أن يؤولوه، وقد عُلم أن المرادَ تأويلُه بما يوافق أهواءهم من إلقاء الشك والفتنة. ولـمَّا وصف الله أصحابَ هذا المقصد بالزيغ، علمنا أن ذمَّهم بذلك لهذا القصد. ولا شكَّ أن كلَّ اشتغال بالمتشابه، إذا كان مفضيًا إلى هذا المقصد، يناله شيءٌ من هذا الذم على تفاوت في مقداره.

فالذين اتبعوا المتشابه ابتغاءَ الفتنة وابتغاء تأويله المنافقون والزنادقة والمشركون، مثل العاصي بن وائل السهمي[1] حين جاءه رجل من المسلمين يتقاضاه دينًا، فقال له: «إن محمدًا يقول لكم إننا سنُحْيا ونُبعث، فسيكون لي مال وولد بعد البعث، فأقضيك دينك يومئذ»، فنزل قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ ٱلَّذِى كَفَرَ بِـَٔايَٰتِنَا وَقَالَ لَأُوتَيَنَّ

(١) هو العاص بن وائل السهمي، القرشي، والد عمرو بن العاص. كان شديدَ العداوة لرسول الله ﷺ، وقد نزلت فيه الآيات ٦٤-٨٠ من سورة مريم، كما أشار إليه المصنف.

مَالًا وَوَلَدًا ﴿٧٧﴾ ﴾ [مريم:٧٧].(١)

وكذلك فتنةُ القرامطة، قال محمد بن علي بن رِزام الكوفي: كنت بمكة حين كان الجنَّابي زعيم القرامطة(٢) بمكة، وهم يقتلون الحُجَّاج ويقولون: أليس قد قال لكم محمد: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ [آل عمران:٩٧]، فأيُّ أمنٍ هذا؟ قال: فقلتُ له: هذا خرج في صورة الخبر، والمراد أي مَنْ دخله فأمّنوه، كقوله: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ ﴾ [البقرة:٢٢٨].

والذين شابهوهم في ذلك كلُّ قوم يجعلون البحثَ في المتشابه ديدنَهم، ويفضون بذلك إلى خلافاتٍ وتعصبات، وكلُّ من يؤوِّل المتشابهَ على هواه بغير دليل على تأويله. وقد فُهِم أن المراد التأويل بحسب الهوى أو التأويل الملقي في الفتنة بقرينة قول تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، كما فهم من قوله: «يتبعون» أنهم يهيمون ذلك ويستهترون به. وهذا ملاكُ التفرقة بين حال مَنْ يتبع المتشابهَ للإيقاع في الشك والإلحاد، وبين حال من يفسر المتشابه ويؤوله إذا دعاه داع إلى ذلك. وفي البخاري عن سعيد بن جبير أن رجلاً قال لابن عباس:

«إنني أجد في القرآن أشياء تختلف علي، قال: ما هو؟ قال: ﴿فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ ﴿١٠١﴾ ﴾ [المؤمنون:١٠١] وقال: ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَآءَلُونَ ﴿٢٧﴾ ﴾ [الصافات:٢٧، الطور:٢٥]، وقال: ﴿وَلَا يَكْتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثًا ﴿٤٢﴾ ﴾ [النساء:٤٢]، وقال: ﴿قَالُواْ وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴿٢٣﴾ ﴾ [الأنعام:٢٣]؛ فقد كتموا في هذه الآية، وقال: ﴿أَمِ ٱلسَّمَآءُ بَنَىٰهَا ﴿٢٧﴾ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا ﴿٢٨﴾ وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَىٰهَا ﴿٢٩﴾ وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ﴿٣٠﴾ ﴾ [النازعات:٢٧-

---

(١) صحيح البخاري، «كتاب البيوع»، الحديث٢٠٩١، ص٣٣٥-٣٣٦؛ «كتاب الخصومات»، الحديث٢٤٢٥، ص٣٩٠؛ «كتاب التفسير»، الأحاديث٤٧٣١-٤٧٣٥، ص٨٢٣-٨٢٤؛ سنن الترمذي، «كتاب التفسير»، الحديث٣١٦٣، ص٧٣٠.

(٢) الجنابي هو الحسين بن بهرام الجنابي كبير القرامطة، قتل سنة ٣٠١. - المصنف.

٣٠]، فذكر خلقَ السماء قبل خلق الأرض، ثم قال: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ﴿١٠﴾ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾﴾ [فصلت:٩-١١]، فذكر في هذه خلق الأرض قبل السماء. وقال تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٩٦﴾﴾ [النساء:٩٦] ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿٥٦﴾﴾ [النساء:٥٦]، ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾﴾ [النساء:٥٨]، فكأنه كان ثم مضى. فقال [ابن عباس]: ﴿فَلَا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ ﴿١٠١﴾﴾ [المؤمنون:١٠١] في النفخة الأولى، ثم يُنفخ في الصور ﴿فَصَعِقَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَن شَاءَ اللَّهُ﴾ [الزمر:٦٨]، ﴿فَلَا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ ﴿١٠١﴾﴾ عند ذلك ولا يتساءلون، ثم في النفخة الآخرة ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [الصافات:٢٧، الطور:٢٥]. وأما قوله: ﴿وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنعام:٢٣]، فإن الله يغفر لأهل الإخلاص ذنوبهم، وقال المشركون: تعالوا نقول: لم نكن مشركين، فخُتِمَ على أفواههم، فتنطق أيديهم، فعند ذلك عُرف أن الله لا يُكتَمُ حديثا»، إلى آخر الحديث.(١)

وقوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ﴾، جملةُ حال، أي وهم لا قِبَلَ لهم بتأويله؛ إذ ليس تأويلُه لأمثالهم، كما قيل: «ليس بعشك فادرجي».(٢) ومن هنا أمسك السلفُ عن تأويل المتشابهات غير الراجعة إلى التشريع، فقال أبو بكر ﵁:

---

(١) صحيح البخاري، «كتاب التفسير - سورة حم السجدة»، ص٨٤٩.

(٢) «ليس بعُشِّك فادرُجِي»، ويروى «ليس أوانَ عشك فادرُجِي»، مثلٌ يقال فيمن يتعرض لِمَا ليس مِنْ شأنه أو هو غيرُ مؤهَّل له، كما يُقال في المُطْمَئِنّ في غير وقْتِه فيُؤمَرُ بالجِدِّ والحركة. وقد جاء هذا المثل في قول الشاعر:

لَيْسَ هَذَا عُشَّكِ فَادْرُجِي ... وَانْقُرِي حَيْثُ مَا شِئْتِ أَنْ تَنْقُرِي

«أيُّ أرضٍ تُقلُّني، وأيُّ سماء تُظِلني، إن قلت في كتاب الله بما لا أعلم.»[١] وجاء في زمن عمر ﷺ رجلٌ إلى المدينة من البصرة يقال له صَبيغ بن شريك أو ابن عسل التميمي،[٢] فجعل يسأل الناسَ عن متشابه القرآن وعن أشياء، فأحضره عمر وضربه ضربًا موجِعًا، وكرر ذلك أيامًا فقال: «حسبُك يا أمير المؤمنين، فقد ذهبَ ما كنتُ أجد في رأسي»، ثم أرجعه إلى البصرة، وكتب إلى أبي موسى الأشعري أن يمنع الناس من مخالطته.[٣]

ومن السلف مَنْ تأوّل عند عروضَ الشبهة لبعض الناس، كما فعل ابن عباس فيما ذكرناه آنفًا، قال ابن العربي في العواصم: «من الكائدين للإسلام الباطنية والظاهرية.»[٤]

قلت: أما الباطنية فقد جعلوا معظمَ القرآن متشابِهًا، وتأولوه بحسب أهوائهم. وأما الظاهرية فقد أكثروا في متشابهه، واعتقدوا سببَ التشابه واقعاً. فالأولون دخلوا في قوله: ﴿وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ ، والآخرون خرجوا من قوله من قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾، أو ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، فخالفوا السلفَ والخلف. قال ابن العربي في العواصم: «وأصلُ الظاهرية الخوارجُ الذين

---

(١) ابن كثير: **عمدة التفسير**، ج١، ص٤٥.

(٢) بصاد مهملة وغين معجمة بصيغة الصفة المشبهة، ويحرفه كثير فيقولون ضبيع بضاد معجمة وعين مهملة وبصيغة التصغير. - المصنف.

(٣) القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن**، ج٥، ص٢٣-٢٤.

(٤) أورد المصنف كلام ابن العربي مختصرًا وبتصرف، ولعله من المفيد المجيء به كاملاً، قال: «وقد بينا في غير موضع أن الكائدين للإسلام كثير، والمقصرون فيه كثير، وأولياؤه المشتغلون به قليل. فممن كاده الباطنية، وقد بينا جملة أحوالهم. وممن كاده الظاهرية، وهم طائفتان: إحداهما المتبعون للظاهر في العقائد والأصول. الثانية المتبعون للظاهر في الأصول. وكلا الطائفتين في الأصل خبيثة، وما تفرع عنهما خبيث مثلهما... وهذه الطائفة الآخذة بالظاهر في العقائد، هي في طرف التشبيه كالأولى في التعطيل.» ابن العربي: **العواصم من القواصم**، ص٢٠٨.

قالوا: لا حكمَ إلا لله»،[١] يعني أنهم أخذوا بظاهر قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام:٥٧؛ يوسف:٤٠ و٦٧]، ولم يتأولوه بما هو المرادُ من الحكم هنا.

والمرادُ بالراسخين في العلم الذين تمكنوا في علم الكتاب ومعرفة محامله، وقام عندهم من الأدلة ما أرشدهم إلى مراد الله تعالى، بحيث لا تروج عليهم الشبه. وأصلُ الرسوخ في كلام العرب الثبات والتمكُّن، فهم يُحسنون مواقعَ التأويل ويعلمونه. ولذا فقوله: «والراسخون» معطوفٌ على اسم الجلالة، وفي هذا العطف تشريفٌ عظيم، كقوله: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُولُوا۟ ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران:١٨]. وإلى هذا التفسير مال ابنُ عباس ومجاهد والربيع بن سليمان والقاسم بن عمر، والشافعية، وابن فورك، والشيخ أحمد القرطبي وابن عطية من المالكية. وعلى هذا فليس في القرآن آيةٌ استأثر الله بعلمها. وحكى إمامُ الحرمين عن ابن عباس أنه قال في هاته الآية: «أنا مِمَّنْ يعلم تأويلَه.»[٢]

---

(١) لم أجد هذه العبارة المنسوبة لابن العربي في كتاب «العواصم من القواصم» في نشرتيه الناقصة (لمحب الدين الخطيب) والكاملة (لعمار طالبي).

(٢) انظر حكاية الأقوال في معنى الآية وخاصة ما ذهب إليه ابن عباس ومجاهد والربيع وابن فورك وغيرهم من القول بعطف عبارة «والراسخون» على اسم الجلالة في: القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن**، ج٥، ص٢٦-٢٩. وأحمد القرطبي هو أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي (٥٧٨-٦٥٦هـ) صاحب كتاب الشرح على صحيح مسلم المسمى «المفهم لم أشكل من تلخيص كتاب مسلم». وعلى عكس ما ذكر المصنف متابعة - فيما يبدو - لما حكاه صاحب الجامع لأحكام القرآن، فإن أحمد القرطبي قد مال إلى رأي من قال بالوقف والاستئناف في الآية دون العطف، حيث قال: «وقيل: والراسخون معطوف على الله تعالى، حُكي عن علي وابن عباس، والأول (يعني كون قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ «جملة ابتدائية مستأنفة») أليق وأسلم.» القرطبي: **المفهم**، ج٦، ص٦٩٦-٦٩٧. وقبل القرطبيين (مفسر القرآن وشارح الحديث) قال ابن عطية: «واختلف العلماء في قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ فرأت فرقة أن رفع ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾ هو بالعطف على اسم الله عز وجل، وأنهم داخلون في علم المتشابه في كتاب الله، وأنهم مع علمهم به ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ الآية. قال بهذا القول ابن عباس، وقال: أنا ممن يعلم تأويله. وقال مجاهد: والراسخون في العلم يعلمون تأويله ويقولون آمنا به. وقاله الربيع ومحمد بن جعفر بن الزبير.» =

وقيل: الوقف على قوله ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾، وإن جملة ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ مستأنفة. وهذا مرويٌّ عن جمهور السلف، وهو قولُ ابن عمر وعائشة وابن مسعود وأبي، ورواه أشهب عن مالك في جامع العُتْبِيَّة.(١) وقاله عروةُ بن الزبير والكسائي والأخفش والفراء والحنفية، وإليه مال الإمام فخرالدين.(٢)

ويؤيد الأولَ الوصفُ بـ «الراسخون في العلم»؛ فإنه دليل بَيِّن على أن الحكمَ الذي أُثبِتَ لهذا الفريق هو حكمٌ من معنى العلم والفهم في المعضلات، وذلك هو تأويلُ المتشابه. على أن أصلَ العطف هو عطف المفردات دون عطف الجمل، فيكون الراسخون معطوفًا على اسم الجلالة. ولو كان الراسخون مبتدأ وجملة «يقولون آمنا به» خبرًا، لكان حاصلُ هذا الخبر مما يستوي فيه سائرُ المسلمين الذين لا زيغَ في قلوبهم، فلا يكون لتخصيص الراسخين فائدة.

قال ابن عطية: «فتسميتُهم راسخين تقتضي أنهم يعلمون أكثر من المحكم الذي يستوي في علمه جميعُ مَنْ يفهم كلامَ العرب. وفي أي شيء هو رسوخهم إذا لم يعلموا إلا ما يعلمه الجميع؟ وما الرسوخ إلا المعرفة بتصاريف الكلام، وموارد الأحكام، ومواقع المواعظ، وذلك كله بقريحة معدة.»(٣) وفي قوله ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ۝٧﴾، إشعارٌ بأن الراسخين يعلمون تأويلَ المتشابه.(٤)

= ثم قال: «ورجح ابن فورك أن الراسخين يعلمون التأويل، وأطنب في ذلك.» ابن عطية الأندلسي: **المحرر الوجيز**، ج١، ص٤٠٢-٤٠٤. هذا ولم أعثر على الموضع الذي ذكر فيه الجويني كلامَ ابن عباس.

(١) ابن رشد: **البيان والتحصيل**، «كتاب الجامع الرابع»، ج١٧، ص٥١٢.

(٢) قال الرازي بعد أن ذكر القائلين بهذا الرأي: «وهو المختار عندنا.» **التفسير الكبير**، ج٤/٧، ص١٥٣.

(٣) ابن عطية: **المحرر الوجيز**، ج١، ص٤٠٣.

(٤) يقول الباقلاني فيما يبدو أن المصنف قد اعتمده: «والذي نختاره ونذهب إليه في تأويل قوله: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ أنه ما اشتبه ظاهره، واحتمل تأويلات كثيرة مختلفة، واحتيج في معرفة المراد به إلى =

واحتج أصحابُ الرأي الثاني -وهو رأيُ الوقف على اسم الجلالة- بأن الظاهر أن تكون جملة «والراسخون» مستأنَفَةً لتكون معادلاً لجملة: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾، والتقدير «وأما الراسخون في العلم». أجاب التفتازاني بأن المعادل لا يلزم أن يكون مذكورًا بأن يحذف لدلالة الكلام عليه.[١] واحتجوا أيضًا بقوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾. قال الفخر: «لو كانوا عالمين بتأويله لم يكن لهذا الكلام فائدة، إذ الإيمان بما ظهر معناه أمر غير غريب، وسنجيب عن هذا عند الكلام على هذه الجملة.» وذكر الفخر حججًا أخر غير مستقيمة.[٢]

= فحصٍ وتأمل، وردٍّ له إلى ظاهرٍ آخر ودليل عقلٍ وما يقوم مقامَ ذلك، مما يكشف المرادَ به، وإن ذلك مما يعلم الله تأويله، ويعلمه أيضًا الراسخونَ في العلم، وأن الله سبحانه لم ينزل من كتابه شيئًا لا يعرف تأويله، ولا طريق للعرب الذين أنزل عليهم، ولا لهم سبيلٌ إلى العلم به، ولا يجوز أن يكلمهم بما هو سبيله مع قوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف:٣]، وقوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ [إبراهيم:٤]، وقوله: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴿١٠٣﴾﴾ [النحل:١٠٣] في نظائر هذه الآيات الدالة على أنه بلسان العرب، وما تعرفه وتعقله في عادة خطابها، ولا نقول بالوقف على قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ بل الواو عندنا في قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ واو نسق وعطف، وأن جميع ما رُوِيَ عن بعض المفسرين وأهل اللغة أنه لا يعرف له تأويلًا، فإنه معروفُ المعنى والتأويل عند غيره، ومما قد كشف الله سبحانه عن المراد بواضح أدلته، وبين براهينه، وإذا ذلك كذلك بكل توهُّمهم أن الله لأنزل في كتابه ما لا يعرفه أهلُ اللغة ولا طريقَ للخلق جميعًا إلى معرفة المراد به» الباقلاني، القاضي أبو بكر ابن الطيب: **الانتصار للقرآن**، تحقيق محمد عصام القضاة (بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٢/ ٢٠٠١)، ج٢، ص٧٦٦-٧٧٧.

(١) لم أجد هذا الكلام المنسوب للسعد التفتازاني فيما تيسر لي الاطلاع عليه من مصنفاته المطبوعة (ومنها شرح المقاصد، وشرح العقائد النسفية، والمطول على مختصر التبريزي للمفتاح، وحاشيته على شرح الإيجي لمختصر ابن الحاجب الأصولي). ومن الراجح أن المصنف نقله من حاشية السعد على الكشاف، وهي ما تزال مخطوطة حسب علمي.

(٢) أورد المصنف كلام الرازي بتصرف ولفظه بتمامه: «فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم في الإيمان به مدح؛ لأن كل من عرف شيئًا على سبيل التفصيل فإنه لا بد وأن يؤمن به. إنما الراسخون في العلم هم الذين علموا بالدلائل القطعية أن الله تعالى عالم بالمعلومات التي لا نهاية لها، وعلموا أن القرآن كلام الله تعالى، وعلموا أنه لا يتكلم بالباطل =

ولا يخفى أن أهلَ القول الأول لا يثبتون متشابهًا غير ما خفي المرادُ منه، وأن خفاء المراد متفاوت، وأن أهلَ القول الثاني يثبتون متشابهًا استأثر الله بعلمه وهو أيضًا متفاوت؛ لأن منه ما يقبل تأويلاتٍ قريبة، وهو مما ينبغي أن لا يعد من المتشابه في اصطلاحهم. لكن صنيعهم في الإمساك عن تأويل آياتٍ كثيرة سهلٍ تأويلُها -مثل: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور:٤٨]- دل على أنهم يسدون باب التأويل في المتشابه. قال الشيخ ابن عطية: «إن تأويل ما يمكن تأويلُه لا يَعلم تأويلَه -على الاستيفاء- إلا الله تعالى. فمَنْ قال من العلماء الحذّاق بأن الراسخين لا يعلمون تأويلَ المتشابه، فإنما أراد هذا النوع، وخافوا أن يظن آخر أن الله وصفَ الراسخين بعلم التأويل على الكمال.»(١)

= والعبث. فإذا سمعوا آية ودلت الدلائل العقلية على أنه لا يجوز أن يكون ظاهرها مراد الله تعالى، بل مراده غير ذلك الظاهر، ثم فوضوا تعيين ذلك المراد إلى علمه، وقطعوا بأن ذلك المعنى أي شيء كان فهو الحق والصواب، فهؤلاء هم الراسخون في العلم بالله حيث لم يزعزعهم قطعهم بترك الظاهر ولا عدم علمهم بالمراد على التعيين، عن الإيمان بالله والجزم بصحة القرآن.» انظر هذا الكلام وباقي الحجج التي أومأ إليها المصنف في: **التفسير الكبير**، ج٤/ ٧، ص١٥٣-١٥٥.

(١) أورد المصنف كلام ابن عطية بتصرف واختصار شديدين، ونصه: «وهذه المسألة إذا تؤملت قرب الخلاف فيها من الاتفاق، وذلك أن الله تعالى قسم آي الكتاب قسمين: محكمًا ومتشابها. فالمحكم هو المتضح المعنى لكل مَنْ يفهم كلام العرب لا يحتاج فيه إلى نظر ولا يتعلق به شيء يلبس، ويستوي في علمه الراسخُ وغيره. والمتشابه يتنوع: فمنه ما لا يعلم البتة، كأمر الروح، وآمادِ المغيبات التي قد أعلم الله بوقوعها، إلى سائر ذلك. ومنه ما يُحمل على وجوه في اللغة ومناحٍ في كلام العرب، فيُتأول تأويلَه المستقيم، ويُزال ما فيه مما عسى أن يتعلق به من تأويل غير مستقيم، كقوله في عيسى: ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء:١٧١] إلى غير ذلك، ولا يسمى أحد راسخًا إلا بأن يعلم من هذا النوع كثيرًا بحسب ما قُدر له. وإلاّ فمن لا يعلم سوى المحكم فليس يسمى راسخًا. وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ﴾، الضمير عائدٌ على جميع متشابه القرآن، وهو نوعان كما ذكرنا. فقوله ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ مقتضٍ ببديهة العقل أنه يعلمه على الكمال والاستيفاء - يعلم نوعيه جميعاً. فإن جعلنا قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ عطفًا على اسم الله تعالى، فالمعنى إدخالُهم في علم التأويل لا على الكمال، بل علمُهم إنما هو في النوع الثاني من المتشابه، وبديهة العقل تقضي بهذا، والكلام مستقيم على فصاحة العرب... فالمعنى: وما يعلم تأويل المتشابه إلا الله، والراسخون كلٌّ بقدره وما يصلح له، =

= والراسخون بحال قول في جميعه ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ﴾. وإذا تحصل لهم في الذي لا يعلم ولا يتصور عليه تمييزه من غيره، فذلك قدر من العلم بتأويله. وإن جعلنا قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾ رفعًا بالابتداء مقطوعًا مما قبله، فتسميتهم راسخين يقتضي بأنهم يعلمون أكثرَ من المحكم الذي يستوي في علمه جميعُ مَنْ يفهم كلام العرب، وفي أي شيء هو رسوخهم إذا لم يعلموا إلا ما يعلم الجميع؟ وما الرسوخ إلا المعرفة بتصاريف الكلام، وموارد الأحكام، ومواقع المواعظ، وذلك كله بقريحة معدة. فالمعنى: وما يعلم تأويله على الاستيفاء إلا الله، والقوم الذين يعلمون منه ما يمكن أن يُعلم يقولون في جميعه ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾. وهذا القدر هو الذي تعاطى ابن عباس ﷺ ترجمان القرآن، ولا يتأول عليه أنه علم وقت الساعة وأمر الروح وما شاكله. فإعراب «الراسخون» يحتمل الوجهين، ولذلك قال ابن عباس بهما، والمعنى فيهما يتقارب بهذا النظر الذي سطرناه. فأما من يقول إن المتشابه إنما هو ما لا سبيلَ لأحد إلى علمه، فيستقيم على قوله إخراجُ الراسخين من علم تأويله، لكن تخصيصه المتشابهات بهذا النوع غير صحيح، بل الصحيح في ذلك قول من قال المحكم ما لا يحتمل إلا تأويلاً واحدًا، والمتشابه ما احتمل من التأويل أوجهًا، وهذا هو مُتَّبَعُ أهل الزيغ. وعلى ذلك يترتب النظرُ الذي ذكرته. ومن قال من العلماء الحذاق بأن الراسخين لا يعلمون تأويلَ المتشابه، فإنما أرادوا هذا النوع، وخافوا أن يظن أحد أن الله وصف الراسخين بعلم التأويل على الكمال.» **المحرر الوجيز**، ج١، ص٤٠٣-٤٠٤.

بيان وتأصيل وتحقيق لحكم البدعة والمنكر(١)

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.

هذا ما وعدتُ به في آخر جوابي عن سؤال قراءة القرآن على الجنازة من بيان وتأصيل. اعلم أن المُدرَك فيما حواه ذلك الجواب يتوقَّف على تحقيق معنى البدعة والمُحدَث والمنكر، وبيان أحكام هذه الأشياء في نظر الشريعة، إذ قد جرت هذه الألفاظُ في كلام الشارع في سياق الذم. وربما توهّم البعضُ أنها مترادفة، وتخيلوا أن ما ليس بسنة فهو منكَر، فتسمع بعضَهم يقول: إن هذا الفعل غير جائز، ثم يعلل عدمَ الجواز بأن ذلك مخالفٌ للسنة، أو يتعجب ممن يقول: إن هذا مخالفٌ للسنة مع أنه يقول: هو مندوب أو مباح أو مكروه.

فاعلم أنه قد روَى الترمذيُّ عن العرباض بن سارية ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «كل بدعة ضلالة»، ورواه مسلم في صحيحه عن جابر بن عبدالله.(٢) وفي

(١) نشر منجمًا في جزءين في: **الهداية الإسلامية**، المجلد ٨، الجزء ١١، جمادى الأولى ١٣٥٥ (ص٦٨٩-٦٩٨)؛ الجزء ١٢، جمادى الآخرة ١٣٥٥ (ص٧٤٣-٧٥٣). وقد جاء هذا المقال تقفية لفتوى صدرت عن المصنف بخصوص قراءة القرآن على الجنازة، وهي منشورة في الفرع الثاني من هذا القسم مباشرة بعد هذا البحث.

(٢) جزء من حديث عن العرباض بن سارية قال: «وعظنا رسولُ اللهّ ﷺ يومًا بعد صلاة الغداة موعظةً بليغة ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب. فقال رجل: إن هذه موعظةُ مودع، فبماذا تعهد إلينا يا رسول اللهّ؟ قال: «أوصيكم بتقوى اللهّ، والسمع والطاعة وإن عبدٌ حبشي، فإنه مَنْ يعِشْ منكم ير اختلافًا كثيرًا، وإياكم ومحدثاتِ الأمور، فإنها ضلالة. فمَنْ أدرك ذلك منكم، فعليه بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عَضُّوا عليها بالنواجذ».» **سنن الترمذي**، «أبواب =

حديث الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها أنه ﷺ قال: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»،(١) وقال تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران:١٠٤]. وفي صحيح مسلم عن أبي سعيد الخدري قال رسول الله ﷺ: «مَنْ رأى منكم منكرًا فلْيُغيِّرْه بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، [وذلك أضعفُ الإيمان]».(٢)

فأما البدعة، فهي أشهرُ الألفاظ المترددة بين الناس في موضوعنا. وأصلُها في اللغة الأمر الجديد الذي لم يسبق بنظير، قال تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ﴾ [الأحقاف:٩]. فالبدعة في الإسلام تكون إحداثَ شيء في أحوال المسلمين ليس له مساس بأمور الدين، وتكون إحداث شيء يمس أمور الدين. وقد راعى بعضُ علمائنا كلتا الحالتين، وهم الجمهور. وراعى بعضُهم الحالةَ الثانية، ومنهم النووي وأبو إسحاق الشاطبي. وإيفاءً بتقصِّي جذور المسألة، ينبغي شرحُ المعنيين ليكون البحث مستوفًى، وتكون(٣) الحجة لنفوس المترددين أشفى.

فعلى رأي الفريق الأول عرف عزالدين ابن عبدالسلام في كتاب «القواعد» البدعة فقال: «البدعة فعلُ ما لَمْ يُعْهدْ في عصر رسول الله ﷺ.»(٤) وعلى رأي الفريق

= العلم»، الحديث٢٦٧٦، ص٦٢٩-٦٣٠، سُنَنُ أبي دَاوُد، «كتاب السنة»، الحديث٤٦٠٧، ص٧٢٦-٧٢٧. قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح»، واللفظ له.

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب الصلح»، الحديث ٢٦٩٧، ص٤٤٠.

(٢) **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان»، الحديث٧٨، ص٤٢؛ **سنن ابن ماجه**، «أبواب الفتن»، الحديث٤٠١٣، ص٥٧٨. واللفظ لمسلم.

(٣) لعل الأولى أن يقال: «تقوم الحجة»، والله أعلم.

(٤) وبناءً على التعريف المذكور بنى العز تقريره في كون البدعة تعتريها الأحكام الخمسة فقال: «وهي منقسمة إلى بدعة واجبة، وبدعة محرمة، وبدعة مندوبة، وبدعة مكروهة، وبدعة مباحة. والطريق في معرفة ذلك أن تُعرَض البدعة على قواعد الشريعة، فإن دخلت في قواعد الإيجاب فهي واجبة، وإن دخلت في قواعد التحريم فهي محرمة، وإن دخلت في قواعد المندوب فهي مندوبة، وإن دخلت في قواعد المكروه فهي مكروهة، وإن دخلت في قواعد المباح فهي مباحة.» =

الثاني عرَّف أبو إسحاق الشاطبي في كتابه «الاعتصام» البدعة فقال: «هي طريقةٌ في الدين مخترعة تضاهي الشرعيةَ، يُقصد بالسلوك عليها المبالغةُ في التعبد [لله سبحانه].»[1] فالطريقة هي العمل أو القول، والمخترعة هي التي لا أصلَ لها في الشريعة. ومعنى قوله «تضاهي الشريعة» أنها تشابه الأمورَ المشروعة وليست منها، فأخرج العادات التي أحدثها الناسُ بعد زمن النبوة كاتخاذ المناخل وغسل الأيدي بالصابون.

وقوله: «يقصد بسلوكها المبالغة في التعبد» مُخرِجٌ للأمور التي لا تتعلق بالعبادة مما يدخل في أبواب المعاملات والعادات. فاختصَّتِ البدعةُ -على رأي الشاطبي- بما يحدث في العبادات خاصة، وهي بعض الدين؛ لأن الدين اعتقاداتٌ ومعاملاتٌ وعبادات، وهو اصطلاح جديد. فإن الفقهاء سَمُّوا محدثاتِ الاعتقاد بدعًا، وسَمُّوا أصحابَها بأهل البدع، وسَمُّوا بعضَ أنواع الطلاق بالطلاق البدعي.[2]

وأما المُحدَث فهو مرادفٌ للبدعة لغةً، وأشهرُ منها في التبادر. وكذلك هو مرادف لها في اصطلاح الشرع؛ لأنه لَمَّا كان المرادُ به في لسان الشرع ما يحدث من أجناس الأفعال والأقوال آل معناه إلى معنى البدعة، ولكنه أشهر في اللغة. لذلك حسن تفريعُ البدعة على المحدَث في حديث: «وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل بدعة ضلالة».[3] وصح الإخبارُ عن المحدَث بأنه بدعةٌ بما رواه أبو داود في حديث

= ابن عبد السلام، **القواعد الكبرى** الموسوم بـ **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**، تحقيق نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية (دمشق: دار القلم، ١٤٢١/ ٢٠٠٠)، ج٢، ص٣٣٧. وقد تابعه في ذلك مفصِّلاً وممثِّلاً تلميذُه الإمام القرافي في الفروق، كما سيذكر المصنف لاحقا.

(١) الشاطبي: **كتاب الاعتصام**، ج١، ص٢٢. وقد ساق المصنف هذا التعريف للبدعة بلفظ «الشريعة» بدل «الشرعية»، والصواب ما أثبتناه تبعًا لِما ذكره الشاطبي في شرحه إياه حيث قال (ص٢٣): «وقوله (كذا، ولعلها «وقولي») في الحد: «تضاهي الشرعية» يعني أنها تشابه الطريقة الشرعية من غير أن تكون في الحقيقة كذلك، بل هي مضادة لها من أوجه متعددة.

(٢) انظر في معنى الطلاق البدعي والفرق بينه وبين الطلاق السني: ابن رشد: **بداية المجتهد**، ص٥٠١-٥٠٣.

(٣) سبق تخريجه.

العرباض بن سارية: «كلُّ محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة»،[1] وكان مالك بن أنس ﷺ كثيرًا ما ينشد:

وَخيرُ أُمُورِ الدِّينِ مَا كَانَ سُنَّةً ... وَشَرُّ الأُمُورِ المُحْدَثَاتُ البَدَائِعُ[2]

فجمع البيتُ المحدثَ والبدعة بوجه الترادف، وقدم المحدثات.

وأما المنكر فهو الحرام، وهو ما ينكره الشرع ويأباه، وهو يخالف المحدث والبدعة، وبينه وبينهما نسبةٌ سنشير إليها.

هذه معاني هذه الألفاظ الثلاثة. فأما أحكامها، فقد قال القاضي أبو بكر بن العربي في كتاب «عارضة الأحوذي على سنن الترمذي» عند شرح حديث العرباض ابن سارية ما نصُّه: «وليس المُحدَث والبدعة مذمومين للفظ محدث ولفظ بدعة، ولا لمعناهما، فقد قال تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء:٢]»، أي قاله في مقام توبيخ الذين أتاهم الذكر المحدث حيث لم يعملوا به لقوله عقبه: ﴿إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ۝ لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنبياء:٢-٣]، «وقال عمر (أي في شأن صلاة التراويح): «نِعمَتِ البدعةُ هذه»،[3] وإنما يذم من البدعة ما خالف السنة، ويذم من المحدثات ما دعا إلى ضلالة»، وأما ما كان مردودًا إلى قواعد الأصول ومبنيًّا عليها، فليس ببدعةٍ ولا ضلالة، «وهو سنة الخلفاء والأئمة الفضلاء»[4].

---

(١) **سُنَنُ أبي دَاوُد**، «كتاب السنة»، الحديث٤٦٠٧، ص٧٢٦-٧٢٧.

(٢) **ترتيب المدارك**، ج١، ص١٦٩؛ الشاطبي: **كتاب الاعتصام**، ج١، ص٥٧.

(٣) **الموطأ برواياته الثمانية**، «كتاب الصلاة في رمضان»، الحديث٢٧٠، ج١،ص٤٧٦-٤٧٧؛ **صحيح البخاري**، «كتاب صَلَاةِ التَّرَاوِيحِ»، الحديث٢٠١٠، ص٣٢٢. واللفظ لمالك، وسياق الكلام هو ما رآه عمر من جمع الناس على قارئ واحد في صلاة التراويح بدل أن يصلوا أوزاعًا متفرقين «يصلي الرجل لنفسه» كما وصفهم الراوي عبدالرحمن بن عبدٍ القاري.

(٤) ابن العربي: **عارضة الأحوذي**، ج٥/ ١٠، ص١٠٦-١٠٧. وقد ساق المصنف كلام ابن العربي بتصرف تقديمًا وتأخيرًا وتعبيرا.

وظاهرُ كلامه أنه يخص البدعةَ بالابتداع في الدين، ولا يخصها بالعبادات. ومرادُه بالذم في كلامه الذمُّ الشرعي، وهو علامةُ التحريم. وأراد بقوله: «فليس بدعةً ولا ضلالةً» أنه ليس بدعةً هي ضلالة، أي: ليس حرامًا، فمرادُه بالبدعة في عبارته هذه أحدُ إطلاقيها. ودخل تحت قوله: «ومخالفة السنة» ما كان من البدعة مكروهًا، وهو ما شملته قواعدُها ولم تشمله قواعدُ الندب. فإن كونه بدعة مع عدم انتظار فائدة أخروية منه يوجب له الكراهةَ عند مالك؛ لأن المكروه يقال فيه مذموم على الجملة؛ لأنه ليس بحسن، إذ الحسن هو المأذون فيه. وقال إمام الحرمين: «ليس المكروه قبيحًا ولا حسنًا»،[1] ولا شك أن المكروه لا يقال له ضلالة. وأراد بقوله: «وهو سنة الخلفاء» ما كان مردودًا إلى قواعد الأصول في الندب أو الوجوب، وقوله «وهو سنة الخلفاء»، أي إحداث مثل هذا النوع.

وقال الغزالي في آداب الأكل من كتاب «الإحياء»: «واعلم أنا وإن قلنا الأكل على السفرة أَوْلَى (أي لأنه الذي كان عليه عملُ السلف)، فلسنا نقول الأكل على المائدة منهيٌّ عنه نهيَ كراهةٍ أو نهيَ تحريم إذ لم يثبت فيه نهي. وما يقال إنه أُبدِعَ بعد رسول الله ﷺ فليس كل ما أبدع منهيًّا، بل المنهيُّ بدعةٌ تُضادُّ سنةً ثابتة وترفع أمرًا من الشرع مع بقاء علته. بل الإبداعُ قد يجب في بعض الأحوال إذا تغيرت الأسباب [وليس في المائدة إلا رفع الطعام عن الأرض لتيسير الأكل وأمثال ذلك مما لا كراهةَ فيه].»[2] وظاهرُ كلامه أنه يُطلق البدعةَ على الأمر المحدث، سواء كان في العبادات أم كان في العادات.

---

(١) قال الزركشي: «المكروه هل هو قبيح أم لا يَلتفت على تفسير الحسن والقبح؟ واختار إمامُ الحرمين وابن القشيري أنه لا يوصف بقبح ولا حسن.» الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله: **البحر المحيط في أصول الفقه**، نشرة بعناية محمد محمد تامر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١/ ٢٠٠٠)، ج١، ص٢٤١. ولكن لم أعثر على هذا الكلام المنسوب للجويني لا في التلخيص ولا في البرهان.

(٢) الغزالي: **إحياء علوم الدين**، ج٢، ص٥. وما بين الحاصرتين لم يورده المصنف، وجلبناه تطلبًا لمزيد وضوحٍ في مساق الحجة من كلام الغزالي.

واعلم أن كلامَ هذين الإمامين يشير إلى أن الأحكام الشرعية منوطةٌ بالمعاني لا بالألفاظ، فلما وصف في الحديث البدعة بالضلالة ووصف المحدث بأنه ردّ، علمنا أنه لم يقصد إثباتَ هذين الوصفين لهذين اللفظين حيثما وُجِدا، فنحكم بالضلالة وبالرد على كل ما أُطلق عليه هذان اللفظان، إذ لا يسلك هذا النهجَ عالمٌ متحقِّقٌ في علمه، ولا مطاعٌ في أمره.

كيف وقد تقرر في أصول الفقه أنه لا يصح التعليلُ باللقب لئلاَّ يلزم أننا إذا عمدنا إلى بعض أصناف القردة فسميناه إنسانَ الغاب أن نحرم قتله، وأن نطالب قاتلَه عمدًا بالقود وقاتلَه خطأً بالدية، بعلة أننا سميناه إنسانًا، أو أن الشافعي يحرم أكلَ الحوت المسمَّى بكلب البحر؛ لأنه يحرم أكلَ الكلب، ونحن قد سمينا هذا الحوت كلباً. ولو أن أحدًا قال بمثل هذا، لاتُّخِذ هزؤًا بين أهل العلم.[1] أما إلْحاقُ بَوْلِ ما يُؤكل لَحمُه من الحيوان ببول الآدمي في النجاسة في مذهب الشافعي، فذلك من باب إثبات حكم الجنس لواحد من أفراده، بناءً على انتفاء الفارق بين البولين عنده.[2]

وبهذا التحرير يَظهر أن الخلافَ الواقع بين العلماء في صحة التعليل باللقب خلافٌ غير محُرَّر، ولو حُرِّرَ لَمَا تُصُوِّر فيه خلاف. فتعين أن لا محيصَ من التدبُّر في المراد من مُسمَّى المحدَث والبدعة الموصوفة بأنها ضلالة وبأنه[3] رد.

---

(١) وقد سئل مالك: «أيحل خنزير الماء؟ فقال: أنتم تقولون:خنزير»، على سبيل الاستنكار. راجع في هذا الموضوع ابن العربي المعافري، أبو بكر: **كتاب القبس في شرح موطأ مالك بن أنس**، تحقيق محمد عبدالله ولد كريم (الرياض: دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٩)، ج٢، ص١٠٧٠؛ **المسالك**، ج٥، ص٢٨١-٢٨٤؛ ابن عاشور: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٣٤٦-٣٤٩.

(٢) راجع في ذلك الشافعي، الإمام محمد بن إدريس: **الأم**، تحقيق رفعت فوزي عبدالمطلب (المنصورة/ مصر: دار الوفاء، ط٢، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤)، ج٢، (كتاب الطهارة)، ص٢١؛ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: **الوجيز في فقه مذهب الشافعي**، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤)، ص٢٦.

(٣) الضمير يعود على «المحدَث».

على أنه كما أُطلق لفظُ المحدَث ولفظ البدعة في مقام الذم، فقد أُطلق لفظُ السنة كذلك في مقام الذم، ففي الحديث الصحيح: «مَن سن سنةً سيئة، فعليه وزرُها ووِزْرُ من عمل بها إلى يوم القيامة»،[١] وفي الصحيح أيضًا: «لا تُقتَلُ نفسٌ ظُلمًا إلا كان على ابن آدم الأول كِفْلٌ من دمها، ذلك لأنه أولُ مَنْ سنَّ القتل».[٢]

فتعين ردُّ هذه الألفاظ إلى معانيها المقصودة بقرائن سياق الكلام، وإرجاع الآثار الواردة فيها إلى أدلتها الشرعية.

فأما حديث: «مَنْ أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه، فهو رد»،[٣] فقال الإمام المازري في كتاب «المعلم في شرح صحيح مسلم»: «والمنهياتُ المحرمات كلُّها ليست من أمره ﷺ، فيجب ردُّها.»[٤] وقال الأبي في «إكمال الإكمال»: «ما ليس من أمره هو ما لم يسنَّه ولم يشهد الشرعُ باعتباره، فيتناول المنهياتِ والبدعِ التي لم يشهد الشرعُ باعتبارها. وأما التي شهد الشرع باعتبار أصلها، فهي جائزة، وهي من أمره، كالبدع المستحسنة، كالاجتماع على القيام في رمضان، وكالتصبيح اليوم والتأهيب.[٥] فإن

---

(١) عن المنذر بن جرير عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «مَن سَنَّ سُنَّةً حسنةً فعُمل بها، كان له أجرُها ومثلُ أجرِ من عمل بها، لا ينقص من أجورهم شيئاً، ومن سَنَّ سُنَّةً سيئةً فعُمِل بها، كان عليه وزرُها ووزرُ من عمل بها، لا ينقصُ مِن أوزراهم شيئاً». **سنن ابن ماجه**، «كتاب السنة - المقدمة»، الحديث٢٠٣، ص٣١؛ **سنن الترمذي**، «أبواب العلم»، الحديث٢٦٧٥، ص٦٢٩.

(٢) **صحيح البخاري**، «كتاب أحاديث الأنبياء»، الحديث٣٣٣٥، ص٥٥٤؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الأقضية»، الحديث١٦٧٧، ص٦٢٢.

(٣) **صحيح مسلم**، «كتاب الأقضية»، الحديث١٧١٨، ص٦٨٢؛ **صحيح البخاري**، «كتاب الصلح»، الحديث٢٦٩٧، ص٤٤٠.

(٤) المازري: **المعلم بفوائد مسلم**، ج٢، ص٢٦٦.

(٥) ورد مصطلح التصبيح بمعنيين: أولهما التزام صبحة القبر، وهو تبكير أهل الميت وأقاربهم ومعارفهم إلى قبر الميت، ومن يتخلف عن ذلك غضبوا عليه كما لو أنه ترك واجبًا متعيِّنًا. ويستمر هذا التصبيح سبعة أيام، وكان قديمًا يُسمَّى المأتم. الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى: **فتاوى الإمام الشاطبي**، تحقيق محمد أبو الأجفان (الرياض: مكتبة العبيكان، ط٤، ١٤٢١/ ٢٠٠١)، ص٢٦٩-٢٧٠؛ ابن الحاج، أبو عبدالله محمد بن محمد العبدري المالكي الفاسي: =

الشرعَ شهد باعتبار جنس مصلحتها؛ فإن الأذان شُرع لمصلحة الإعلام بدخول الوقت، والإقامة شرعت لإعلام بالدخول في الصلاة. والتحضير والتصبيح والتأهيب من ذلك النوع، ولما في الثلاثة من مصلحة الإعلان بقرب حضور الصلاة، ولما في التأهيب من الإعلام بأنه يوم الجمعة لمن لا عنده شعور من ذلك. ويشهد لذلك زيادة عثمان ﷺ أذانًا بالزوراء يوم الجمعة على ما كان في زمنه ﷺ وزمن الخليفتين.»[1]

وأقول: قال الأئمة هذا الحديث من جوامع الكلم. وأنا أقول إنه من جوامع الكلم، ومن أبلغ الكلام القريب من حد الإعجاز، بحيث لو غُيِّرَ لفظٌ منه إلى غيره لفات معنى عظيم. فإن لكلمة «أمرنا» وكلمة «في» وكلمة «من» خصوصياتٍ هنا بالغة، فالتعبير بأمرنا الذي هو بمعنى شأننا ومجموع أحوالنا، يشمل كلَّ ما يرجع إلى أحكام الإسلام ويدخل تحت معانيه. ولو قيل : من أحدث في سيرتنا، أو في سنّتنا، أو أحدث عملاً لم يكن من عملنا، لم يفد ذلك. كما أنه لو قيل: من أحدث في ديننا، لَظُنَّ أن المنهيَّ عنه هو إحداث دين جديد. ولكلمة «في» خصوصية، وهو أن يكون الإحداث داخلاً في الدين وليس في أحوال المعيشة، ولو لم يؤت بـ «في» فقيل: من أحدث مع أمرنا أو بعد أمرنا، لم يُفِد ذلك.

وكذلك كلمة «من» فإنها مؤذِنَةٌ بأن المحدَث المردود ما كان غيرَ متصل بالدين، ومن المعلوم أن ليس المراد بكون الشيء من الدين أن يكون وقع التنصيصُ

= المدخل (القاهرة: مكتبة التراث، بدون تاريخ)، ج٣، ص٢٧٧. أما المعنى الثاني فهو قول المؤذنين بعد أذان الفجر: أصبح ولله الحمد. وقد ذكر ابن الحاج أن هذا كان يفعله بعضُ أهل المغرب، وهو المراد للمصنف هنا. وكذلك التحضير وهو قولهم: حضرت الصلاة، بعد الانتهاء من الأذان. ابن الحاج: المدخل، ج٢، ص٢٥٣، ٢٦٠.

أما التأهيب فهو قولهم: تأهَّبُوا للصلاة، للجمعة، انظر: (مواهب الخليل) للحطاب، ج١، ص٤٣٢.

(١) الأبي، أبو عبدالله محمد بن خلف: إكمال إكمال المعلم ومعه مُكَمِّل إكمال الإكمال للسنوسي الحسني (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، ج٥، ص٦١.

عليه في الدين؛ لأنه لو كان كذلك لم يتصور أن يكون محدثًا، فتعين أن المراد يكون ليس منه أن لا يأوي إليه بوجه. فمَاصِدْقُ «ما ليس منه» أنه أمر ليس من أمر الدين، والمراد بالأمر جنسٌ من أجناس الأفعال ليس موجودًا في الدين، مثل إحداث اعتقاد لا يدخل تحت عقائد السنة، كإحداث القول بأنه لا قدر، والقول بتكفير الصحابة؛ فإن علماء السلف أطلقوا على مَنْ قال بمثل هذه العقائد أنهم أهل البدع والمبتدعة. ومثل إحداث جنس عبادة، كإحداث التعبد بالوقوف في الشمس أو التعبد بتعذيب البدن بالنار أو بالجراحات كما يفعله مجوس الهند، أو إحداث حكم من الأحكام لعمل من أعمال المعاملات.

وليس ذلك العملُ بصالِحٍ للدخول في زمرة أعمال ذلك الحكم، كما لو قال أحدٌ بجواز إحراق مال اليتيم؛ لأن الله تعالى لم ينهنا إلا عن أكله، فإدخال إحراق مال الناس تحت حكم الجواز غلط، فهو بدعة وضلالة ولا يسمَّى اجتهادًا، ولا عُذرَ لصاحبه بخلاف الخطأ عن شبهة في مجال الاجتهاد، فليس ببدعة، ونحن نعرف ذلك بأن نرجع إلى أوصاف الأعمال التي تندرج بسببها في أحد الأحكام الخمسة، بحسب اشتمالها على صفات أمثالها. فمَنْ أحدث من أمر الإسلام ما ليس منه، فهو رد.

ودليلي على هذا التفسير أن الأئمةَ صرَّحوا بأن الحكمَ الثابتَ بالقياس يُقال فيه هو من الدين،(1) مع كونه أمرًا أُحدِث بعد رسول الله، فما قالوا إنه من الدين إلا

---

(1) قال الشاطبي معرفًا البدعة الحقيقية في مقابل البدعة الإضافية: «إن البدعة الحقيقية هي التي لم يدل عليها دليلٌ شرعي لا من كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا استدلال معتبر عند أهل العلم، لا في الجملة ولا في التفصيل، ولذلك سميت بدعة كما تقدم ذكره؛ لأنها شيء مخترع على غير مثال سابق، وإن كان المبتدع يأبى أن يُنسب إليه الخروج عن الشرع.» **كتاب الاعتصام**، ج١، ص١٩٧. وعرف ابن رجب الحنبلي البدعة بقوله: «المراد بالبدعة ما أُحدث مما لا أصل له في الشريعة يدل عليه، أما ما كان له أصل من الشرع فليس ببدعة وإن كان بدعة لغة». نقلاً عن: الواعي، توفيق يوسف: **البدعة والمصالح المرسلة: بيانها، تأصيلها، أقوال العلماء فيها** (الكويت: مكتبة دار التراث، =

لأنه شهد له أصل المقيس عليه بالاعتبار، أي بأنه جديرٌ بأن يساويَه في حكمه لمساواته في علة الحكم. وكذلك القولُ في حديث «كل بدعة ضلالة»؛ أي كل بدعة هي إحداثُ جنسٍ من الاعتقادات أو العبادات أو أصل في التشريع ليس راجعًا لأصول الشريعة فهو ضلالة. والضلالةُ ضدُّ الهداية، وهي في عرف الشرع المعاصي، فالمكروهُ ليس بضلالة.

وعلى هذا التقرير فلفظُ البدعة جارٍ على أصل معناه اللغوي، كما هو الظاهر، ويكون من العام المخصوص، ومخصصاتُه الأدلةُ الكثيرة الدالة على أن كثيرًا من الأفعال التي أحدثها المسلمون بعد رسول الله هي واجبةٌ أو مندوبة أو مباحة أو مكروهة.[1]

ولا يصح أن يكون واحدٌ من هذه الأحكام الأربعة ضلالة، أو يكون من العام الذي أريد به الخصوص، أي كل بدعة جنس ليس من أجناس عبادات الإسلام أو اعتقاداته أو معاملاته. وتكون قرينةُ إرادة الخصوص الأدلةُ الكثيرة الدالة على وجوب أو استحسان أفعال كثيرة حدثت بعد الرسول، أو على كراهية أفعال دون أن تكون ضلالة. وإن كان لفظُ البدعة قد نُقل في اصطلاح الشرع إلى اختراع المحرمات المنافية لِـمَا جاء به الدين كما ذهب إليه الشاطبي،[2] كان من

= ١٤٠٤/ ١٩٨٤)، ص١٠٥. وقال البدر العيني: «والبدعة في الأصل إحداثُ أمرٍ لم يكن في زمن رسول الله ﷺ، ثم البدعة على نوعين: إن كانت مما يندرج تحت مستحسن في الشرع فهي بدعة حسنة، وإن كانت مما يندرج تحت مستقبح في الشرع فهي بدعة مستقبحة.» العيني، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد: **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، نشرة بعناية عبدالله محمود محمد عمر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١/ ٢٠٠١)، ج١١، ص١٧٨ (كتاب التراويح).

(١) وعلى هذا التقدير جرى القرافي في تفصيل القول في معنى الأعمال المبتدعة وأقسامها وتنزيلها حسب الأحكام التكليفية الخمسة. انظر في ذلك: **كتاب الفروق**، ج٤، ص١٣٣٣-١٣٣٥ (الفرق الثاني والخمسون والمائتان). وسيذكر المصنف تفاصيل كلام القرافي فيما بعد.

(٢) قال الشاطبي: «ولمَّا كانت الطرائقُ في الدين تنقسم؛ فمنها ما له أصلٌ في الشريعة ومنها ما ليس له أصلٌ فيها، خُصَّ منها ما هو المقصود بالحد (أي تعريف البدعة المذكور في الحاشية قبل الأخيرة) =

المجمل الذي يحتاج إلى بيان الأفعال التي هي بدعةٌ لتتميز عما عداها، فتكون مبيناتُه جميعَ الأدلة الشرعية - من إجماع أو قياس [وغيرهما] - الدالة على إرجاع الأفعال المحدثة إلى قسم الحرام.

وعلى كل التقادير، فظاهرُ الحديث ليس بمراد فيؤوَّل بما ذكرته، وذلك معنى قول مالك رحمه الله: «مَنْ أحدث في هذه الأمة شيئًا لم يكن عليه سلفُها فقد زعم أن رسول الله خان الدين؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة:٣]، فما لم يكن يومئذ دينًا لا يكون اليوم دينًا»،[1] فجعل الحجة هي قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾. ومن المعلوم أن الذي أكمله الله هو كلياتُ الدين لا جزئياته، كما بينه أبو إسحاق الشاطبي في «الموافقات»،[2] وإلا لبطل القولُ بالقياس وغيره من

= وهو القسم المخترع، أي طريقة ابتدعت على غير مثال تقدمها من الشارع، إذ البدعة إنما خاصتها أنها خارجة عما رسمه الشارع.» **كتاب الاعتصام**، ج١، ص٢٢.

(١) أخرجه ابن حزم عن عبدالملك بن حبيب عن ابن الماجشون. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق إحسان عباس مراجعة على نسخة الشيخ أحمد محمد شاكر (بيروت: دار الآفاق الجديدة، بدون تاريخ)، ج٦، ص٥٨.

(٢) قال الشاطبي بعد أن ذكر أن أصول الفقه في الدين قطعية لكونها راجعة إلى كليات الشريعة من الضروريات والحاجيات والتحسينيات وفي سياق الجواب عن استشكال القاضي أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين الجويني عدَّ تفاصيل العلل وأحكام الأخبار من الأمور القطعية في الأصول: «والجواب أن الأصلَ على كل تقدير لا بد أن يكون مقطوعًا به؛ لأنه إن كان مظنونًا تطرق إليه احتمال الإخلاف، ومثل هذا لا يُجعل أصلاً في الدين عملاً بالاستقراء، والقوانين الكلية لا فرق بينها وبين الأصول الكلية التي نُصَّ عليها؛ ولأن الحفظ المضمون في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر:٩] إنما المرادُ به حفظُ أصوله الكلية المنصوصة، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣].» **الموافقات**، ج١، ص٣٠-٣٢. ثم قال في بداية «كتاب الأدلة»: «لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وكانت هذه الوجوه مبثوثةً في أبواب الشريعة وأدلتها، غير مختصة بمحل دون محل، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة، كان النظر الشرعي فيها أيضًا عامًّا لا يختص بجزئية دون أخرى؛ لأنها كلياتٌ تقضي على كل جزئي تحتها، وسواء علينا أكان جزئيًّا إضافيًّا =

المحدثات في مصالح الأمة.

وقد اقتفى البخاري في هذا الشأن أثرَ مالك، فإنه افتتح كتاب «الاعتصام بالسنة» من صحيحه بما نصه: «كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة»، فأخرج فيه حديثَ عمر أن يهوديًّا قال له: «لو أن علينا نزلت هذه الآية: ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾...»، وساق الحديث،[1] وهذا التخريج من بدائع البخاري الكثيرة.

ثم إنِّي أعني بالجنس أن يكون الفعلُ أو الاعتقادُ أو القول غيرَ راجعٍ إلى أصل مماثل له مشروع، مثل القول بأن لا قدر، ومثل اعتقاد الجبر والإرجاء والتكفيرِ بالذنب؛ فإن أئمة الدين وصفوا أصحابَ هذه العقائد بأنهم المبتدعة وأهل الأهواء. ومثل ابتداع التعبد بتعذيب النفس، كالوقوف في الشمس المنهي عنه في حديث الموطأ.[2]

فأما الراجع إلى مماثل مشروع، فلا يكون بدعةً مذمومة، سواء كان رجوعُه رجوعَ الجزئي إلى الكلي، كرجوع طرق المتكلمين في الاستدلال على حدوث العالم، فإن ذلك من جزئيات النظر المأمور به شرعاً. وكذلك ضبطُ صفات الله تعالى في

= أم حقيقيًّا؛ إذ ليس فوق هذه الكليات كلِّيٌّ تنتهي إليه، بل هي أصولُ الشريعة، وقد تمت، فلا يصح أن يُفقد بعضُها حتى يُفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره، فهي الكافيةُ في مصالح الخلق عمومًا وخصوصًا؛ لأن الله تعالى قال: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة:٣] وقال: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام:٣٨].» المرجع نفسه، ج٢، ص٥-٧.

(١) ونص الحديث بتمامه: «قال رجل من اليهود لعمر: يا أمير المؤمنين، لو أن علينا نزلت هذه الآية: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة:٣]، لاتخذنا ذلك اليومَ عيداً. فقال عمر: إنِّي لأعلم أيَّ يوم نزلت هذه الآية، نزلت يوم عرفة في يوم جمعة». **صحيح البخاري**، «كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة»، الحديث٧٢٦٨، ص١٢٥١.

(٢) **الموطأ بروايته الثمانية**، «كتاب النذور والأيمان»، الحديث١١١٢، ج٣، ص٦٨. وانظر كذلك **صحيح البخاري**، «كتاب الأيمان والنذور»، الحديثان ٦٧٠١ و٦٧٠٤، ص١١٥٦-١١٥٧؛ **سُنَنُ أبي دَاوُد**، «كتاب الأيمان والنذور»، الحديث٣٣٠١، ص٥٣٠ (وانظر بقية أحاديث الباب).

أنواع النفسي والسلبي،[١] وصفات المعاني والصفات المعنوية، فإنه من وسائل تنزيه الله وتوحيده، ولذلك لم يصف علماءُ السلف علماءَ الكلام فيما أتوا به بأنهم مبتدعة.

وكرجوع عدد صلاة التراويح في رمضان إلى أصل التنفل بالليل؛ لأن تعيينَ وقت أو عدد أو مقارن للعبادة ليس بدعة مذمومة، ولذلك قال عمر في صلاة التراويح: «نعمت البدعة هذه.»[٢] وكرجوع تحريم النبيذ إلى أصل تحريم الخمر.

أم[٣] كان رجوعَ المماثلِ في الوصف إلى مُماثله، ذلك الوصفُ الذي هو موجِب إثباتِ حكمٍ شرعي من الأحكام الخمسة له، كرجوع الأرز إلى القمح والشعير في وصف الاقتيات والادخار الموجب تحريمَ ربا النسيئة من الأصناف الأربعة، فيحكم بتحريمه أيضًا في الأرز.[٤]

---

(١) يقسم المتأخرون من الأشاعرة والماتريدية الصفات الإلهية إلى أربعة أقسام، وهي الصفات النفسية، والصفات السلبية، وصفات المعاني، والصفات المعنوية. فالصفات النفسية هي الوجود والبقاء والقدم ومخالفة الحوادث والقيام بالذات، والوجوب، وتوصف بالصفات القدسية. وصفات المعاني سبع، وهي العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام. أما الصفات المعنوية فهي مشتقة من صفات المعاني، وهي كونه تعالى عالِمًا، حيًّا، قديرًا، مريدًا، متكلمًا، سميعًا، بصيراً. والصفات السلبية هي كل صفة مدلولها عدمُ أمرٍ لا يليق بالله سبحانه. انظر في ذلك مثلاً: النابلسي، عبدالغني بن إسماعيل: **رائحة الجنة شرح إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة** (وهو شرح على أرجوزة شهاب الدين أحمد المقري) ويليه **فيض الشعاع** للصنعاني، نشرة بعناية أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، ص٤٥-٨٧؛ البوطي، محمد سعيد رمضان: **كبرى اليقينيات الكونية: وجود الخالق ووظيفة المخلوق** (بيروت: دار الفكر المعاصر / دمشق: دار الفكر، ١٤١٧/ ١٩٩٧)، ص١١١-١٧٥.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) تفريع على قوله «فأما الراجع إلى مماثل مشروع» في الصفحة السابقة.

(٤) الأصناف الأربعة هي البُرُّ والشعير والتمر والملح التي جاء ذكرُها في حديثي عبادة بن الصامت وعمر بن الخطاب. فأما حديث عبادة فهو أنه قال: «إني سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبُر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، إلا سواءً بسواء، عينًا بعين، فمن زاد أو ازداد فقد أربَى.» **صحيح مسلم**، «كتاب المساقة»، الحديث١٥٨٧، ص٦١٥-٦١٦. وهذا الحديث هو الأصل في تحريم ربا البيوع، تفاضلاً كان أو =

وعلى هذا فكلُّ ما جرى فيه المسلمون على ما يدعو إليه الشرعُ من واجب أو مندوب أو على ما يأذن به الشرع من مباح، أو على ما لا يعاقب الشرع على فعله وهو المكروه، ففعلُهم فيه لا يُعَدُّ من الضلالة.

فإن قيل فقد قال تعالى: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ [يونس:٣٢]، والمكروه ليس بحق، فيلزم أن يكون ضلالاً، قلت: إن كانت الآية مخصوصةً بالغرض المسوقة لأجه كانت خاصة بالاعتقادات كما هو سياق أوائل سورة يونس، فالمعنى ما بعد اعتقاد الوحدانية إلا الضلال وهو الشرك؛ لأن أول الآية هو قوله تعالى: ﴿ قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ (٣١) فَذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ (٣٢)﴾ [يونس:٣١-٣٢].

قال الشيخ ابن عطية المالكي في تفسيره: «وحكمت هذه الآيةُ بأنه ليس بين الحق والضلالة منزلةٌ ثالثة في هذه المسألة التي هي توحيد الله. وكذلك هو الأمر في نظائرها، وهي مسائل الأصول التي الحقُّ فيها في طرف واحد؛ [لأن الكلام فيها إنما هو في تقرير وجود ذات كيف هي، وذلك بخلاف مسائل الفروع التي قال الله تعالى

= نساء، حيث ذهب جمهور الفقهاء إلى أن ما جاء من ذكر للأصناف الأربعة (البُرُّ والشعير والتمر والملح) هو من باب الخاص الذي أريد به العموم، بحيث يلحق بها في الحكم كلُّ ما اشترك معها في الوصف الذي هو علة الحكم. وقد تباينت منازعُ العلماء في تعيين العلة في تحريم الربا في هذه الأعيان الأربعة بين كونها الطعم والادخار والاقتيات وكونها الكيل والوزن، على اختلاف في تفاصيل العلاقة بين بعضها وبعض. انظر تفاصيل ذلك في: **المدونة الكبرى**، ج١، ص٤٦٤؛ ابن رشد: **بداية المجتهد**، ص٥٥٨-٥٦٩. وانظر تناولاً تحليليًّا رصينًا لموضوع الربا وأبعاده الفقهية والاقتصادية في: حماد، نزيه: **في فقه المعاملات المالية والمصرفية المعاصرة: قراءة جديدة** (دمشق: دار القلم، ط١، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧)، ص١٣-٥٦ (بحث بعنوان: «المفهوم الاصطلاحي للربا بين دلالات النصوص وتقسيمات الفقهاء»؛ المصري، رفيق يونس: **الجامع في أصول الربا** (دمشق: دار القلم، ط٢، ١٤٢٢/ ٢٠٠١)؛ أبو زيد، عبدالعظيم جلال: **فقه الربا** (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط١، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤).

فيها: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة:٤٨].»[١] قلت: وإن كانت غير مخصوصة بذلك بحيث تشمل أحكامَ الأفعال. وبهذا الاحتمال الثاني يُفَسَّر ما وقع في الموطأ من قول يحيى بن يحيى: «سمعت مالكًا ينهى عن اللعب بالشَّطرنج وغيرها، ويتلو قوله تعالى: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ﴾ [يونس: ٣٢].»[٢]

وأما المنكر، فقد اتضح بما قررناه الفرقُ بينه وبين البدعة والمحدث لغةً وشرعا. فيظهر أن النسبة بينه وبين المحدث والبدعة هي العموم والخصوص الوجهي:[٣] فبعضُ المنكر بدعةٌ ومُحْدَث، وبعضُ البدعة والمُحدَث مُنكر، فلا تصير البدعة منكرًا حتى تقوم الأدلةُ على تحريمها.

---

(١) ابن عطية: **المحرر الوجيز**، ج٣، ص١١٨.

(٢) أورد المصنف كلام يحيى بتصرف، ولفظه: «سمعت مالكًا يقول: لا خير في الشَّطرنج، وكرهها. وسمعته يكره اللعب بها وبغيرها من الباطل، ويتلو هذه الآية ... » **الموطأ برواياته الثمانية**، «كتاب الجامع»، الحديث١٩٢٥، ج٤، ص٤٢٥-٤٢٦. وههنا ينتهي الجزء الأول من المقال، **الهداية الإسلامية**، المجلد الثامن، الجزء الحادي عشر، جمادى الأولى ١٣٥٥ (ص٦٨٩-٦٩٨). وهنا يتنهي القسم الأول من المقال.

(٣) يندرج مصطلح «العموم والخصوص الوجهي» في المنطق فيما يُعرف بالنِّسب الأربع، ويراد بها النسبة بين الكليين من حيث انطباق كل واحد منهما على مصاديق الآخر، فمثلًا النسبة بين الطائر والحيوان هي أن الحيوان ينطبق على كل مصاديق الطائر، والطائر ينطبق على بعض مصاديق الحيوان (وهي مصاديق الطائر نفسه). والنسب الأربع هي: التباين، والتساوي، والعموم والخصوص المطلق، والعموم والخصوص الوجهي (أو العموم من وجه والخصوص من وجه). ١. فالتساوي أن ينطبق كلٌّ من الكلِّيَيْن على جميع مصاديق الآخر. ٢. والتباين أن لا ينطبق أيٌّ من الكلِّيَيْن على أي شيء من مصاديق الآخر. ٣. أما العموم والخصوص مطلقًا فهو أن يصدق أحدُ الكلِّيَيْن على جميع ما يصدق عليه الآخر وعلى غيره، ويقال للأول الأعم مطلقًا وللثاني الأخص مطلقاً. ٤. وأما العموم والخصوص الوجهي فهو انطباق كلٍّ واحد من الكلِّيَيْن على بعض مصاديق الآخر، وافتراقهما في الانطباق على مصاديق أخرى. مثاله: الحيوان والأبيض؛ فإن مفهوم الحيوان ينطبق على بعض مصاديق الأبيض (وهي الحيوانات البيضاء)، ويفترق عن مفهوم الأبيض في انطباقه على الحيوانات غير البيضاء. ومفهوم الأبيض ينطبق على بعض مصاديق الحيوان (وهي الحيوانات البيضاء)، ويفترق عن مفهوم الحيوان في انطباقه على الأشياء البيضاء غير الحيوان. فنقطة الالتقاء بين مفهومي الأبيض والحيوان هي الحيوانات البيضاء.

فقد قسم فقهاؤنا الطلاقَ إلى سني وبدعي، وقسموا البدعي إلى قسمين: قسم محرم وهو الطلاق في الحيض، لورود حديث ابن عمر في النهي عنه،(١) وقسم مكروه وهو ما عداه، كالمملك، والخلعي، والثلاث في كلمة واحدة.(٢) وذكروا في باب الطهارة أن السرف في الماء بدعة،(٣) ولم يقل أحدٌ إن ذلك حرام، بل هو مكروهٌ أو خلافُ الأولى.

---

(١) أخرج مسلم عن يحيى بن يحيى التميمي قال: «قرأت على مالك بن أنس عن نافع، عن ابن عمر، أنه طلق امرأته وهي حائض في عهد رسول الله ﷺ، فسأل عمر بن الخطاب رسولَ الله ﷺ عن ذلك، فقال له رسول الله ﷺ: «مره فليراجعها، ثم ليتركها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر. ثم إن شاء أمسك بعد، وإن شاء طلق قبل أن يمس. فتلك العدة التي أمر الله عز وجل أن يُطَلَّق لها النساء».» **صحيح مسلم**، «كتاب الطلاق»، الحديث١٤٧١، ص٥٥٧؛ **صحيح البخاري**، «كتاب الطلاق»، الحديث٥٢٥١، ص٩٣٨.

(٢) راجع في ذلك: **المدونة الكبرى**، ج٣، ص٥-١٠؛ ابن عبدالرفيع، أبو إسحاق إبراهيم بن حسن: **معين الحكام على القضايا والأحكام**، تحقيق محمد بن قاسم بن عياد (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٩)، ج١، ص٢٩٧-٣٠٣.

(٣) انظر في ذلك مثلاً: القيرواني: **النوادر والزيادات**، ج١، ص٢٨-٣٠؛ ابن العربي: **المسالك**، ج٢، ص١٨٧-١٩١؛ القرافي: **الذخيرة**، ج١، ص٢٨٨. والأصل في ذلك ما أخرجه مالك عن عائشة «أن رسول الله ﷺ كان يغتسل من إناء - هو الفَرَق - من الجنابة». **الموطأ برواياته الثمانية**، «كتاب الطهارة»، الحديث١٠٥، ج١، ص٣٠٣-٣٠٤ (رواية يحيى الليثي). وفي رواية البخاري أنها قالت: «كنتُ أغتسل أنا والنبي ﷺ من إناء واحد، من قدح يقال له الفَرَق». **صحيح البخاري**، «كتاب الغسل»، الحديث٢٥٠، ص٤٦؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الحيض»، الحديث٣١٩/ ٤٠-٤١، ص١٣٢-١٣٣ (واللفظ للبخاري). والفَرَق إناء كان معروفًا لديهم، قال مسلم: «قال سفيان: هو ثلاثة آصع» (جمع صاع). وما أخرجه أحمد بن حنبل عن عبدالله بن عمرو بن العاص «أن النبي ﷺ مر بسعد [بن أبي وقاص] وهو يتوضأ، فقال: «ما هذا السرف يا سعد؟» قال: أفي الوضوء سرف؟ قال: «نعم ، وإن كنت على نهر جار».» **المسند**، الحديث٧٠٦٥، ج١١، ص٦٣٦-٦٣٧. قال ابن العربي بعد أن ساق الروايات والأقوال الواردة في المسألة: «وإنما ذلك إخبارٌ عن القدر الذي كان يكفيه ﷺ؛ لأن المد لا يجزئ دونه، وإنما قُصِد به التنبيه على فضيلة الاقتصاد وترك السرف. واستحب لمن يقدر على الإسباع [كذا، ولعلها: الإسباغ] بالقليل ولا يزيد على ذلك؛ لأن السرف ممنوع في الشريعة لقوله ﷺ: «إنه سيكون في هذه الأمة قومٌ يتعدون في الطَّهور والدعاء». وإلى هذا ذهب مالك وطائفة من السلف، وهو قول الشافعي وإسحاق.» **المسالك**، ج١، ص١٩٠. والحديث الذي ذكره ابن العربي أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة.

وأما حكمه فإنه يجب على المسلم النهيُ عنه؛ قال تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ ﴾ [آل عمران:١٠٤]. وفي صحيح مسلم عن أبي سعيد الخدري ﷺ عن رسول الله ﷺ: «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه».(١) قال عياض في الإكمال: «لا ينبغي للآمر بالمعروف والناهي عن المنكر أن يحمل الناسَ على اجتهاده ومذهبه؛ وإنما يغيِّر منه ما اجتمع على إنكاره وإحداثه.»(٢)

وقال الأبي في إكمال الإكمال: «وشرطُ القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر العلم، ثم ما اشتهر حكمُه كالصلاة وحرمة الزنا، يستوي في القيام به العلماء وغيرهم، وما دق من الأعمال والأقوال فإنما يقوم به العلماء. ثم العلماء لا يغيرون إلا ما اتُّفق عليه، ولا يغيرون في مسائل الخلاف؛ لأنه إن كان كلُّ مجتهد مصيبًا فواضح، وكذلك على أن المصيب واحد؛ لأن المخطئ غير آثم. نعم، يندب للخروج من الخلاف للاتفاق على رجحان الخروج منه.»(٣)

قال فقهاؤنا: يغير المنكرَ باليد كلُّ مَنْ له سلطةٌ كالأمراء وولاة الحسبة، ويغير باللسان مَنْ لا سلطةَ له على الناس، ويغيره بقلبه من خشي ضررًا إذا غيره بلسانه. ومعلومٌ أن المراد بالعلماء في كلام الأبي العلماء الراسخون الذين اطلعوا على مختلف أقوال الأئمة وعرفوا المتعارضات ووجوهَ الجمع بينها، لا الذين تلقفوا كلماتٍ لم يحسنوا تنزيلَها، كما بينه القرافي في الفرق الثامن والسبعين.(٤)

(١) سبق تخريجه.

(٢) اليحصبي: **إكمال المعلم**، ج١، ص٢٨٩.

(٣) الأبي: **إكمال الإكمال**، ج١، ص١٥٤.

(٤) القرافي: **كتاب الفروق**، ج٢، ص٥٤٣-٥٤٧ (الفرق الثامن والسبعون)، وقد سبق للمصنف أن أورد زبدة كلام القرافي أثناء بحثه على حديث «من كتم علمًا» في القسم الثاني من هذا المجموع، فانظره هنالك.

فإذا تقرر هذا، عُدنا إلى الكلام على البدعة بالمعنى الأعم؛ لأنه الذي يناسب إطلاقاتِها في الآثار، وهو المقدارُ المسوق له تعريفُ عزالدين بن عبدالسلام. والبدعة بهذا المعنى تنقسم انقسامًا أوليًّا إلى قسمين: قسم يرجع إلى الديانات، وقسم يرجع إلى العادات.

فأما القسم الذي يرجع إلى الديانات، فرجوعُه إليها إما شديد التعلق بها وإما ضعيف التعلق. فأما شديدُ التعلق فمنه ما يكون في العبادات كالتثويب، وهو النداءُ بعد الأذان بنحو «حي على الفلاح» لقصد تنبيه مَنْ يغفل عن الوقت، لا سيما إذا بَعُد ما بين الأذان والصلاة. وكذلك الضحية عن الميت.

ومنه ما يكون في المعاملات، مثل الكراء المؤبَّد المعبَّر عنه بالإنزال أو بالجلسة.(١) ومنه الطلاق البدعي. وقولهم: «تحدث للناس أقضيةٌ بقدر ما أحدثوا من الفجور»،(٢) وقد أحدثوا أساليبَ المرافعات المعبَّر عنها بأحكام القضاء. غير أن

---

(١) قال علامة الزيتونة في القرن الثالث عشر الهجري الشيخ إبراهيم الرياحي (١١٨٠/ ١٧٦٧- ١٢٦٦/ ١٨٥٠): «الإنزال والخلو والجلسة، ألفاظٌ متحدة الذات مختلفة بالاعتبار في الاصطلاح. فذاتها ومعناها: المنفعة التي يملكها دافعُ الدراهم لمالك الأصل مع بقاء ملكه للرقبة، فإن كانت الرقبة التي هي الأصل أرضًا عُبِّر عن تلك المنفعة بالإنزال عند بعض الناس، وإن كانت في حوانيت أو دور عبر عنها بالخلو في غير اصطلاح أهل فاس، وفي اصطلاحهم يعبر عنها في الحوانيت بالجلسة، وإن كانت في دور يسكنها اليهود عبر عنها بالخرقة في تونس». محمد ابن الخوجة: **المجموع في مسائل الإنزالات والخلوات والكردار** (تونس: المطبعة الرسمية، ١٣١٦هـ)، نقلاً عن التوزري العباسي، محمد بن يونس السويسي: **الفتاوى التونسية في القرن الرابع عشر الهجري** (تونس: دار سحنون / بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٣٠/ ٢٠٠٩)، ج١، ص٥٩٠، الحاشية رقم ١.

(٢) يُنسب هذا القولُ نسبةً مشهورة إلى عمر بن عبدالعزيز، وقد عده كثير من الفقهاء -وخاصة المالكية ومنهم المصنف- قاعدةً مهمة من قواعد التفقه في الشريعة، وتنزيل أحكامها على الوقائع. النباهي المالقي، أبو الحسن بن عبدالله بن الحسن: **تاريخ قضاة الأندلس المسمى كتاب المراقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا**، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط٥، ١٤٠٣/ ١٩٨٣)، ص١٠٧؛ الشاطبي: **كتاب الاعتصام**، ج٢، ص٣؛ الزرقاني، محمد بن =

بِدعَ المعاملات لَّما كانت مشتملةً على معان وعلل لم تعدم أن تكون ظاهرةَ اللحوق بأحكام أمثالها، فلا تُعطى حكمًا متحدًا من كراهة أو حرمة أو غيرهما.

وأما العباداتُ فلما لم يكن للقياس فيها مدخل، كان حكمُ وقتها ومكانها قريبًا من حكمها.[1] فرأيُ مالك أن حكمها الكراهةُ مطلقًا، ومرادُه بالكراهة أنها يُثاب على تركها ولا يُعاقَبُ على فعلها. فكراهته الضحية عن الميت؛ لأن الشأن أن ذبح الحيوان ونحره ليس بعبادة في ذاته إلا في الضحية والهدي، وفيما عداهما لا يقصد الشارعُ إلا الصدقةَ باللحم أو بغيره، وليس الذبح بمقصود في ذاته. فالهدي عبادةٌ غيرُ خاصة بوقت، ولذلك صح نذره. والضحية سنة خاصة بيوم خاص،

= عبدالباقي بن يوسف: **شرح الزرقاني على موطإ الإمام مالك**، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٧/٢٠٠٦)، «كتاب الأقضية»، ج٤، ص٦١. وفي بيان أصل العمل بهذه القاعدة ذكر ابن فرحون أن محمد بن وضاح القرطبي (١٩٩-٢٨٧هـ) قال: «قلت لسحنون: إن ابن عاصم (وكان محتسبًا بالأندلس) يُحلِّف الناس بالطلاق ويغلظ عليهم بذلك (إن ارتاب فيه)، فقال: ومن أين أخذها؟ فقلت له: من الأثر: تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور، فقال: مثل ابن عاصم يتأول هذا»، «تعظيمًا لشأن ابن عاصم؛ لأنه روى عن ابن القاسم» وعن أشهب من أصحاب مالك. ابن فرحون: **تبصرة الحكام**، ج١، ص١٥٨؛ ج٢، ص١٢٦ و١٧٠. وابن عاصم هو أبو الوليد حسين بن عاصم بن كعب، الثقفي القرطبي، من رواة العتبية وغيرها. تُوُفِّي سنة ٢١٨هـ. وقد شنع ابنُ حزم على هذه المقولة وأنكرها، معتبرًا إياها عظيمة «من توليد مَنْ لا دينَ له، و[أنه] لو قال عمر ذلك لكان مرتدًّا عن الاسلام»؛ لأنه «لا يجيز تبديلَ أحكام الدين إلا كافر.» وقد علق الدكتور إحسان عباس على المقولة المذكورة بقوله: «وهي كلمة حكيمة جليلة، لا كما فهم ابن حزم. فإن معناها أن الناس إذا اخترعوا ألوانًا من الإثم والفجور والعدوان، استحدث لهم حكامهم أنواعًا من العقوبات والأقضية والتعازير -مما جعل الله من سلطان للإمام- بقدر ما ابتدعوا من المفاسد، ليكون زجرًا لهم ونكالاً.» ابن حزم: **الإحكام في أصول الأحكام**، ج٦، ص١٠٩.

(١) راجع مناقشة المصنف لمسألة التعليل ومراتبه ومجالاته في: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٢٣٩-٢٤٧ و٣٤٦-٣٦٤.

ولذلك لم يصح نذرُ ضحية في يوم آخر. وكذلك كره التثويب،[(١)] وكره العتيرة -وهي الذبح عن الميت في غير يوم الأضحى- ولم يكره الهدي عن الميت، وأجاز إسحاق بن راهويه التثويب.[(٢)]

وفي التوضيح على مختصر ابن الحاجب عند قول ابن الحاجب: «وكذلك (أي مستحَبٌّ غير مكروه) قراءةُ شيءٍ من القرآن عند رأسه (أي الميت)»،[(٣)] ما نصُّه: «والكراهةُ لمالك في رواية أشهب، [واحتج على ذلك بأن عمل السلف اتصل على ترك ذلك، ذكر ذلك صاحب البيان وغيره، وصاحب الرسالة، فقال: وأرخص بعضُ العلماء في القراءة عند رأسه بسورة يس، ولم يكن ذلك عند مالك أمرًا معمولاً به، انتهى. وهذا هو الظاهر، وفي حمل ابن حبيب نظر]، إذ ليس لنا أن نرتِّبَ الأسبابَ والمسبَّبات (أي بأن نجعل الاحتضار سببًا لاستحباب قراءة يس، قاله الناصر اللقاني في الحاشية على التوضيح). وما حدَّه الشرعُ وقفنا عنده، وما أطلقه ولم يَخُصَّه بسبب أطلقناه. وما تركه السلفُ تركناه، وإن كان أصلُه مشهودًا له بالمشروعية كهذه القراءة. وللشرع حكمةٌ في الفعل والترك، وفي تخصيص بعض الأحوال بالترك، كالنهي عن القراءة في الركوع والأمر بها في القيام. فتمسَّكْ بهذه

---

(١) التثويب من ثاب يثوب، إذا رجع. فهو بمعنى الرجوع إلى الأمر بالمبادرة إلى الصلاة، فإن المؤذن إذا قال: «حي على الصلاة»، فقد دعاهم إليها، فإذا قال: «الصلاة خير من النوم» فقد رجع إلى كلام معناه: المبادرة إليها. وفسّره بعضُ علماء اللغة بمعان منها: الدعاء إلى الصلاة، وتثنية الدعاء، وأن يقول في أذان الفجر «الصلاة خير من النوم» مرتين. ومن العلماء من ميز بين تثويب قديم، وهو قول المؤذن في صلاة الصبح: «الصلاة خير من النوم» مرتين، وتثويب محدَث وهو قوله: «الصلاة الصلاة» أو «قامت قامت». والظاهر أنه غلب استعمالُه بين أئمة الحديث في القول المذكور أثناء الأذان، وربما أطلق على مطلق الدعوة بعد الدعوة، فيعم ما إذا نادى المؤذن بعد تمام الأذان بالقول المذكور أيضًا أو بغيره مما يفيد الدعوة إليها بأي لفظ شاء.

(٢) انظر في ذلك: ابن رشد: **البيان والتحصيل**، «كتاب الصلاة الثالث»، ج١، ص٤٣٥-٤٣٦.

(٣) ابن الحاجب، أبو عمرو جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر: **جامع الأمهات أو مختصر ابن الحاجب الفرعي** (ومعه **درر القلائد وغرر الطرر والفوائد** لأبي عبدالله المقري)، تحقيق أبي الفضل بدر العمراني الطنجي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤)، ص٦٥.

القاعدة، فإنها دستور للتمسك بالسنة وقاعدة مالك.»[١]

أقول: مُدرَكُ الخلاف بين مالك وأصحابه وبين من خالفهم هو النظر إلى أن سكوتَ الشريعة وتركها التعرض لحكم شيء هل يُعد موجِبًا لإمساكنا عنه مطلقًا أو أن السكوت لا حجةَ فيه لإقدام ولا إمساك؟ فيُرْجَع بالفعل إلى أصل نظائره من الأفعال، بخلاف ما نهي عنه مثل القراءة في الركوع والدعاء فيه.

أما مذهب ابن حبيب ومَنْ وافقه، فقد خالفوا مذهبَ إمامهم في القراءة على الميت، لِمَا رجح عندهم من الدليل الموجِب للخلاف من حيث إن القراءة في ذاتِها عبادة، فهي مشهودٌ لها بالاعتبار.[٢] وغايةُ ما في إيقاع القراءة عند الميت أنه تعيينُ حالةٍ تكون كالوقت للعبادة لمقصد حسن، وهو انتفاعُ الميت بثوابها. والشريعةُ مبنيةٌ على الرحمة، فرأوا أن لا مانعَ من تعيين وقت لها، ولذلك لم يخالفوه في كراهة التضحية عن الميت ونحوها.

وأما ضعيف التعلق بالديانات فهو ما ليس قربةً، ولا حقًّا للناس، ولا داخلاً في أحد هذين، ولكنه يتعلق بأمر هو من خصائص الإسلام، وذلك مثل محراب القبلة، وفرش المساجد بالبسط، وإعلاء المنبر، وتفخيم بناء المسجد دون تزويق، وخروج المؤذن بين يدي الإمام يوم الجمعة، وإطلاق المدفع إعلامًا بوقت الغروب في رمضان، وإقامة أعلام لبعض مواضع مناسك الحج كمواضع الجمرات الثلاث، ومثل إحداث نقط حروف المصحف وشكلها. وهذا النحو بالعادات أشبهُ منه بالعبادات؛ لأن مرجعه إلى تسهيل المكلَّف، ومعظم علماء الأمة على الرخصة فيه.

---

(١) المالكي: **التوضيح**، «كتاب الصلاة»، ج٢، ص١٢٢-١٢٣ (وما بين الحاصرتين لم يورده المصنف وجلبناه استكمالاً لمساق الكلام.

(٢) ابن رشد: **البيان والتحصيل**، «كتاب الصلاة الرابع»، ج٢، ص٢٣٤.

وقد اتخذ عمر بن الخطاب ﷺ المصابيح في المسجد النبوي، فقال له علي بن أبي طالب ﷺ: «نور الله مضجعك (قبرك) يا ابن الخطاب كما نورت مسجدنا.»(١) ووسع عثمان ﷺ المسجد النبوي، وأدخل فيه بعضَ حجرات أمهات المؤمنين، ولم ينكره عليه أحدٌ من علماء الصحابة، وبنى علي ﷺ السجن. ولا يخالف في هذا النحو إلا غلاةُ المتعمِّقين الذين يذمون كلَّ ما حدث ولو كان مصلحة، وأولئك ليسوا بأحرياء لتدبير أمور الأمة، وضررُهم اللاحق بالأمة أكثرُ من نفعهم.

وأما القسم الراجع إلى العادات، فهو إما راجع إلى عادات تتعلق بالمسلمين بوصف كونهم مسلمين، وهو ما يراد إيجاده في شؤونهم الإسلامية، فإن كان راجعًا إلى أصلٍ كلي من الشريعة بأن يكون جزئيًّا من جزئيات أصل شرعي، فحكمه كحكم أصله، ويكون إدخاله تحت أصله بطريقة تحقيق المناط، أي إثبات العلة في آحاد صورها أو إدخال الجزئيات تحت قاعدتها كجمع المصحف في زمن أبي بكر ﷺ.

وكذلك ما حدث بعد هؤلاء الصحابة من أفعال المسلمين الجارية على المصلحة إلى عصرنا هذا، كجمع الحديث النبويّ في زمن عمر بن عبد العزيز، وتدريس العلوم في المساجد، وكذلك تأليف الجمعيات الخيرية لإغاثة المعوزين واتخاذ الملاجئ لتربية الأيتام. وهذا كله من البدع المحمودة الداخلة تحت حديث: «مَنْ سنَّ في الإسلام سنةً حسنة له أجرُها وأجرُ من عمل بها إلى يوم القيامة».(٢)

---

(١) أورد ذلك الآجري في روايتين بسياقين مختلفين (أحدهما الذي ذكره المصنف) بلفظ «قبرك» بدل «مضجعك». الآجري، أبو بكر محمد بن الحسين: **الشريعة**، تحقيق الوليد بن محمد بن نبيه سيف النصر (الجيزة: مؤسسة قرطبة، ط١، ١٤١٦/ ١٩٩٦)، «باب اتباع علي ﷺ في خلافته سنن أبي بكر وعمر وعثمان ﷺ»، الحديثان ١٢٩٨ و١٣٠٠، ج٣، ص٢٦-٢٨.

(٢) كذا أورده المناوي أثناء شرحه حديث: «إذا مات الإنسان (وفي رواية: ابن آدم) انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له»، ولم يخرجه. **فيض القدير**، الحديث٨٥٠، ج١، ص٤٣٧-٤٣٨. ومنها ما رواه جرير بن عبدالله البجلي أن رسول الله ﷺ قال: «من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيئًا، ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها بعده من غير =

وإن كان الأمر الحادث مشهودًا لأصله بالإلغاء شرعًا فهو كأصله، كابتداع التدخين بالحشيشة المخدرة وامتصاص الأفيون وانتشاق الكوكايين.

وأما الراجعُ إلى العادات المحضة التي لا نظرَ فيها إلى كون أهلها مسلمين أو غير مسلمين، فكلّ ما حدث أو ظهر وجودُه بعد زمن النبوة في البلاد التي أسلم أهلُها من عوائد لم تكن معروفةً في زمن الشارع حتّى يُسألَ هو عنها. وهذا كاتخاذ المناخل عند العرب، ولبس البرانس للبربر، ولبس [الأثواب] الطويلة في بلاد الفرس. وكذلك ما أحدثه المسلمون، مثل لبس الطيالسة، ولبس الجوخ، واللباس النظامي للجنود ولأهل الدولة في معظم بلاد الإسلام، مثل بلاد الترك وبلاد الفرس ومصر وتونس من القرن الماضي الهجري. وكذلك عوائدُ الناس في حفلاتهم وأعراسهم ومآتِمهم مما ليس بمنهيٍّ عنه شرعاً. فقد بنى الصحابةُ القصور، واستفرهوا المراكب، واستجادوا الطعام واللباس.

وهذا النوع لا يُقْدمُ عالمٌ على القول بالنهي عنه، إذ لم تجئ الشريعةُ لحمل الناس على لزوم حالة في حضارتهم وأحوالهم، ما دامت أحوالُهم داخلةً تحت قسم المأذون فيه شرعاً. وقد قال رسول الله ﷺ لأصحابه: «أنتم أعلم بأمور دنياكم».(١)

ولم يزل المسلمون يتقلبون إلى أحوال لم يكونوا عليها في زمن النبوّة، ولم يروا في ذلك حرجًا، إلا أفرادًا شذوا منهم مثل أبي ذر ﷺ، لم ير الصحابةُ تأييدَهم، وربما أنكروا عليهم.

= أن ينقص من أوزارهم شيئا». وقد أورده بهذا اللفظ ابن حجر حيث قال: «وقد أخرج مسلم من حديث جرير: «من سن في الإسلام سنة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرُها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة». **فتح الباري**، «كِتَاب الدِّيَاتِ»، ج٣، ص٣٠٤٦.

(١) **صحيح مسلم**، «كتاب الفضائل»، الحديث٢٣٦٣، ص٩٢٣. وانظر في تأصيل المصنف لهذا المعنى فصل «مقصد الشريعة من التشريع: تغيير وتقرير»، من كتاب **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٣٤٠-٣٤٥.

وينشأ من بين القسمين الأصليين قسمٌ وسط، وهو الأمور المحدثة التي لم يشهد الشرعُ باعتبارها ولا بعدمها، وأصلُها أن تكون مباحة، ولكن مقصد الآتين بها هو التقربُ إلى الله والطمع في الثواب مع صحة أسبابها. وهذا القسم منه ما هو في ذاته قربة، إلا أنه كان التقربُ به في مواضع أو أزمنة معينة، فيريد الناس إحداث التنفل بعشرين ركعة بعد العشاء في خصوص ليالي رمضان، ومثل قراءة فاتحة الكتاب عند الفراغ من صلاة الجنازة لإهداء ثوابها إلى الميت. فإن كانت أسبابُها غيرَ صحيحة كان فعلُها عبثًا كإحداث صلاة في يوم الأربعاء الأخير من شهر صفر لدفع البلاء الذي ينزل في صفر في اعتقاد المتطيرين أصحاب الأوهام.[1]

ومنه ما ليس أصله عبادة، وقد اختُرِع للتقرب به إلى الله بعلة إدخاله تحت كلية العبادة إدخالًا قريبًا أو بعيدًا، فالبعيد مثل إحداث لبس الصوف للزهاد لأنه أدخل في الزهد، والإدخال القريب مثل استقبال القبلة بالمحتضر تبركًا، تشبهًا باستقبال القبلة بوجه الميت حين قبره. وهذا القسم بصنفيه كان حقُّه الإباحة نوعًا أو وقتًا أو هيئة، لكنه لما أريدت به القربةُ بنوعه أو وقته أو هيئته صار غير مناسب للبقاء على الإباحة؛ لأنه إن غلب عليه جانبُ قصد القربة فهو جدير بالندب لأجل حسن القصد به. وإن الإقدام على اختراع شيء في العبادات بدون إذن من الشرع كان جديرًا بالالتحاق بالمكروه لما فيه من الزيادة على ما خلفه الشارع لنا، فلزم التفصيل.

ومن هنا قلت في الفتوى: «فتكون قراءة القرآن في تلك المواطن إما مكروهة، وإما مباحة غير سنة، فتكون مندوبة في جميعها إلخ»،[2] فأردتُ من الإباحة ما قابل الكراهة، أي غير منهي عنها. وإذا كانت مباحة وكانت عبادة، لزم أن تخرج من الكراهة

---

(١) «لا طيرة ولا صفر»، «لا عدوى ولا صفر»، «ولا هامة ولا غول ولا طيرة ولا نوء»، انظر ما كتبه المصنف في ذلك في آخر القسم الثاني.

(٢) راجع النص الكامل للفتوى المشار إليها في هذا القسم، وهي بعنوان: «حكم قراءة القرآن على الجنازة».

إلى الندب، ولهذا لم يقل أحد من أصحابنا[١] بأن قراءة القرآن على الجنازة مباحة.

هذا وقد صرح عزالدين بن عبدالسلام في قواعده بأن البدعة تعتريها الأحكامُ الخمسة وأجمَلَ الأمثلة،[٢] وفصل ذلك شهاب الدين القرافي في الفرق الثاني والخمسين والمائتين من كتاب «الفروق» بأن أقسام البدعة خمسة: منها واجب وهو ما تناولته أدلةُ الوجوب كتدوين القرآن والشرائع إذا خيف عليها الضياع؛ فإن التبليغ لِمَنْ بَعدنا من القرون واجبٌ إجماعاً. **الثاني**: محرم وهو ما تناولته أدلةُ التحريم كالمكوس والمظالم. **الثالث**: مندوب وهو ما تناولته قواعدُ الندب، كصلاة التراويح وإقامة صور الأئمة والقضاة على خلاف ما كان عليه أمر الصحابة، بسبب أن المصالح الشرعية لا تحصل إلا بعظمة الولاة في نفوس الناس، وكان الناس في زمن الصحابة مُعظمُ تعظيمها إنما هو بالدين، ثم حدث قرنٌ لا يعظمون إلا بالصور. **القسم الرابع**: بدع مكروهة كتخصيص الأيام الفاضلة أو غيرها بنوع من العبادات، كالزيادة في المندوبات مثل الزيادة في التسبيح عقب الصلوات على ثلاثة وثلاثين، والزيادة في زكاة الفطر على الصاع. **الخامس**: البدع المباحة كاتخاذ المناخل للدقيق. فالبدعة إذا عُرضت على قواعد الشريعة وأدلتها، فأي شيء تناولها من الأدلة والقواعد أُلْحِقت به، وإن نُظر إليها من حيث الجملة بالنظر إلى كونها بدعة مع قطع النظر عما يتقاضاها كرهت.[٣]

وهو كلامٌ نفيس جارٍ على القواعد، وموافق لمذهب مالك. وقد سلمه ابن الشّاط وغيره. فمن العجب محاولة الشاطبي في كتاب «الاعتصام» أن ينقضَه بتطويل لا طائلَ تحته، ولا توافقه نصوصُ أئمة المذهب ولا مداركُه. وقد حاول أن

(١) يعني المالكية.

(٢) ابن عبد السلام: **القواعد الكبرى**، ج٢، ص٣٣٧-٣٣٩.

(٣) القرافي: **كتاب الفروق**، ج٤، ص١٣٣٣-١٣٣٥ (الفرق الثاني والخمسون والمائتان، وقد أورد المصنف كلامه باختصار).

يبين فرقًا بين ما أدخله القرافي من البدع في حكم الواجب والمندوب والمباح والمكروه فحاول عسفًا، وصار استدلالُه فيه خلفاً.(١)

ومن العجب أنِّي رأيتُ مَنْ يعوِّل على كلام الشاطبي ويرد به كلامَ القرافي، وهذا صنع باليد، وهلاَّ عَكَسَ أو توقف؟(٢) ثم إن كلام القرافي صريحٌ في أن الكراهة تُوصف بها البدعةُ في العبادة، كما مثل به القرافي، وكما رُوي عن مالك رضي الله عنه من قراءة القرآن على الميت.(٣) فمن العجب أن يزعم أبو إسحاق الشاطبي أن البدعة في العبادة لا توصف بالكراهة، وأن مراد مالك بالكراهة هنا الحرمة، فيخالف أصحابَ مالك وأئمة مذهبه قاطبة.

واعلم أن أبا إسحاق الشاطبي ألف كتاب «الاعتصام» في البدع، وحصر البدعة في إحداث ما من شأنه أن يرسمه الشارع للتعبد. وكأن رائده في ذلك أنه يحاول حملَ حديث «كل بدعة ضلالة» على ظاهر عمومه، ليحصر مسمّى البدعة فيما هو حرامٌ ليصح الحكم عليه بأنه ضلالة، ويريد التفصِّي من حمل لفظ البدعة على أصل معناه، وهو ما حدث بعد رسول الله ﷺ، حيث لم يجد محيصًا من الاعتراف بأن الحادثات بعد رسول الله ﷺ تعتريها الأحكام الخمسة، فلا يصح الحكمُ على عمومها بأنه ضلالة، فخصّ لفظَ البدعة بالمحدث في العبادة، وهو صنع باليد. ومن هنالك ترقَّى إلى الجزم بأن حكم هذا النوع التحريم، وأخذ يرتبها في دركات العصيان، وهي طريقة غريبةٌ لم يقل بها أحدٌ من أئمة المذهب. وأراه لا ملجأ له من أحد أمرين:

---

(١) انظر: **كتاب الاعتصام**، ج١، ص١٢٧-١٣٣.

(٢) أي أنه كان الأجدر ردُّ كلام الشاطبي بكلام القرافي، وإلا فالتوقف وعدم الخوض في الموضوع أَولَى. وقوله «منع باليد»، معناه - والله أعلم - الرد بدون دليل أو برهان، وإنما التعويل على مجرد التحكم.

(٣) قال سحنون: «قلت لعبدالرحمن بن القاسم: أي شيء يقرأ على الميت في قول مالك؟ قال: الدعاء للميت. قلت: فهل يقرأ على الجنازة في قول مالك؟ قال: لا.» **المدونة الكبرى**، «كتاب الجنائز»، ج١، ص٢٦٧.

١- إما الاعترافُ بأن بعض البدع داخلٌ تحت المأذون فيه من واجب ومندوب ومباح، أو تحت المنهيِّ عنه نهيًا غير جازم، وهو المكروه كما هو مقتضى اللغة، وكما ورد في كلام بعض السلف ومصطلح الجمهور الذي جرى عليه مالك وأصحابه، وأفصح عنه كلامُ ابن العربي والغزالي وعزالدين ابن عبدالسلام والقرافي. وتلك غيرُ داخلة تحت عموم الأحاديث القائلة بأن «كل بدعة ضلالة»، فلزم تخصيصُ هذه الأحاديث.

٢- وإما إباية ذلك بأن يدعيَ أن اسمَ البدعة لا يُطلق شرعًا إلا على المحدث في العبادة، ولا يُطلق على كلِّ محدث ولا على كل محدث يتعلق بالدين. فيلزمه أن يُخرِجَ من البدعة ما حدث من العقائد الضالة والمعاملات الباطلة، كالطلاق البدعي. فلا يحصل المقصودُ من بقاء حديث «كل بدعة ضلالة» على عمومه، ويلزمه القولُ بأن لفظَ البدعة صار من المنقولات الشرعية، والنقلُ خلافُ الأصل. والتخصيص أوْلَى من النقل، كما تقرر في الأصول.(١)

---

(١) معنى كون التخصيص أولى من النقل هو أن الشرع تصرف في اللفظ أو الاسم بأن خصه ببعض معانيه أو مسمياته التي له في وضع اللغة أو قصره عليها، لا أنه نقله إلى معنى أو مسمى جديد سواء أكان ذلك لوجود علاقة بين المعنى الأصلي والمعنى الجديد أو لم يكن، ومن ذلك الصلاة والحج والصوم وغيرها. وقد ذهب المعتزلة والخوارج وبعض الفقهاء والأصوليين إلى القول بجواز نقل الشارع ألفاظًا من معانيها اللغوية إلى معان شرعية نقلاً كليًّا بدون وجود علاقة بين الصنفين من المعاني، بحيث تكون المعاني الشرعية أمورًا جديدة مبتكرة. وإذا حصل وجود علاقة بين المعنى اللغوي المنقول منه اللفظ والمعنى المنقول إليه، فإن ذلك ليس مقصودًا وإنما هو مجرد اتفاق. وقد تصدى الباقلاني لرد هذا الرأي مستمسكًا بالقول بأنه لا نقل من أي نوع كان البتة، وأن الألفاظ في لسان الشرع باقية إلى أصل معناها اللغوي، وأن ما قد يحصل فيها من معنى زائد في بعض الأحيان إنما هو من قبيل الشروط، وأن لا تغير في ماهية اللفظ. أما جمهور الأصوليين فذهبوا إلى أن الشرع إنما تصرف في الألفاظ اللغوية كما يتصرف أهل العرف في استعمالهم ألفاظ اللغة بنقل بعضها عن معناه الموضوع له في الأصل إما عن طريق المجاز أو قصر اللفظ على بعض معناه، وهذا هو التخصيص. وقد توقف بعض الأصوليين فلم يقطعوا في المسألة برأي، وأبرزهم الآمدي. انظر في ذلك مثلاً: الباقلاني، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب: **التقريب والإرشاد** =

ثم دعواه أن المحدث في العبادة لا يكون إلا حرامًا كلامٌ لا يستقيم، إلا إذا حمله على إحداث أجناس العبادات. أما إحداثُ مواقيت أو أحوال أو التزام أسباب فلا يسبب له التحريم، وإن أقصى أقوال المشددين فيه مثل مالك ﷺ هو الكراهة. وعلى تسليم هذا، فقد صار الخلافُ في مسمَّى اللفظ، ويلزمه أن يكون إطلاقُ اسم البدعة على غير ذلك إطلاقًا مجازيًا، ويتطرق الاحتمال إلى الإطلاقات فيسقط الاستدلال بكثير من تلك الشواهد التي جلبها من كلام السلف في لفظ البدعة بأنهم أرادوا بها المعنى المجازي. على أن صنيعه وإن انتفع به في حديث «كل بدعة ضلالة» لا ينفعه في حديث «كل محدثة بدعة» إلا إذا لجأ إلى تخصيص العموم بصنف من المحدثات. وقد علمت أنه تجنب طريقةَ التخصيص في نظيره، وبهذا الإلجاء تنحل عُرى كتابه.

فهذا إقليدُ[1] الدخول إلى مباحث البدعة، فشُدَّ به يداً، ولا تكن كالذين أصبحوا فيه طرائقَ قِدَداً.

= «**الصغير**»، تحقيق عبدالحميد بن علي أبو زنيد (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٨/ ١٩٩٨)، ج١، ص٣٨٧-٣٩٧؛ البصري، أبو الحسين محمد علي بن الطيب: **كتاب المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق محمد حميد الله بتعاون محمد بكر وحسن حنفي (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٣٨٤/ ١٩٦٤)، ج١، ص٢٣-٢٦؛ الفراء الحنبلي، أبو يعلى محمد الحسين: **العدة في أصول الفقه**، تحقيق محمد عبدالقادر أحمد عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢)، ج١، ص١٢٦-١٢٧؛ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق محمد سليمان الأشقر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٧/ ١٩٩٧)،ج٢، ص١٥-١٨؛ المازري: **إيضاح المحصول**، ص١٥٣-١٥٨؛ الآمدي، علي بن محمد: **الإحكام في أصول الأحكام**، علق عليه الشيخ عبدالرزاق عفيفي (الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، ج١/ ١، ص٥٦-٦٧. وانظر بحثًا للأستاذ أبي زنيد استقصى فيه أطراف المسأله في مقدمة تحقيقه لكتاب الباقلاني: **التقريب والإرشاد**، ج١، ص١٠٤-١٣٤.

(١) الإقليد: المفتاح.

الفَرْعُ الثَّانِي

الفِقْهُ وَالفَتْوَى

حكم قراءة القرآن على الجنازة[1]

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، أما بعد:

فقد سُئلتُ أسئلةً عديدة، بعضُها كتابي وبعضها شفهي، محصَّلُها طلب معرفة حكم قراءة القرآن عند تشييع الجنازة أو حول الميت أو حول قبره عند دفنه، وهل ذلك منكَرٌ يجب تغييرُه أو غيرُ منكر؟ فإنه قد حصلت في هذه القضية مشاجراتٌ بين مَنْ ينكرون ذلك وبين أقارب بعض الأموات، وحدث من الخلاف بين المنكرين والمرخصين ما أوشك أن يوقع فتنة.

والجواب: أن السنة في المحتضِر وفي تشييع الجنازة وفي الدفن، هو الصمت للتفكير والاعتبار. فإذا نطق الحاضر فليكنْ نطقُه بالدعاء للميت بالمغفرة والرحمة. فإن دعوة المؤمن لأخيه بظهر الغيب مرجوّة الإجابة، وأما قراءة القرآن عند الميت حين موته، وحين تشييع جنازته، وحين دفنه، فلم تكن معمولاً بها في زمن رسول الله ﷺ وزمن أصحابه. إذ لم يُنقل ذلك في الصحيح من كتب السنة والأثر مع توفر الدواعي على نقله لو كان موجودًا، إلا الأثرُ المرويُّ في قراءة سورة يس عند رأس الميت وقتَ موته على خلاف فيه.[2]

---

(١) **الهداية الإسلامية**، المجلد ٨، الجزء ١١، جمادى الأولى ١٣٥٥هـ (ص٦٨٥-٦٨٨).

(٢) عن معقل بن يسار قال: قال النبي ﷺ: «اقرؤوا يس على موتاكم». **سنن أبي داود**، «كتاب الجنائز»، الحديث ٣١٢١، ص٥٠٤. وأخرج أحمد قال: «حدثنا عارم، حدثنا مَعْتَمِر، عن أبيه، عن رجل، عن أبيه، عن معقل ن يسار أن الرسول ﷺ قال: «البقرة سنام القرآن وذروته، نزل مع كل آية منها ثمانون ملكًا، واستخرجت ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ [البقرة:٢٥٥] من تحت العرش، =

ولهذا كان ترك القراءة هو السنة، وكان أفضلَ من القراءة في المواطن الثلاثة المذكورة.[(١)] وحينئذ فتكون قراءةُ القرآن في تلك المواطن إما مكروهةً، وإما مباحةً غيرَ سنة، فتكون مندوبةً في جميعها، أو مندوبة في بعضها دون بعض. وفي حملِ حكمها على أحد الوصفين على الإطلاق أو بالتفصيل خلافٌ بين علماء المذهب ومَنْ وافقهم رحمهم الله تعالى. فذهب مالك وجمهورُ أصحابه إلى أن القراءة في تلك المواطن الثلاثة مكروهة، حكى عنه الكراهةَ ابن بشير[(٢)] من رواية أشهب وابن الحاجب في المختصر بطريق المقابلة، إذ قال: «وتوجيه المحتضر إلى القبلة مستحبٌّ غير مكروه على الأصح، وكذلك قراءة القرآن عنده.»[(٣)]

وصرح بنسبة قول الكراهة إلى مالك خليلٌ في توضيحه وفي مختصره في عداد المكروهات،[(٤)] وذلك محملُ قول المدونة: «قلت: فهل يقرأ على الجنازة في قول

= فوُصلت بها، أو فوصلت بسورة البقرة. ويس قلب القرآن، لا يقرؤها رجل يريد الله والدار الآخرة إلا غُفر له، واقرؤوها على موتاكم». مسند أحمد بن حنبل، الحديث ٢٠٣٠٠، ج٣٣، ص٤١٧. قال محقق المسند في الحاشية: «إسناده ضعيف لجهالة الرجل وأبيه، وسمي في الرواية التالية [رقم ٢٠٣٠١] بأبي عثمان، ولا يُعرف.» وأخرجه النسائي مختصرًا. النسائي، أحمد بن شعيب: **عمل اليوم والليلة**، تحقيق فاروق حمادة (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠٥/ ١٩٨٥)، الحديثان١٠٧٤-١٠٧٥، ص٥٨١-٥٨٢.أخرجه كذلك أحمد والطبراني. وذكر العجلوني تحت رقم ٣٢١٣ أن ابن أبي الدنيا أخرج أبي الدرداء أن النبي ﷺ قال: «ما من ميِّتٍ يُقرَأُ عنده يس إلا هوَّن الله عليه.» **كشف الخفاء**، ج٢، ص٣٩٠.

(١) أي في السؤال، وهي قراءة القرآن عند تشييع الجنازة، أو حول الميت، أو حول قبره عند دفنه.

(٢) هو أبو طاهر إبراهيم بن عبدالصمد بن بشير التنوخي المهدوي، وهو من أقارب الشيخ أبي الحسن اللخمي الذي سيأتي ذكره قريبًا، فقيه مالكي، حافظ. له كتاب التنبيه في الفقه المالكي. استشهد بعد سنة ٥٢٦/ ١١٣١.

(٣) ابن الحاجب: **جامع الأمهات**، ص٦٥.

(٤) المالكي: **التوضيح**، «كتاب الصلاة – الجنائز»، ج٢، ص١٢٢-١٢٣؛ **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير** (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية/ عيسى البابي الحلبي وشركاه، بدون تاريخ)، ج١، ص٤٢٢-٤٢٣.

مالك؟ قال: لا.»[١] قال أبو الحسن في شرح المدونة: قال عبدالحق: «لأن ثوابَ القراءة للقارئ، ولا ينتفع به الميت، فلا معنى للقراءة عليه.»[٢] وفي سماع أشهب من العتبية: «سئل مالك عن قراءة يس عند رأس الميت، فقال: ما سمعتُ بهذا، وما هو من عمل الناس.»[٣]

أقول: فمُسْتَنَدُ الكراهة في قول مالك أمران: أحدُهما أن هذا لم يُؤثر في السنة، كما هو صريحُ رواية أشهب في العتبية. الثاني أن مالكًا لا يرى انتفاعَ الميت بقراءة الحي عليه أو له، ولا يرى صحةَ إهداء ثواب القراءة للميت كما يُؤْذِنُ به تعليلُ عبدالحق. وهذا أيضًا قولُ الشافعي. فرجعت القراءةُ على الميت عند مالك إلى أنها فعلٌ قُصِد به القربة، ولم يجعله الشارع قربة فيكون مكروهًا.

والمرادُ بالكراهة أنه يُثاب على تركه، ولا يُعاقب على فعله، كما هو المتبادر من الكراهة بالمعنى المصطلح عليه عند الفقهاء. وليس المرادُ بالكراهة الحرمة، كما توهمه الشاطبي في «كتاب الاعتصام» مستندًا إلى أن الإمام قد يعبر بالكراهة ويعني بها

---

(١) **المدونة الكبرى**، «كتاب الجنائز»، ج١، ص٢٦٧.

(٢) لم يتبين لي على وجه اليقين من المقصود بأبي الحسن الذي نقل عنه المصنف كلام عبدالحق. فلعله أبو الحسن نور الدين علي بن محمد المنوفي المصري الشاذلي، له عدة شروح على الرسالة وشرح على مختصر خليل (وقد سبقت الإشارة إليه). أما عبدالحق فهو عبدالحق بن محمد بن هارون الصقلي، صاحب كتاب «النكت والفروق لمسائل المدونة». توفي سنة ٤٦٦/ ١٠٧٣. وكلامه موجود في الكتاب المذكور. الصقلي، أبو محمد عبدالحق بن محمد بن هارون: **النكت والفروق لمسائل المدونة**، تحقيق أحمد بن إبراهيم بن عبدالله الحبيب (رسالة دكتوراه مقدمة إلى قسم الدراسات العليا بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، ١٤١٦/ ١٩٩٦)، ص٢٣٤. هذا وقد قال خليل عند الكلام على النيابة في الحج: «وكذلك القراءة لا تصل على المذهب، حكاه القرافي في قواعده، والشيخ ابن جَمرة. وهو المشهور من مذهب الشافعي، ذكره النووي في الأذكار. ومذهب أحمد وصول القراءة، ومذهب مالك كراهة القراءة على القبور.» **التوضيح**، «كتاب الحج»، ج٢، ص٤٩٧.

(٣) **المدونة الكبرى**، ج١، ص٢٦٧؛ **البيان والتحصيل**، «كتاب الجنائز»، ج٢، ص٢٣٤.

الحرمة؛[(١)] لأن كلامَ مالك لم يقع فيه لفظُ الكراهة، بل هي من تعبير فقهاء مذهبه تفسيرًا لمراده. وفي السماع هو الكراهة بالمعنى المصطلح عليه في الفقه، ولأن دليل التحريم لا وجودَ له، فحَمْلُ كلام مالك عليه تقوُّلٌ عليه، والإقدامُ على التحريم أمرٌ ليس بالهين، إذا لم تقم عليه الأدلةُ الصريحة.

وذهب اللخمي وابن يونس[(٢)] وابن رشد وابن العربي والقرطبي وابن الحاجب وابن عرفة من أئمة المالكية إلى أن القراءة مستحَبَّةٌ في المواطن الثلاثة، إذا أُريد إهداءُ ثوابِها إلى الميت، بناءً على ما اختاروه واختاره جمهورُ علماء المسلمين من تصحيح انتفاع الميت بما يُهديه له الأحياءُ من ثوابِ قراءة القرآن.[(٣)] وذلك أيضًا منسوبٌ إلى أبِي حنيفة رحمه الله، إلا أن أبا حنيفة اشترط أن لا يُقرأ عند الميت إلا بعد

---

(١) الشاطبي: **كتاب الاعتصام**، ج٢، ص٣٨-٣٩.

(٢) **اللخمي** هو الإمام أبو الحسن علي بن محمد الربعي المعروف باللخمي، وهو ابن بنت اللخمي القيرواني، نزيل صفاقس تفقه بابن محرز وأبي الفضل بن بنت خلدون وأبي الطيب وأبي إسحاق التونسي والسيوري وظهر في أيامه وطارت فتاويه. كان فقيهًا فاضلاً دينًا متفننًا، ذا حظ من الأدب، وبقي بعد أصحابه فحاز رياسة إفريقية، وتفقه به جماعةٌ منهم الإمام أبو عبدالله المازري، وأبو الفضل النحوي، والكلاعي، وعبدالحميد الصفاقسي. له تعليق كبير على المدونة سماه التبصرة، حسن مفيد توفي رحمه الله سنة ٤٧٨/ ١٠٨٥ بصفاقس، وقبره بها معروف، وقد شيد بالقرب منه مسجد كبير يحمل اسمه. أما **ابن يونس** فهو الإمام الحافظ النظار أبو بكر محمد بن عبدالله بن يونس التميمي الصقلي، من أكابر العلماء وأئمة الترجيح في الفقه المالكي. أخذ عن القاضي أبي الحسن الحصائري، وعتيق بن عبدالحميد بن الفرضي، وأبي بكر بن عباس من علماء صقلية وغيرهم. كما أخذ عن شيوخ القيروان، وأكثرَ من النقل عن بعضهم ومنهم أبو عمران الفاسي، وحدث عن أبي الحسن القابسي. من مؤلفاته كتاب في الفرائض وكتاب «الجامع لمسائل المدونة والمختلطة» الذي سار فيه على منوال أبن أبي زيد القيرواني في كتاب «النوادر والزيادات» (وقد صدر عن دار البحوث والدراسات بدبي). توفي ابن يونس عليه رحمة الله في ربيع الأول سنة ٥٤١، ودفن بمدينة المنستير.

(٣) انظر في تفصيل الآراء في ذلك القرافي: **كتاب الفروق**، ج٣، ص٩٩٠-٩٩٢ (الفرق الثاني والسبعون والمائة)؛ الونشريسي: **المعيار المعرب**، ج١، ص٣٣١-٣٣٤.

غسله.[١] وتأول هؤلاء قولَ مالك بالكراهة بأنه كرهه لِمَنْ فعله باعتقاد السنن، أي اعتقادُ كونه سنّة.[٢]

وذهب عبدالملك بن حبيب[٣] من أصحاب مالك إلى أن قراءة سورة يس عند رأس الميت سنة، وروى في ذلك حديثًا عن النبي ﷺ، ورواه أيضًا النسائي وأبو داود.[٤] ولم يُنقل عن ابن حبيب رأيٌ في قراءة غير سورة يس، ولا في قراءتها في موطن آخر من مشاهد الجنازة.

وذهب الشافعي وأحمد رحمهما الله -ووافقهما عياض والقرافي من المالكية وبعضُ الحنفية- إلى استحباب القراءة عند القبر خاصة؛ قالوا: لتحصل للميت بركةُ المجاورة كمجاورة دفن رجل صالح.[٥]

---

(١) انظر في ذلك مثلاً ابن عابدين، محمد أمين: **رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار**، تحقيق عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض (الرياض: دار عالم الكتب، ١٤٢٣/ ٢٠٠٣)، ج٣، ص١٥٢-١٥٣.

(٢) القيرواني: **النوادر والزيادات**، ج١، ص٥٤٢؛ ابن رشد: **البيان والتحصيل**، «كتاب الجنائز»، ج٢، ص٢٣٤.

(٣) قال ابن رشد: «استحب ابن حبيب الإجمارَ عند الميت، وأن يُقرأ عند رأسه بياسين.» **البيان والتحصيل**، «كتاب الجنائز»، ج٢، ص٢٣٤. وقال ابن العربي: «قال ابن حبيب: لا بأس أن يُقرأ عنده يس، وإنما كره مالك القراءة عنده لئلا يتخذها الناس سنة، فهو سد ذريعة.» **المسالك في شرح موطأ مالك**، ج٣، ص٥٧١.

(٤) وذكر القرطبي قراءتها على جه الاستحباب. القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن**، ج٥، ص٤٤٩؛ القرافي: **الذخيرة**، ج٢، ص٤٤٥. أما الحديث المشار إليه فقد سبق تخريجه في الحاشية الثانية لهذا المقال، ولم يخرجه النسائي كما ذكر المصنف.

(٥) انظر في ذلك مثلاً: النووي، محيي الدين أبو زكريا محيي الدين بن شرف: **حلية الأبرار وشعار الأخيار في تلخيص الدعوات والأذكار المستحبة في الليل والنهار المعروف بالأذكار النووية**، تحقيق عبدالقادر الأرناؤوط (دمشق: مطبعة الملاح، ١٣٩١/ ١٩٧١)، ص١٣٧ و١٤٠؛ السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن: **شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور**، تقديم أحمد حمدي إمام (جدة: دار المدني، ١٩٨٥)، ص٣١٠-٣١٣؛ ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبدالله بن أحمد: **المغني**، =

فهذ أربعةُ أقوالٍ للمالكية ولغيرهم من علماء الأمصار، كلها -عدا قول ابن حبيب منها في خصوص سورة يس- تجري في تلاوة الأذكار عند الميت في المواطن الثلاثة، إذا كانت تلك الأذكارُ مما ثبت أنه يُثاب عليه شرعًا، مثل الهيللة والتسبيح بصيغته المأثورة والصلاة على النبي ﷺ. أما الأقوالُ التي لم يثبت في الشريعة ثوابٌ لقائلها ولا هي دعاء للميت، فلا يختلف علماؤنا في كراهة تلاوتها في المواطن الثلاثة، لانتفاء ما عارض دليلَ الكراهة عندهم من رجاءِ الثواب الحاصل من تلاوة القرآن والأذكار المشروعة.

وبهذا يظهر أنه لا يوجد مَنْ يقول بأن قراءة القرآن أو الذكر في مواطن الجنازة منكَرٌ حتى يترتَّب على ذلك أن يحتسب المسلمون بتغييره باليد أو باللسان، بل أقصى حكمِها في النهي أن تكونَ من قبيل المكروه، والمكروه لا يغيَّر على فاعله. وقد جرى عملُ كثيرٍ من بلاد الإسلام على اتباع قول الذين رأَوْا استحبابَ القراءة، فلأهل المْيت الخيارُ بين أن يتَّبعوا السنةَ أو يتبعوا المستحب. قال أبو سعيد ابن لب[1] -كبير

= تحقيق عبدالله بن عبدالمحسن التركي وعبدالفتاح الحلو (الرياض: دار عالم الكتب، ط٣، ١٤١٧/ ١٩٩٧)، ج٣، ص٥١٨-٥٢٢؛ القرافي: **كتاب الفروق**، ج٣، ١٩٢-١٩٣ (الفرق الثاني والسبعون والمائة، وقد ذكر القرافي أن أبا حنيفة هو القائل بهذا)؛ الونشريسي: **المعيار المعرب**، ج١، ص٣٣١-٣٣٤. وقول عياض ذكره المواق في «التاج والإكليل» بهامش «مواهب الجليل». الحطاب، أبو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالرحمن المغربي: **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، نشرة بعناية زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٦/ ١٩٩٥)، ج٣، ص٥٢.

(١) هو أبو سعيد فرج بن قاسم بن أحمد بن لب الغرناطي الثعلبي، شيخ الجماعة، وعمدة فقهاء غرناطة، ومفتيها خطيب جامعها، والمدرس بالمدرسة النصرية بها. ولد سنة ٧٠١هـ، ونشأ في غرناطة عاصمة دولة بني الأحمر التي استقرت بها بقايا علوم أهل الأندلس ومعارفهم بعد أن هيمن الجلالقة الصليبيون على ما تبقى من ديارهم وأموالهم، فارتحل إليها كثير من العلماء البارزين. فتيسر لابن لب الأخذ عن عدد منهم، كأبي الحسن علي بن عمر القيجاطي (المتوفَّى سنة ٧٣٠هـ)، وأبي عبدالله محمد بن جابر الوادي آشي (المتوفَّى ٧٤٩هـ). ذاع ذكر ابن لب بين عصرييه، وعلا صيته بين العلماء، فقصده طلبة العلم من كل صوب للتلمذة عليه، وكان من أبرز من نبغ من تلامذته الإمام أبو إسحاق الشاطبي صاحب كتاب «الموافقات» (المتوفَّى سنة ٧٩٠هـ)، =

فقهاء غرناطة في عصره، وهو القرن الثامن-: «إن ما يجري عليه عملُ الناس وتقادمَ في عرفهم وعادتهم ينبغي أن يُلتمس له مخرجٌ شرعيٌّ على ما أمكن من وفاق أو خلاف (أي بين العلماء)، إذ لا يلزم ارتباطُ العمل بمذهب معين أو بمشهورٍ من قول قائل.»(١)

وحكى الموّاق في كتابه عن شيخه ابن سراج(٢)-خاتمة فقهاء غرناطة في آخر

= الذي كان لا ينعته إلا بلقب الأستاذ الكبير الشهير. توفِّيَ أبو سعيد ابن لب عليه رحمة الله سنة ٧٨٢هـ. حفظ الونشريسي الكثير من فتاوى ابن لب ونوازله. وقد نشر في الآونة الأخيرة كتابٌ يحتوي على كثير من تلك الفتاوى بعنوان «تقريب الأمل البعيد في نوازل الأستاذ أبي سعيد»، وللأسف فإن محقِّقَيْ الكتاب ومَنْ أشرف عليهما لم يعتنوا بمسألة نسبة الكتاب إلى ابن لب، وما إذا كان هو الذي جمع نوازله في هذا السفر، أو سماه بهذه التسمية. وهذا نقص منهجي فاضح في التحقيق العلمي، خاصة وأن الشخصين اللذين قاما «بتحقيق الكتاب» فعلا ذلك في إطار علمي جامعي بإشراف أستاذ متخصص، علمًا بأن مصادر ترجمة ابن لب لم تنسب له كتابًا بهذا العنوان. وليس بعيدًا أن يكون أحدُ العلماء المتأخرين عن عصر أبي سعيد انتهض لجمع تلك النوازل في سفر واحد وأعطاه العنوان المذكور، الأمر الذي تؤيده العبارة الآتية التي جاءت في قيد أول النسخة المعتمدة في التحقيق: «الحمد لله تعالى، هذا ما ألفيته من مسائل شيخ الجماعة وإمامها الفقيه الأستاذ العالم الحجة القدوة أبِي سعيد فرج بن لب التغلبي رحمه الله تعالى بمنه». الغرناطي، ابن لب: **تقريب الأمل البعيد في نوازل الأستاذ أبي سعيد**، تحقيق حسين مختاري وهشام الرامي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٤/ ٢٠٠٤)، ج١، ص٥٩. فليت «المحققين» وقفا عند هذه العبارة وحاولا البحث والتحقيق فيمن يكون صاحبها، لا مجرد الاكتفاء باعتمادها أصلاً في «التحقيق».

(١) قال ابنُ لب هذا الكلام في جواب عن استفتاء حول بيع الكروم المجزأة المغروسة في أرض السلطان، ويبدو أنه سئل عن المسألة مرتين فأجاب عنها جوابًا متقاربًا. الونشريسي: **المعيار المعرب**، ج٦، ص٤٧١ وج٨، ص٣٨٨؛ **تقريب الأمل البعيد**، ج٢، ص٧٢. وقال أيضًا (ج١، ص١٧٠): «العادة القديمة يجب الحكم بها، ولا يجوز أن تُخالَف بإحداث شيء عليها لم يكن له أصلٌ في القديم إلا برضاً من أصحابه.»

(٢) المواق هو أبو عبدالله محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري الغرناطي، يُعرف بالمواق. لا تذكر المصادر التاريخية الكثير عنه أو عن أسرته، ولا عن تاريخ ولادته. من أشهر أساتذته أبو بكر محمد ابن عاصم صاحب تحفة الحكام المتوفَّى سنة ٨٢٩هـ، ومحمد بن عبدالملك المنتوري المتوفَّى سنة ٨٣٤هـ، وأبو القاسم بن سراج (الذي يأتي ذكره بعد هذا)، ومحمد بن محمد الأنصاري السرقسطي المتوفَّى سنة ٨٦٥هـ. توفي المواق سنة ٨٩٧هـ وقد ناهز التسعين إن لم يتجاوزها. من تصانيفه =

عهدها بالإسلام - «أنه إذا جرت عادةُ الناس بشيء، ولم يكن متفَقًا على تحريمه، فليتركْهم وما هم عليه، وليفعلْ في نفسه ما هو الصواب.»(١) وعليه فكلُّ مَنْ يتصدى لِمَنْعِ أقارب الأموات من تشييع جنازتهم بالقراءة، فقد أنكر عليهم بغير علم،

= «التاج والإكليل في شرح مختصر خليل»، و«سنن المهتدين في مقامات الدين»، و«كشف النقول» (ذكره في المقام السابع من الترقي في الكتاب السابق ذكره)، كما له العديد من الفتاوي منثورة في بعض المدونات الكبرى كالمعيار للونشريسي ومعيار الوزاني. أما **ابن سراج** فهو أبو القاسم محمد ابن سراج الغرناطي، فقيه غرناطة وقاضي الجماعة فيها. لم تذكر المصادر شيئًا عن ولادته، وقدر الدكتور محمد أبو الأجفان عليه رحمة الله في تقديمه لفتاويه أنه قد يكون ولد في العقد السابع أو الثامن من القرن الثامن للهجرة بناءً على أن وفاة شيخه أبي سعيد ابن لب كانت سنة ٧٨٢هـ، وهو تقدير يصعب الركون إليه؛ إذ يكون ابن سراج قد تلمذ لابن لب في سن صغيرة جدًّا. أما وفاته فكانت عام ٨٤٨هـ على أرجح الأقوال. تلقى ابن سراج العلم على عدد من مقدمي علماء غرناطة لم يذكر مترجموه إلا ثلاثة منهم، وهم ابن لب، وأبو عبدالله محمد ابن علاق قاضي الجماعة بغرناطة (المتوفَّى ٨٠٦هـ)، وأبو عبدالله محمد الحفار (المتوفَّى سنة ٨١١هـ)، وليس مستبعدًا أن يكون الشاطبي أحد أساتذته. ومن تلامذته أبو عبدالله شمس الدين الراعي (المتوفَّى حوالي سنة ٧٨٢هـ)، وأبو يحيى بن أبي بكر محمد بن محمد بن عاصم (المتوفَّى سنة ٨٥٧هـ)، وأبو عبدالله محمد بن يوسف العبدري المواق (المتوفَّى سنة ٨٩٧هـ)، له شرح على مختصر خليل، والعديد من الفتاوى، كما كانت له حوارات وردود ونقوض مع عدد من علماء عصره.

(١) لم أجد هذا الكلام في «سنن المهتدين» للمواق، ولكن جاء في بعض فتاوى ابن سراج ما يعبر عن القاعدة نفسها، حيث يقول في رده على تعقيب أَبِي الغَرْبانِي على فتواه في مسألة سلف الدقيق وزنًا: «قد جرى العرفُ عند الناس والجيران في سلف الدقيق بالميزان، وهو يحصل به التساوي المطلوب في السلف، ولا يعرفون فيه الكيل، وله وجه صحيح، فلا يُمنعون منه؛ لأن الناسَ إذا جرى عملُهم على شيء له وجه صحيح يَستند إليه لا ينبغي أن يُحمل الناسُ على قول إمام ويلزمون ذلك، إن كانوا مستندين في عملهم لقول إمام معتمد. أما إن كان المانع لا مستندَ له إلا مجرد نظره من غير نص ولا مشاورة، فمنعه خطأ. فقد نص العلماء على أن من شرط تغيير المنكر أن يحقق كونه منكرًا وإلا فلا يجوز، ومن شرطه أيضًا أن يكون متفقًا عليه عند العلماء. فحسبُ هذا الرجل إن كان ظهر له المنعُ أن يمتنع منه في خاصة نفسه، ويتورع في ذاته، ولا يحمل الناسَ عليه ويُدْخل عليهم شغبًا في أنفسهم، وحيرةً في دينهم، لمجرد نظره من غير استناد لمن يُعتمد عليه من العلماء.» الونشريسي: **المعيار المعرب**، ج٥، ص٢٠؛ **فتاوى قاضي الجماعة أبي القاسم بن سراج الأندلسي**، تحقيق محمد أبو الأجفان (أبو ظبي: المجمع الثقافي، ١٤٢٠/ ٢٠٠٠)، ص١٧٨.

واجترأ عليهم بالتدخل في خاصة أمورهم بدون سبب يحق له ذلك. وإنما شأنُ العالم في مثل هذا أن يرغِّبَهم في التأسِّي بالسنة، وبيانُ أنها الحالة الفضلى بقولٍ ليِّن، فإن هم تجاوزوا ذلك فحقَّ على وُلاة الأمور في البلدان أن يدفعوا عن أهل المآتم عادية مَنْ يتصدى بزعمه لتغيير المنكر دون أن يعلم مِنْ كلِّ مَنْ تزبَّبَ قبل أن يَتَحَصْرَم.[١]

هذا حاصلُ الجواب، وقد تضمن البعضَ من أقوال أهل المذهب،[٢] أفتيت به، واقتصرتُ فيه على ذلك دون تطويل ولا تأصيل، لقصد إحاطة أصناف المستفتين بحكم هذه المسألة. وسأُتْبِعه ببيانِ تأصيل أحكامه،[٣] ليزداد أهلُ النظر تفقهًا، فإنهم يحبون أن يلحقوا الفروع بأصولها، ويميزوا عن خليط ثفالها خالصَ منخولها.

أفتيتُ بذلك، وأنا محمد الطاهر بن عاشور، شيخ الإسلام المالكي في ١٢ محرم سنة ١٣٥٥هـ وفي ٤ إبريل ١٩٣٦.

---

(١) «تزبَّبَ قبل أن يَتَحَصْرَم»، مثلٌ يقال في كل مَنِ ادعى حالةً أو صفةً قبل أن يتهيَّأَ لها ويتحقق بشروطها ومتطلباتها، كالعنب يصير زبيبًا وهو لم ينضج بعد.

(٢) يعني المذهب المالكي.

(٣) وقد جاء في إثر نص هذه الفتوى الكلام الآتي لمحرر مجلة **الهداية الإسلامية**: «وقد وصل إلى إدارة المجلة البيان والتأصيل الذي أشار إليه فضيلة الأستاذ في آخر الفتوى، وفيه بحث قيم في البدعة والسنة، فننشره لإفادة للقراء ونصه...»، حيث جرى نشره في الجزءين الحادي عشر والثاني عشر من المجلد الثامن، وقد سبق في هذا القسم بعنوان: «بيان وتأصيل لحكم البدعة والمنكر».

قراءة القرآن في محطة الإذاعة[1]

السؤال:

«ما قولكم -حفظكم الله- في حكم إذاعة القرآن الحكيم بواسطة المذياع المعبّر عنه بالراديو الذي تكاثر أخيرًا بالبيوت، ومحلات التجارة، والمقاهي، وديار البغاء والحانات بصورة لا تمرّ بشارع إلا وتسمع من هاته الأماكن بواسطة هذا المذياع كلام الرحيم الرحمن الذي لو أُنزل على جبل لرأيته خاشعًا متصدِّعًا من خشية الله، وفي الغالب أنّ هاته الآلة تعبث بالقرآن الكريم، وتقطّع حروفه بسبب تغيير أمواج المحطة، خصوصًا عند مزاحمة محطة إذاعة بروكسل لمحطة القاهرة؟

وما قولكم -أبقاكم الله- في حكم التالي لكتاب الله تعالى في محطة الإذاعة المتعمِّدة إذاعة القرآن بسائر أماكن اللّهو والفساد، لأنّ التالي لكلام الله بمحطة الإذاعة ليس قصده التدبُّر في آياته، وليس غرضه من إذاعته نشر الدين كما يزعم بعضهم، بل القصد سماع صوت التالي بنغماته وألحانه، لأنّ أرباب محطات الإذاعة لا يختارون لإذاعة القرآن الكريم، الذي هو قول فصل وما هو بالهزل، إلا صاحب الصوت الرخيم؟ وإن قيل بجواز ذلك فما حكم استماع القرآن من المذياع الذي يظهر أنه منافٍ لما هو مطلوب بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَـٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۝٢﴾ [الأنفال:٢]، مع أنّ

(١) الهداية الإسلامية، المجلد ٩، الجزء ١٢، رجب ١٣٥٥هـ (ص١٢-٢٠). وقد كان السؤال في المسألة نشر في جريدة الزهرة بتونس (العدد ٨٧٨٠، ربيع الثاني ١٣٥٥/ ١٩٣٣، ص٤)، ونشر الجواب عنه في الجريدة نفسها (العدد ٨٧٩٦، ربيع الثاني ١٣٥٥/ ١٩٣٣).

جُلَساء المقاهي والحوانيت غالبهم ممن لا يشتغل إلا بأحجار الطاولة والدومينو والكارطة [الورق] ولهو الحديث، مع أنّ الله يقول: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٢٠٤﴾﴾ [الأعراف:٢٠٤]، وبعضهم يشتغل بشرب الدخان عند تلاوة القرآن الكريم بالمذياع. وقد ذكر الشيخ الأمير[1] في مجموعه في باب الجمعة أنه يحرم تعاطي ما له رائحة كريهة في المسجد والمحافل، وعند قراءة القرآن الكريم يشتدّ التحريم لما في ذلك من عدم التعظيم لكتاب الله.

ورأيت بعدد ١٦ من مجلة «هدى الإسلام» من سنتها الثانية أنّ وزارة الأوقاف أصدرت أوامرَها لرجال البوليس بالتنبيه على أصحاب محطات الإذاعة بمصر بعدم إذاعة القرآن الكريم في محطاتها منعًا لقراءته في الأماكن التي لا يليق بكرامة القرآن إذاعته فيها. ونشر هذا الأمر في بعض جرائد القاهرة التي صدرت في ٣٠ يوليو سنة ١٩٣٣. وفي العدد المذكور صرح بحرمة قراءة القرآن في الراديو الأستاذ علي فكري الأمين الأول لدار الكتب المصرية. كما رأيت بالمجلة نفسها فتوى من الشيخ محمد سليمان نخيمر من علماء مصر قال فيها: إنّ قراءة القرآن بالراديو من أكبر الكبائر.

ونشرت مجلة «الهداية الإسلامية» مسامَرة في الموضوع للعلاّمة المرحوم الشيخ محمد بخيت المطيعي مفتي الديار المصرية سابقًا، أثبت فيها أنّ المسموع بواسطة الراديو هو قرآن حقيقة، وقال: إنّه يجوز في الأماكن غير الممتهنة، ويمنع فيها بالاختصار. وهنا ربما يقال: إنّ التحرُّز من المكان الممتهن غير ممكن ضرورة أنّ لكل مشترك أن يستمع ما بالراديو، ولا شكّ أنّ غالبهم من أصحاب المحلات الممتهنة، فهل يقال حينئذٍ بالمنع مطلقًا سدًّا للذريعة التي هي من قواعد المذهب؟

---

(١) هو أبو عبدالله محمد بن محمد الشهير بالأمير، من فقهاء المذهب المالكي في مصر، عالم مدقق وفقيه محقق، له تصانيف كثيرة. توفِّي سنة ١٢٣٢/ ١٨١٦.

وقد نشر بجريدة «النهضة» الغرّاء بعدد ٣٨٠١ ما يدلّ على أنّ اللجنة المكلفة بمراقبة الإذاعات ردّت على فضيلة شيخ الجامع الأزهر منعَ إذاعة القرآن بالراديو، ورجّحت جانبَ الفوائد التي تنجز من الإذاعة، على ما يقتضيه التحرير.

جوابُكم السامي وكلمتُكم الأخيرة في هذا الموضوع الذي يتعلّق بأقدس شيء لدينا معاشر المسلمين، وهو كلام الله القديم، ومعجزته الباقية لنبيه الكريم، حتى يعتمد عليها عمومُ المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها. أفيدونا مأجورين، والله يحرس مهجتكم، وعليكم السلام.»

من الفقير إلى ربه حسن ابن الغربية العدل ببنزرت، وفقه الله.
في ٣ ربيع الثاني ١٣٥٥، وفي ٢٣ جوان سنة ١٩٣٦.

الجـواب

[تمهيد: استحباب سماع القرآن]

أمّا بعد، فقد اطلعت في عدد ٨٧٨٠ من جريدة الزهرة الغرّاء على سؤال موجه إليّ من الفاضل ابننا الشيخ السيد حسن بن الغربية العدل بمدينة بنزرت عن حكم إذاعة القرآن الكريم بواسطة المذياع (الراديو) وعن حكم قارئ القرآن بمركز الإذاعة (الجهاز المذيع) وحكم استماع القرآن من تلك الآلة في الأماكن المشتملة على اللهو، أو على ما لا يليق شرعاً.

والجواب أنّ سماع القرآن أمرٌ مرغَّب فيه، لقوله تعالى: ﴿فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا﴾ [الأعراف:٢٠٤]. وحُمِل الأمر عند المالكية والجمهور على النّدْب، وعند الحنفية على الوجوب الكفائي، وذلك بناءً على أنّ المراد بالقراءة في الآية القراءة في غير الصلاة، وهو أحدُ تأويلاتٍ كثيرة في الآية بين قريب وبعيد.[1] وإذا كان القارئ

(١) انظر الوجوه المحتملة في معنى الآية في: الطبري: **جامع البيان**، ج١٠، ص٦٥٨-٦٦٧. وقرر الطبري بعد أن ساق مختلف الأقوال في الآية: «وأولَى الأقوال في ذلك بالصواب قولُ مَن قال: =

حسن الصوت زادت قراءتُه السامع خشوعًا ورقّةَ قلب، وذلك مما يدعو إلى الخير.

وأدلةُ ذلك كثيرة، أوضحُها ما في صحيح البخاري أن النبي ﷺ استمع لقراءة أبي موسى الأشعري ﵁، وأبو موسى غير شاعر بذلك، وكان أبو موسى حسن الصوت، فقال له رسول الله من الغد: «لو رأيتني وأنا أستمع لقراءتك البارحة، لقد أوتيتَ مزمارًا من مزامير آل داود»، فقال أبو موسى: «لو علمتُ أنك تسمع إليَّ يا رسولَ الله لحبَّرت قراءتِي تحبيرًا، أي: لزدتها تحسينًا».[1] وليس بنا أن نتعرّض ها هنا للخلاف في قراءة القرآن بالأصوات الحسنة التي لا تخرج عن أدب القرآن، فإنّ الكلام في ذلك يطول.

وليس من غرض السائل ولا جمهور المتطلّبين معرفةُ الحكم الشرعي في قراءة القرآن بطريق المذياع خاصة، بل نحن نبني الآن على ما جرى عليه عملُ علماء المسلمين في سائر الأقطار من استحباب القراءة بالأصوات الحسنة غير المنافية لحروف القرآن وآدابه، جريًا على قول أئمةٍ من أعلام المذهب المالكي مثل الإمام سحنون وعصرييه: موسى بن معاوية، وابن الرشيد، وابن اللّبّاد، وابن التبّان من أعيان القيروانيين.[2] وهو مختارُ أعلام من الأندلسيين، مثل ابن رشد وابن العربي

= أُمروا باستماع القرآن في الصلاة إذا قرأ الإمام، وكان مَنْ خلفه ممن يأتَمُّ به يسمعه، وفي الخطبة. وإنما قلنا: ذلك أولى بالصواب لصحة الخبر عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إذا قرأ الإمام فأنصتوا»، وإجماع الجميع على أن من سمع خطبة الإمام ممن عليه الجمعة [عليه] الاستماع والإنصات لها، مع تتابع الأخبار بذلك عن رسول الله ﷺ، وأنه لا وقتَ يجب على أحد استماع القرآن والإنصات لسامعه من قارئه إلا في هاتين الحالتين، على اختلافٍ في إحداهما، وهي حالة أن يكون خلف إمام مؤتَمٍّ به. وقد صح الخبرُ عن رسول الله ﷺ بما ذكرناه من قوله: «إذا قرأ الإمام فأنصتوا». فالإنصاتُ خلفه لقراءته واجبٌ على مَنْ كان به مؤتمًّا سامعًا قراءتَه بعموم ظاهر القرآن والخبر عن رسول الله ﷺ.» وانظر كذلك ابن عاشور: **تفسير التحرير والتنوير**، ج٥/ ٩، ص٢٣٨-٢٤١.

(١) **صحيح مسلم**، «كتاب صلاة المسافرين وقصرها»، الحديث٧٩٣(٢٣٥)، ص٢٨٦.

(٢) سحنون هو أبو سعيد عبدالسلام بن سعيد التنوخي القيرواني، صاحب المدونة ومرسخ فقه الإمام مالك بإفريقية. رحل إلى المشرق، وأخذ عن ابن القاسم. توفي سنة ٢٤٠. أما عصريوه من =

وعياض، وهو قولُ الحنفية والشافعية.(١)

ولَمْ تزل رغبةُ المسلمين متوفرةً في سماع القرآن بأحسن وجوه آدابه، لاسيما إذا كان القارئ من ذوي الأصوات الحسنة. وقد كان معظمُ الناس لا يجد إلى استقراء هؤلاء سبيلاً لاستدعاء ذلك كلفةً مالية، فإذ قد يسّر الله للناس ما كان عسيرَ الحصول بما ألهم إليه صاحبَ الاختراع الذي استعان بآثار مصنوعات الله، فليحمدوا الله على ذلك.

= القيروانيين الذين ذكرهم المصنف، فأولهم أبو جعفر موسى بن معاوية الصمادحي، كان عمدة فقهاء إفريقية في زمنه، توفي سنة ٢٢٥/ ٨٣٩. وابن الرشيد وهو أبو زكرياء محمد بن رشيد، عالم قائد عابد، كان رفيق سحنون في رحلته إلى المشرق. توفي سنة ٢٢١/ ٨٣٥. أما ابن اللباد فهو أبو بكر محمد بن محمد بن وشاح القيرواني، الحافظ المبرز والفقيه الصالح. توفي سنة ٣٣٣/ ٩٤٤. وابن التبان هو أبو عبدالله محمد بن إسحاق، إمام فقهاء القيروان في عصره. توفي سنة ٣٧١/ ٩٨١.

(١) انظر في هذه المسألة مثلاً: ابن رشد: **المقدمات الممهدات**، ج٣، «كتاب الجامع»، ص٤٦٣؛ ابن العربي: **المسالك**، ج٣، ص٣٧٣-٣٧٨؛ اليحصبي: **الاستذكار** ضمن **موسوعة شروح الموطأ**، ج٧، ص١٧-١٨ (وقد خص عياض مسألة قراءة القرآن بها في ذلك قراءته بالتنغيم والتطريب بمصنف مستقل سماه «كتاب البيان عن تلاوة القرآن»)؛ النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف: **التبيان في آداب حملة القرآن**، تحقيق محمد الحجار (بيروت: دار ابن حزم، ط٤، ١٤١٧/١٩٩٦)، ص١٠٩-١١٤؛ البرزلي: **جامع مسائل الأحكام**، ج١، ص٣٩٨. وأصلُ هذه المسألة ما أورده البخاري معلقًا وأخرجه عبدالرزاق والبيهقي وأحمد وغيرهم عن البراء بن عازب أن ﷺ قال: «زينوا القرآن بأصواتكم»، وفي رواية: «زينوا أصواتكم بالقرآن.» **صحيح البخاري**، «كتاب التوحيد»، ص١٣٠٢؛ الصنعاني: **المصنف**، «كتاب الصلاة»، الحديثان ٤١٧٥-٤١٧٦، ج٢، ص٤٨٤-٤٨٥؛ البيهقي: **السنن الكبرى**، «كتاب الصلاة»، الحديث٢٤٢٧، ج٢، ص٧٨ و«كتاب الشهادات»، الحديث٢١٠٤٤، ج١٠، ص٣٨٧؛ **المسند**، الأحاديث ١٨٤٩٤، ١٨٥١٦، ١٨٦١٦، ١٨٧٠٤، ١٨٧٠٩، ج٣٠، ص٤٧٩، ٤٥١، ٥٨٠، ٦٣٢-٦٣٣، ٦٣٦. كما أخرج عبدالرزاق عن عائشة وعبدالله بن بريدة أن النبي ﷺ سمع صوت أبي موسى الأشعري وهو يقرأ القرآن فقال: «لقد أُوتي أبو موسى (أو هذا) مزمارًا من مزامير آل داود.» **المصنف**، «كتاب الصلاة»، الحديثان ٤١٧٧-٤١٧٨، ج٢، ص٤٨٥. وكذلك أخرج البخاري عن أبي هريرة أنه ﷺ قال: «ليس منا من لم يتغن بالقرآن» («كتاب التوحيد»، الحديث٧٥٢٧، ص١٢٩٩). وهناك روايات أخرى في المعنى نفسه. وانظر لمزيد مناقشة وتحقيق لهذه المسألة: أبو زهرة، محمد: «التغني بالقرآن»، مجلة **كنوز الفرقان** (كان يصدرها الاتحاد العام لجماعة القراء بمصر)، العدد ٨، السنة ١، شعبان ١٣٦٨/ يونية ١٩٤٩، ص١٨-٢٣.

ثمّ إنّ لقراءة القرآن آدابًا مرجعُها إلى إجلال كلام الله وتوقيره، والتأدب عند سماعه. ولذلك فلنتكلَّمْ على ما يعرض لهذا السماع من العوارض التي هي مثارُ جدال بين المانع والمجيز، ممن اختلفوا في هذه المسائل، والخلف بين الناس غير عزيز. وينحصر الغرضُ في مبحثين: المبحث الأول في حكم تصدي القارئ للقرآن بمركز الإذاعة، والمبحث الثاني في حكم سماع السامعين قراءة القرآن من آلة الإذاعة.

في حكم تصدي القارئ للقرآن بمركز الإذاعة:

فأمّا المبحث الأول فإنه يجوز للقارئ أن يتصدّى للقراءة في مركز الإذاعة لقصد سماع قراءته في جميع الجهات التي يكون لها اتصالٌ مع مركزه، سواء أكان تصدّيه بأجر أم بدونه؛ لأنّ الصحيحَ عندنا جوازُ أخذِ الأجرة على قراءة القرآن، فإنّها من أسباب تكثير قرائه وسامعيه.[1] ولا حاجةَ إلى التعرّض إلى شروط القراءة في القارئ ومكانه؛ لأنّ ذلك لا يختص بالموضوع المبحوث فيه.

---

(1) أخذ الأجرة على قراءة القرآن وأصل هذا القول ما روى ابن عباس ﵄ أن النبي ﷺ قال: «إن أحق ما أخذتم عليه أجرًا كتاب الله.» وهذا طرف من حديث أورده البخاري موصولاً في كتاب الطب ودون ذلك في كتاب الإجارة. **صحيح البخاري**، «كتاب الإجارة - باب ما يُعطي في الرقية على أحياء العرب»، ص٣٦٣ (بلفظ: وقال ابن عباس عن النبي ﷺ إلخ)؛ «كتاب الطب»، الحديث٥٧٣٧، ص١٠١٣. قال ابن حجر: «واستدل به الجمهور في جواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن، وخالف الحنفية فمنعوه في التعليم وأجازوه في الرقى كالدواء؛ قالوا: لأن تعليم القرآن عبادة والأجر فيه على الله وهو القياس في الرقى، إلا أنهم أجازوه فيها لهذا الخبر. وحمل بعضُهم الأجر في هذا الحديث على الثواب، وسياق القصة التي في الحديث يأبى هذا التأويل.» العسقلاني: **فتح الباري**، ج١، ص١١٩٧ (كتاب الإجارة). وسياق القصة في الحديث هو ما رواه ابن أبي مُلَيكة، عن ابن عباس: «أن نفرًا من أصحاب النبي ﷺ مروا بماء، فيهم لديغ أو سليم، فعرض لهم رجلٌ من أهل الماء، فقال: هل فيكم من راق، إن في الماء رجلاً لديغًا أو سليمًا، فانطلق رجلٌ منهم، فقرأ بفاتحة الكتاب على شاء، فبرأ، فجاء بالشاء إلى أصحابه، فكرهوا ذلك وقالوا: أخذت على كتاب الله أجرًا حتى قدموا المدينة، فقالوا: يا رسول الله، أخذ على كتاب الله أجرًا، فقال رسول الله ﷺ: «إن أحق ما أخذتم عليه أجراً كتاب الله».»

وإذا تبيّن أنّ تصدِّيه للإذاعة بالقراءة مباح، فلا ينقض حكمَ الإباحة ما عسى أن يبلغ مدى صوت القارئ إلى سامعٍ يكون على حالةٍ تجعله غير كامل الأهلية لسماع القرآن، أو إلى مكانٍ غير لائق، بل يكفي في جواز فعلِه كونُ الغالب على قراءته أن ينتفع بها المسلمون على اختلاف مقاصدهم وقابليتهم ومبالغ نياتهم. فمراعاة الآداب في ذلك واجبةٌ على السامعين، وليس القارئ بمسؤول عنها. وقد قرأ النبي ﷺ بحيث يسمعه المشركون،[1] وقرأ عبدالله بن مسعود ﷺ في مقام إبراهيم بمسمَع من المشركين.[2] وقرأ أبو بكر ﷺ بمسجده الذي اتخذه بباب داره في مكة، فكانت نساءُ المشركين وصبيانُهم وعبيدهم يقفون عند مسجده يُعجَبون من رقة صوته.

وإذ قد تبيّن أنّ الغالبَ في التصدِّي للقراءة بمركز الإذاعة هو حصولُ النفع بها الذي يغتبط به جمهورُ المسلمين، وكان من النادر إفضاءُ ذلك إلى ظهور صوت القارئ في مواضع قد توجد فيها حالةٌ تقتضي حكمَ مخالفة الأَوْلَى[3] أو الكراهة أو الحرمة ولو عن غفلة من بعض السامعين، وبعض تلك الأحوال أندر من بعض،

---

(١) ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج١/١، ص٢٥٠. وأخرج البخاري عن عبدالله بن مسعود قال: «قرأ النبي ﷺ النجم فسجد، فما بقي أحدٌ إلا سجد، إلا رجلٌ رأيته أخذ كفًّا من حصى فرفعه فسجد عليه وقال: هذا يكفيني، فلقد رأيته بعد قتل كافرًا.» **صحيح البخاري**، «كتاب مناقب الأنصار»، الحديث٣٨٥٣، ص٦٤٦. وذكر ابن سعد عن عبدالله بن حَنْطَب أن هذا الرجل هو الوليد بن المغيرة، وأنه «كان شيخًا كبيرًا لا يقدر على السجود»، وقيل إنه أبو أُحيحة سعيد بن العاص، وقيل إنهما «كلاهما جميعا.» الزهري: **كتاب الطبقات الكبير**، ج١، ص١٧٤-١٧٥.

(٢) ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج١/١، ص٢٥٠.

(٣) مخالفة أو خلاف الأولى -كما بين البناني عند تعليقه على قول التاج السبكي وشارحه المحلي بشأن الكراهة- هو حكمٌ قسيم للمكروه عند متقدمي الفقهاء الذين يجعلون المكروه قسمين: الأول: المكروه كراهة شديدة، وهو ما وقع النهي عنه بخصوصه كالنهي عن الصلاة في أعطان الإبل. والثاني: المكروه كراهة خفيفة، وهو ما ولم يُنه عنه بخصوصه كترك المندوبات مثل صلاة الضحى، وذلك لقاعدة الأمر بالشيء نهيٌ عن ضده. إلا أن المتأخرين من الفقهاء سموا هذا النوع خلاف الأولى، بمعنى أن الأفضل والأولى فعل المندوبات التي حرض الشارع عليها وأن تركها يكون خلاف ما طُلِب ندبا. انظر: **حاشية العلامة البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع**، ج١، ص١٣٤-١٣٦.

كان ذلك الإفضاءُ من قبيل الذريعة الملغاة في الشريعة لندرة ترتُّب المنهيِّ عنه عليها إذا نسبناه لما يترتب عليها من المنافع؛ إذ قد قرَّر أئمة أصول الفقه والفقه أن ليس كلُّ ذريعة يجب سدُّها.[1] فإنّ الشريعة ألغَت ذريعة غراسة العنب مع أنها ذريعة لعَصْر الخمر، وألغت ذريعةَ التجاور في البيوت مع أنها تكون ذريعة للزنا، وألغت ذريعةَ حفر الآبار مع أنها يتردّى فيها الناسُ والحيوان. فإنّ حكمَ الذريعة إلى الفساد إن لم تكن فيها مصلحة، غيرُ حكم الذريعة المشتملة على مصلحة وهي تفضي إلى مفسدة.

ويتدرّج النظرُ حينئذٍ في مراتب المصالح والمفاسد، وحينئذٍ يقتصر حكمُ التحريم أو الكراهة على الصورة الواقع فيها بسبب الكراهة أو التحريم عند وقوعها ويخاطَب بالمؤاخذة عليها. فتعين أن يكون القارئُ غيرَ ممنوع من القراءة لأجل خلوِّ بعض السامعين لصوته عن آداب سماع القراءة، وتأخذ أحوال السامعين أحكامها المناسبة لها كما سيأتي. وقد قال الحسن البصري: «لو تركنا الطاعةَ لأجل المعصية لأسرع ذلك في ديننا»، قال ابن عرفة: «أي لأسرع في ديننا النقصُ والاختلال.»[2]

وأمّا ما عسى أن يقع من تقطيع بعض كلمات القرآن أو الفصل بين آياته باضطراب الجو أو بغلبة بعض الأصوات التي تدخل في أمواج الجو فتغلب على صوت القارئ، فلا مؤاخذةَ فيه على القارئ؛ إذ ليس ذلك من فعله.[3]

---

(١) راجع تفصيل القول في هذا في: القرافي: **كتاب الفروق**، ج٢، ص٤٥٠-٤٥٣؛ **شرح تنقيح الفصول**، ص٤٣٧-٤٣٨.

(٢) ذكر الزمخشري خلال تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٠٨﴾﴾ [الأنعام:١٠٨] أن الحسن [البصري] ومحمد [بن سيرين] حضرا جنازة، فرأى محمد نساءً فرجع، فقال الحسن: «لو تركنا الطاعة لأجل المعصية لأسرع ذلك في ديننا.» **الكشاف**، ج٢، ص٥٣. أما تعليق ابن عرفة على كلام الحسن فلم أعثر عليه حتى في تفسيره.

(٣) طبعًا كان مثل هذا التقطع يحصل إذ كانت صناعة الإرسال (من أجهزة بث، وذبذبات، وموجات صوتية، وأجهزة استقبال، إلخ) لم تبلغ من الدقة والإتقان ما وصلت إليه اليوم.

في حكم سماع السامعين قراءة القرآن من آلة الإذاعة:

وأمّا المبحث الثاني ففي حكم التصدِّي لسماع قراءة القرآن من آلة المذياع، والسامع لا يخلو عن أن يكون مسلمًا أو غير مسلم: فالسامع المسلم إذا كانت الآلة التي يسمع منها في محل لائق لأَنْ يُقرأ فيه القرآن، فسماعُه أمرُ حسن، كما تقدم. والمسلمون عند سماع القرآن مراتبُ كثيرة متفاوتة في الفضل بمقدار التفاوت في حضور القلب ومراعاة الآداب، وفي تدبر معاني القرآن والاستنباط منها لمن هو أهل لذلك، وفيما يحصل من الخشية والعظة لمن وفّقه الله لذلك.

وقد أشار السائل إلى آيات من القرآن مقصودٌ منها أعلى تلك المراتب، ولا يخلو مسلمٌ من أن يحصل له خيرٌ عند سماع القرآن. فإن كان السامع في محل غير لائق بقراءة القرآن -وعدم اللياقة أيضًا متفاوتٌ بين ما هو على خلافُ الأَوْلَى وبين ما هو على الكراهة وما هو على الحرمة- فينبغي في مواضع الانبغاء، أو يجب في مواضع الوجوب أن يقطع السامعُ الاتصالَ الجوي بينه وبين المركز الذي يأتي منه صوتُ قارئ القرآن إلى أن يتحقق انقضاءُ القراءة أو تبدّل حالة المحل. وأحسب أنّ معظمَ المسلمين يتوقَّون سماعَ قراءة القرآن في هذه الأحوال، فإن كان منهم مَنْ يجهل أو يذهل فيجب على المسلمين أن يذكِّر بعضهم بعضاً.

وأمّا السماع في حالة تقطيع بعض كلمات القرآن أو الفصل بين بعض آياته بسبب غَلَبَة بعض الأصوات، فذلك لا مؤاخذةَ على السامع منه، ولا يوجب منع سماعه؛ لأنه ينتفع بسماع ما سلم من ذلك. ومثلُ هذا ما يعرِض لسامع القرآن من الخروج عن مجلس القراءة، ثم يرجع فيجد القارئ قد تجاوز الآيات التي تركه عندها.

وأما السامع غير المسلم: فإن كان يفهم العربية، فسماعُ القرآن يرشده إلى مزايا الإسلام ويقرِّبه منه. وقد أجاز مالك أن يُقرأ القرآن على غير المسلم، رجاءَ اهتدائه إلى الإسلام. وقد قرأ النبي ﷺ القرآن على المشركين في مكة وفي المدينة.[1] وليس في

---

(١) ليست قراءة القرآن على غير المسلم -فيما نرى- مما يحتاج إلى اجتهاد بتجويزها أو حتى إيجابها، فقراءة النبي عليه السلام القرآن على المشركين سواء في مكة أو المدينة إنما هي من مقتضى أمر الله =

القرآن إلا ما هو هدى وتنوير للقلوب التي قُدِّر لها أن تحلّ فيها الهداية، وكله مما يحق للمسلم أن يفتخر به.

فإن فرضنا أن يكون السامعُ غير المسلم مطبوعًا على السُّخرية بما لا موجب فيه، فذلك نزَق منه لا يؤاخذ به غيرُه، ولا يُعتدّ به في تشريع الأحكام. وإن كان غير المسلم لا يفهم العربية، فمرور تلك القراءة على سمعه كمرور الصوت على من يمشي في الطريق لا يعبأ به ولا يفهمه. وهذا في الغالب يعدل عن سماعه إلى سماع ما هو أعنى.

هذا ما لاح لي في جواب سؤال السائل، أفتيتُ به،

وأنا محمد الطاهر ابن عاشور، شيخ الإسلام المالكي، لطف الله به.

في ٢١ ربيع الثاني، وفي ١١ جويلية سنة ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م

= له بتبليغ الرسالة في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ٦٧﴾ [المائدة:٦٧]، وكذلك المسلم مطالب بأداء هذه المهمة بعد النبي ﷺ. والله أعلم.

ثبوت الشهر القمري(١)

ورد إلى المصنف السؤال الآتي من «المجلس الإسلامي الأعلى» بالجزائر:

«اتخذت الجزائر في نطاق الحرص على وحدة المواسم الدينية في العالم الإسلامي موقفًا يرمي إلى اتخاذ تقويم قمري يعتمد الحساب الفلكي، فما موقفُ الشريعة من ذلك؟»، فأجاب بما يلي:

الجواب:

قال تعالى: ﴿ ۞ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ ﴾ [البقرة:١٨٩]. هذا تعريف عرف الله به المسلمين ببعض حكمه في خلق نظام الشمس والقمر. لذلك صرف الذين سألوا عن السبب لظهور الهلال دقيقًا، ثم أخذ ضوئه في التزايد حتى يصير بدرًا، ثم أخذه يتناقص بضوئه إلى المحاق، وأرشدهم الله إلى ما هو أولى لهم أن يعرفوه في حكمة أحوال الهلال، مما معرفته تنفعهم؛ لأنها التي تفيدهم تقدير تحول

(١) الهداية، السنة الأولَى، العدد الرابع، جمادى الثانية ١٣٧٤/ ١٩٧٤ (ص٣٨-٤٠ و٤٣). وقد قدم محرر المجلة لهذه الفتوى بما يأتي: «قبيل شهر واحد من وفاة شيخ الجماعة العلامة المرحوم سيدي محمد الطاهر ابن عاشور -تغمده الله برحمته- حرر جوابًا شرعيًّا عن مسألة مهمة من المسائل التي شغلت وما تزال تشغل أذهان المسلمين في العالم الإسلامي، وهي مسألة ما تثبت به الأشهر القمرية شرعاً. وقد استطاعت الهداية أن تتحصل على ما كتبه فضيلة شيخنا المرحوم، وهي تنشره لأول مرة، معتزة بهذه الوثيقة النادرة التي تعد -حسب اعتقادنا- آخر ما صدر عنه رحمه الله قبيل وفاته؛ إذ هي مؤرخة في ١٠ جمادى الثانية ١٣٩٣هـ يوافقه ١٠ جويلية [يوليو] ١٩٧٣م، وقد تُوُفِّي الشيخ يوم ١٢ رجب ١٣٩٣هـ -١١ أوت [أغسطس] ١٩٧٣م.» وقد نقلنا نص الفتوى وتعليق محرر المجلة المذكورة عليها من كتاب **الفتاوى التونسية** للسويسي التوزري (ج٢، ص٧٦٣-٧٧٠). أما مجلة الهداية فهي مجلة شهرية كانت تصدرها إدارة الشؤون الدينية التابعة للوزارة الأولى بتونس، التي صار اسمها «المجلس الإسلامي الأعلى».

الهلال إلى أحوال. فكان هذا الجواب جاريًا على ما يُسمى في علم البلاغة بالأسلوب الحكيم، وهوإجابةُ الطالب بغير ما يتطلب، تنبيهًا له على أن ما أجيب به أولَى له بالقصد. فالمعنى في هذه الآية: الأولَى بهم أن يعلموا أن أحوال الأهلة مواقيت للناس، أي: مواقيت لجميع الناس؛ لأن جميع الناس يتمكنون من التوقيت بها، بخلاف أحوال الشمس فإن حلولها في بروج السماء غير واضح للأبصار.

وقد عُلم أن الأهلةَ مواقيتُ للصيام من سابق قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ ﴾ [البقرة:١٨٣]، ثم قال: ﴿ شَهۡرُ رَمَضَانَ ﴾ [البقرة:١٨٥]، فإن شهر رمضان معروفٌ أنه يبتدئ بهلالٍ وينتهي بهلال.

وإنَّ حقَّ تقليلِ الخلاف بين أحوال المسلمين يقتضي أن لا يُغفلَ عن تغير الأحوال عما كانت عليه في القرون الماضية، حين كان اتصالُ أخبار البلدان وتعرفُهم لأحوالهم بطيئًا جدًّا ومعرَّضًا للشك والنسيان، لضبط ما فات من أيام وساعات، وذلك يضطرهم إلَى مبادرة كل بلد بأخذ ما يحصل لديه من ثبوت الشهر الشرعي.(١)

---

(١) ومن أسف فإن هذا ما زال يحصل حتى الآن، حيث يندر أن تتفق حكومات العالم الإسلامي على التوحد في بدء شهر رمضان وشوال. ومن ثم كثيرًا ما يتخالف المسلمون في الصيام والإفطار بما يبلغ اليومين أو حتى أكثر، مع تطور العلاقات وسرعة التواصل بين أقطارهم، بفضل وسائل الاتصال السريعة والفعالة. يحصل ذلك مع كثرة ما عقد من اجتماعات رسمية بين العلماء والفقهاء وممثلي الحكومات حول مسألة توحيد رؤية الهلال بالاستفادة من تطور علوم الفلك واعتماد الوسائل التقنية المتقدمة، ومع الاتفاقات التي مُهرت لاعتماد مراكز معينة يكون منها رصدُ الهلال. وبمجرد ما يعود المشاركون في تلك الاجتماعات والموقعون على تلك الاتفاقات إلى بلدانهم، يُنسى الأمر، بل كثيرًا ما يُتعمَّد عدمُ الالتزام به بسبب منازع سياسة ودعاوى عزة وطنية أو قومية، فيبقى ما اتُّفِق عليه حبرًا على ورق. وهكذا تتكرر المسرحية ذاتها كل عام شاهدًا على مدى المفارقة وبعد الشقة بين القول والفكر من جهة والفعل والسلوك من جهة أخرى، حتى في أبعد الأمور عن قصور السياسة وشغبها وهرجها. ولا حول ولا قوة إلا بالله، وإليه المشتكى من حال أمة يمثل التوحيد قطب عقيدتها ومحور شريعتها!

ثم إن تبين أن ثبوتَه في بعض البلدان سابقٌ على ثبوته عند أهل بلد آخر، فأدلةُ السنة وأقوالُ المذاهب الأربعة جرت على أن لا عبرةَ باختلاف المطالع؛ أي: مطالع الأهلة (أعني وجود الاستهلال). فلو صام أهلُ بلدٍ تسعةً وعشرين يومًا برؤية الهلال في بلدهم، وصام أهلُ بلدٍ آخر ثلاثين يومًا بالرؤية، فإن الذين صاموا تسعةً وعشرين يومًا يجب عليهم قضاءُ صيام يوم. قال الحنفية: «هذا قولُ أكثر المشايخ».[1] وقال المالكية: هذا هو المشهور،[2] وقال الشافعية: في المسألة قولان مصححان.[3]

وقال الحنابلة: لا خلافَ في أن رؤيةَ أهلِ بلدٍ تَلزم بقيةَ البلدان.[4]

---

(١) كذا قال الزيلعي في شرح الكنز. - المصنف. وعبارته: «وأكثر المشايخ على أنه لا يُعتبر»، أي اختلاف المطالع. الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي: **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق** وبهامشه حاشية الشلبي، تحقيق أحمد عزو عناية (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠/ ٢٠٠٠)، ج٢، ص١٦٥. وانظر كذلك: ابن عابدين: **رد المحتار على الدر المختار**، ج٣، ص٣٦٤؛ القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن**، ج٣، ص١٥٧.

(٢) انظر في ذلك مثلاً: القيرواني: **النوادر والزيادات**، ج٢، ص١١؛ ابن عبدالبر النمري القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد: **الكافي في فقه أهل المدينة** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤١٣/ ١٩٩٢)، ص١١٩-١٢٠؛ ابن العربي: **المسالك في شرح موطأ مالك**، ج٤، ص١٥٥؛ ابن رشد: **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ص٢٧٦؛ الدسوقي، شمس الدين محمد عرفة: **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير** (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية/ عيسى البابي الحلبي وشركاه، بدون تاريخ)، ج١، ص٥٠٩-٥١٠.

(٣) قال إمام الحرمين: «إذا رؤي الهلال من بلدة ولم يُر في أخرى، ففي المسألة وجهان مشهوران: أحدهما أن حكم الهلال يثبت في خطة الإسلام، فإنه إذا رُؤي، لم يتبعض، والناس مجتمعون في المخاطبة بالصيام والهلال واحد. ومن أصحابنا من قال: إذا بعدت المسافة، لم يعم الحكم، وللرائين حكمهم، وللذين لم يروا حكمهم؛ فإن المناظر في الأهلة تختلف باختلاف البقاع اختلافًا بينًا، فقد يبدو الهلالُ في ناحية ولا يُتصور أن يُرى في ناحية أخرى، لاختلاف العروض، والأهلة فيها، ولا خلاف في اختلاف البقاع في طلوع الصبح، وغروب الشمس، وطول الليل وقصره، فقد يطلع الفجر في إقليم ونحن في ذلك الوقت في بقية صالحة من الليل.» الجويني: **نهاية المطلب**، ج٤، ص١٦-١٧.

(٤) ابن قدامة: **المغني**، ج٤، ص٣٢٨-٣٢٩.

وبهذا يُعلم أن ما ادعاه الحفيدُ ابن رشد في كتابه «بداية المجتهد» وابن جزي في كتابه «القوانين الفقهية» من الإجماع على اعتبار اختلاف المطالع بين البلاد النائية جدًّا، مثل الأندلس من الحجاز،[1] ادعاءٌ غير صحيح؛ لأن الخلافَ واقعٌ في اعتبار المطالع بين البلدان النائية. والراجحُ عدمُ اعتبار اختلاف المطالع فيها، فكيف يُدَّعَى الإجماعُ على اعتبار اختلاف المطالع بين البلدان النائية جدًّا؟

وبهذا تأصل أصلٌ للنظر في هذه المسألة تتفرع عنه قواعد:

القاعدة الأولى: النظر في كيفية ثبوت الشهر. لا شك أن الصوم عبادةٌ مقصودة لذاتها، وأن له حكمةً عظيمة أطلعنا الله على شيء منها، وهو أعلم بما لم نطلع عليه. وجعل الله لهذه العبادة وقتًا تقع فيه، وهو الشهرُ المسمَّى رمضان من الأشهر الشرعية التي قدر الله نظامَها يوم خلق السموات والأرض،[2] فقال تعالَى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٨٣ أَيَّامٗا مَّعۡدُودَٰتٖۚ﴾ [البقرة:١٨٣-١٨٤]، ثم قال: ﴿شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ﴾ [البقرة:١٨٥]، ثم قال: ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ﴾ [البقرة:١٨٧].

فحصل من مجموع هذا تعيينُ العبادة المفروضة وتحديدُها، وتعيينُ زمانها. وبهذا كان شهر رمضان وقتًا لأَنْ تُصام أيامُه من مبدإ الشهر إلى نهايته، فوجب على الناس تعيينُ هذا الشهر مبدأً ونهاية. وكان الناسُ يوم نزول القرآن يعرفون الشهرَ بتجدد ضوء الهلال عقب محاقه.

---

(١) ابن رشد: **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ص٢٧٦؛ ابن جزي، أبو القاسم محمد بن أحمد: **القوانين الفقهية** (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٤٣٠/ ٢٠٠٩)، ص١٠١.

(٢) وفي ذلك جاء قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثۡنَا عَشَرَ شَهۡرٗا فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوۡمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ مِنۡهَآ أَرۡبَعَةٌ حُرُمٞۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُۚ فَلَا تَظۡلِمُواْ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمۡۚ وَقَٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ كَآفَّةٗ كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمۡ كَآفَّةٗۚ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلۡمُتَّقِينَ ٣٦﴾ [التوبة:٣٦].

وحقيقةُ الهلال أنه حالةُ انعكاس ضوء الشمس على جانبٍ من كرة القمر، وهو الجانبُ الذي ينعكس عليه ضوءُ الشمس، أي هو الجانب المقابِلُ للكرة الأرضية. وذلك الانعكاس يُسَمَّى عند علماء الفلك تولُّدًا، ويسمونه اقترانًا، ويُسمَّى عند عموم العرب -في آخر الشهر- محاقًّا. ولِمعرفتنا وجودَ الهلال عقب المحاق في علم الله طرق:

أولها: رؤيتُه بالبصر رؤيةً لا ريبة تتطرقها، وهذا حسِّيٌّ ضروري، ولا خلافَ في العمل به.

وثانيها: مرور ثلاثين ليلة من وقت استهلال الهلال الذي سبقه، وهذا الطريقُ قطعي تجريبي؛ إذ رصد الناسُ في جميع الأرض وفي كل العصور أحوالَ الهلال، فوجدوه لا يتأخر عن ذلك التقدير من الأيام. وتحقق ذلك لديهم واشتهر، فصار قطعيًّا، وهذا لا خلافَ فيه بين الأئمة.

وثالثها: دلالة الحساب الذي يضبطه المنجمون، أعني العالمين بسير النجوم علمًا لا يتطرق قواعده الشك، وحسابًا تحققت سلامتُه من الغلط، وذلك هو ما يسمى بالتقويم. فإذا ضبط الحسابُ وقتَ وجود الهلال باليوم والساعة، حصل لا محالةَ العلمُ بهذا الشهر القمري؛ إذ جُرِّب التقويم في حساب السنة الشمسية عند الأمم قديمًا وحديثًا في القرون العديدة فلم يُعثر له على غلط، واتبعه المسلمون في أوقات الصلوات وفي أوقات الإمساك والإفطار في رمضان، وجُرِّب عند العرب في حسابُ السنة القمرية كذلك. لكن منع فقهاءُ المذاهب الأربعة العملَ في إثبات الشهر الشرعي بحساب المنجِّمين وأهل التقاويم.[1]

---

(١) انظر مثلاً ابن رشد: **المقدمات الممهدات**، «كتاب الصيام»، ج١، ص٢٥٠؛ ابن عابدين: **رد المحتار**، ج٣، ص٣٥٤-٣٥٥؛ النووي، أبو زكريا محيي الدين محيي الدين بن شرف: **كتاب المجموع شرح المهذب للشيرازي**، حققه وأكمله محمد نجيب المطيعي (جدة: مكتبة الإرشاد، ١٩٨٠)، ج٦، ص٢٧٦.

وإن علمَ الناس بوجود الهلال لم يكن له طريقٌ في العصور الماضية سوى الرؤية، فلذلك قال النبي ﷺ: «صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته، فإن غُمَّ عليكم فاقدروا له».(١) وليس في لفظ الحديث صيغةُ قصر الصوم على حالة رؤية الهلال، فقياسُ حساب المنجِّمين على رؤية الهلال قياس جلي.(٢)

(١) لم أجده بهذا اللفظ تحقيقًا، وأكثر ما وجدت قربًا منه ما أخرج مسلم عن عبيدالله عن نافع، عن ابن عمر ﷺ عن رسول الله ﷺ أنه قال: «الشهر هكذا وهكذا وهكذا (ثم عقد إبهامه في الثالثة)، فصوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته. فإن أغمي عليكم فاقدروا له ثلاثين»، وفي رواية أخرى أنه قال: «إنما الشهر تسع وعشرون فلا تصوموا حتى تروه، ولا تفطروا حتى تروه. فإن غُمَّ عليكم فاقدروا له». **صحيح مسلم**، «كتاب الصيام»، الحديث١٠٨٠، ص٣٩١. وقد ترجم ابن ماجه بابًا بعنوان: «ما جاء في «صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته» أخرج فيه عَن الزهري، عَن سالم بْن عَبْدالله، عَن ابن عمر؛ قَالَ: «قال رَسُول الله ﷺ: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، فإن غم عليكم فاقدروا له».» **سنن ابن ماجه**، نشرة بعناية صدقي جميل العطار (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، «كتاب الصيام»، الحديث١٦٥٤، ص٣٨٨. وأخرجه مالك بلفظ: «لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غُم عليكم فاقدروا له.» وفي رواية أبي مصعب الزهري زيادة في أوله: «الشهر تسعٌ وعشرون، فلا تصوموا حتى تروا الهلال... » **الموطأ برواياته الثمانية**، «كتاب الصيام»، الحديث٦٨٦، ج٢، ص٣٠٥-٣٠٧.

(٢) يقسم القياس حسب اعتبارات مختلفة، منها الوضوح والخفاء في علة الحكم، فيكون منه جلي وخفي، ومنها مدى تحقق العلة بين الأصل والفرع فيكون منه أولى ومساوي وأدنى. فالقياس الجلي هو ما كانت علةُ الحكم فيه ثابتة بالنص، والخفيُّ ما كانت العلةُ فيه مستنبطة. أما قياس الأولى فهو ما كان تحققُ العلة فيه أشدَّ في الفرع منه في الأصل. وقياس المساواة هو ما كانت علةُ الحكم فيه متحققةً في الفرع كتحققها في الأصل. أما قياس الأدنى فهو الذي يكون تحقق العلة في الفرع أدنى منه في الأصل. على أن الأحناف يعدون الاستحسان قياسًا خفيًّا في مقابل القياس الجلي الذي يسبق إلى الأفهام بظاهر النص. انظر في هذا: المحبوبي، صدر الشريعة عبيدالله بن مسعود: **التنقيح في أصول الفقه** (علق عليه إبراهيم المختار أحمد عمر الجبرتي)، نشرة بعناية إلياس قبلان (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٩)، ص٤٣٧-٤٤٦؛ التفتازاني، سعدالدين مسعود بن عمر: **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، نشرة بعناية زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٦/ ١٩٩٦)، ج٢، ص١٧١-١٧٦. وقد عد الشيخ يوسف القرضاوي الأخذ بالحساب الفلكي في رؤية الهلال من باب قياس الأولى، حيث قال: «إن الأخذ بالحساب القطعي اليوم وسيلةً لإثبات الشهور، يجب أن يقبل من باب قياس الأَوْلى، =

وإذا كانت الرؤيةُ بالعين وحدها لا تمكن بعد مضيٍّ ساعاتٍ من تكوُّنِ الهلال وبعد خروجه من بقايا شعاع الشمس عند الغروب، كان حسابُ التقويم أولَى من الرؤية؛ لأن تأخر ظهور الهلال للأبصار بعد وجوده بساعات حالةٌ طردية لا أثرَ لها في اعتبار القياس، كما أن تفاوتَ الأعين في رؤيته لا عبرةَ به، فالتفاوت إذن وصفٌ طردي.(1)

وقد يتمكن ضعيفُ البصر من رؤية الهلال بوضع نظارات، فيرى الشيء الذي لم يره قبل وضع النظارات. والنظارات أيضًا متفاوتةٌ في تقريب المرئي، فشتان بين النظارات الاعتيادية التي اعتاد بها أهل الأبصار الضعيفة وبين الناظور المكبر المسمى «مرآة الهند»، بله الناظور المضخم الذي ترصد به النجوم المسمى «تليسكوب». فالتقويم طريقٌ علمي يُكسب الظنَّ القريب من القطع بثبوت الهلال.

وقد اعتبر الشرعُ التقويم في أوقات الصلاة، فلا وجهَ لترك قياس ثبوت شهر الصوم على وقت الصلاة، إذ لا فرقَ بينهما إلا بأوصاف طردية، وهي لا تؤثر في الإجراء الشرعي.

وحاول شهابُ الدين القرافي التفرقةَ بينهما في الفرق الثاني والمائة فلم يأت بطائل، وآل كلامُه إلى أن حديث: «صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته» لا يشمل

= بمعنى أن السنة التي شرعت لنا الأخذَ بوسيلة أدنى، لما يحيط بها من الشك والاحتمال -وهي الرؤية- لا ترفض وسيلةً أعلى وأكملَ وأوفى بتحقيق المقصود، الخروج بالأمة من الاختلاف الشديد في تحديد بداية صيامها وفطرها وأضحاها، إلى الوحدة المنشودة في شعائرها وعباداتها، المتصلة بأخص أمور دينها، وألصقها بحياتها وكيانها الروحي، وهي وسيلة الحساب القطعي.» القرضاوي، يوسف: **فقه المقاصد بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية** (القاهرة: دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٧)، ص١٨١.

(١) انظر: الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب: **الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي** ﷺ، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبدالموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٤/ ١٩٩٤)، ج٣، ص٥١٢.

العمل بالحساب.[(١)]

ويرد عليه أن الحديث ليس فيه صيغةُ حصرٍ كما قدمنا، فلا وجهَ لتعطيل قياس التقويم على الرؤية بجامع تحصيل الظن قياسًا جليًّا، فهذا يعضده قولُ مطرف ابن عبدالله بن الشخير من فقهاء التابعين[(٢)] وقول ابن سريج[(٣)] من أئمة الشافعية ونسبه إلى الشافعي، كما في الإكمال لعياض.[(٤)] وقد صح أن النبي ﷺ قال: «إنا أمة أمية، لا نكتب ولا نحسب، الشهرُ هكذا وهكذا وهكذا»، وأشار بيديه مطلقتَي الأصابع، ثم عاد وعقد أحد إبْهامَيْه في المرة الثالثة».[(٥)] فكان قوله «إنا أمة أمية...

---

(١) القرافي: **الفروق**، ج٢، ص٦٢٤-٦٢٨؛ وانظر كذلك: ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح: **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، تعليق محمد منير عبده الدمشقي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠/ ٢٠٠٠)، ج١/ ٢، ص١٦١.

(٢) مطرف بن عبدالله بن الشخير العامري البصري، ثقة متعبد فاضل، كان من طبقة التابعين الثانية. تُوُفِّيَ سنة ٩٥هـ. - المصنف.

(٣) أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج، قاضي شيراز ثم بغداد، أحد كبار فقهاء الشافعية وأئمة الإسلام المكثرين من التأليف. توفي سنة ٣٠٦/ ٩١٨. - المصنف.

(٤) اليحصبي: **إكمال المعلم**، ج٤، ص٦٨٨. وانظر كذلك ابن رشد: **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ص٢٧٣. وذهب إلى ذلك أيضًا ابن قتيبة «من اللغويين»، كما ذكر القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، ج٣، ص١٥٤. وقد شن أبو بكر ابن العربي على ابن سريج حملة شعواء لا مسوغ لها، حتى ليخيل إلى المرء أن الفقيه الشافعي قد ارتكب شناعةً يوشك أن يخرج بها من الملة، حيث قال: «وهذه هفوة لا مردَّ لها، وعثرة لا إقالة فيها، وكبوة لا استقالة منها، ونبوة لا قرب معها، وزلة لا استقرار بعدها، أوْهٍ يا ابنَ سريج! أين استمساكك بالشريعة! وأين صوارمك السريجية! تسلك هذا المضيق في غير طريق، وتخرج إلى الجهل بعد العلم والتحقيق، ما لمحمد والنجوم! ومالك للترامي هكذا والهجوم...» **المسالك في شرح موطأ مالك**، ج٤، ص١٥٩. وهي حملة أقلّ ما يقال فيها أنها لا تشبه العقل الاجتهادي الذي عهد عن ابن العربي!

(٥) أخرج مسلم عن ابن عمر ﷺ أن النبي ﷺ قال: «إنا أمة أمية، لا نكتب ولا نحسب. الشهر هكذا وهكذا وهكذا»، وعقد الإبهام في الثالثة، «والشهر هكذا وهكذا وهكذا»، يعني تمام ثلاثين. «**صحيح مسلم**، كتاب الصيام»، الحديث١٠٨٠/ ١٥، ص٣٩١-٣٩٢؛ وجاء عند أبي داود: «حدثنا سليمان بن حرب، ثنا شعبة، عن الأسود بن قيس، عن سعيد بن عمرو -يعني ابن سعيد ابن العاص- عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «إنا أمَّةٌ أمِّيَّةٌ لا نكتب، ولا نحسب الشهر =

إلخ» من قبيل الإيماء إلى علة قياس [حساب][1] المنجِّمين المضبوط على رؤية الهلال بالبصر، والحكم يدور مع العلة وجودًا وعدمًا.

ولنا في التعويل على منظار المرصد الفلكي في أشهر بلاد الإسلام، مثل البلاد المصرية، غنيةٌ باعتبار الحساب النجومي.

فعلى قضاة المسلمين والمفتين والقائمين مقامهم في الشؤون الدينية من علمائهم أن يرصدوا بأنفسهم أو بمن يثقون به ظهور الهلال بنظارت المراصد، والذي يثبت به عنده منهم ظهور الهلال بذلك يعلم به جميع بلاد الإسلام بواسطة الإذاعة الدولية.

القاعدة الثانية: يجب التنبيه إلَى أن الأشهر الشرعية القمرية تبتدئ بالليالي، فابتداءُ الشهر الشرعي يكون من وقت غروب الشمس. فغروبُ الشمس في آخر مساء يوم الخميس مثلاً يعتبر مبدأ ليلة الجمعة وهلم جرًّا، بحيث إذا طلع الفجر لا يعتبر الوقتُ الذي بعد طلوعه بمبدأ لليوم الشرعي. ولذلك إذا رُؤِيَ الهلالُ في جزء من أجزاء الليل في بلد إسلامي وجب الصومُ على أهل ذلك البلد، وكلُّ بلد هو في حالة ليل في تلك الساعة، وإذا رُؤِيَ عند طلوع الفجر أو عقب طلوع الفجر في بلد لم يجب على أهل ذلك البلد الصوم.

= هكذا، وهكذا»، وخنس سليمان إصبعه في الثالثة، يعني: تسعًا وعشرين وثلاثين.» **سنن أبي داود**، «كتاب الصيام»، الحديث٢٣١٩، ص٣٧٣؛ وعند النسائي: «أخبرنا محمد بن المثنى ومحمد بن بشار عن محمد عن شعبة عن الأسود بن قيس قال سمعت سعيد بن عمرو بن سعيد بن أبي العاص أنه سمع ابن عمر يحدث عن النبي ﷺ قال: «إنا أمة أمية لا نحسب ولا نكتب، والشهر هكذا وهكذا وهكذا»، وعقد الابهام في الثالثة، «والشهر هكذا وهكذا وهكذا» تمام الثلاثين.» **سنن النسائي**، «كتاب كتاب الصيام»، الحديث٢١٣٨، ص٣٦٠.

(١) زيادة اقتضاها السياق.

وكذا القول في الفطر سواء، وحكم تلك الحالة مشمولٌ لقول فقهاء المذاهب الأربعة: أنه إن رُؤِيَ الهلالُ نهارًا فهو لليلة القابلة بدون تفصيل.(١) وفي هذه الحالة يظهر اختلافٌ بين بعض المسلمين في الصوم أو الفطر، وفي إقامة صلاة العيدين، وذلك خطبٌ سهل.

القاعدة الثالثة: مسألة ما إذا خالف التقويم شهادةُ مَنْ يشهدون بأنهم رأوا الهلال: هل تكونُ مخالفتُهم التقويمَ موجبةً استبعادَ شهادتهم برؤيته فيجب ردُّها بالاستبعاد العادي؟

فهذا إنما يُتصور بالنسبة للشهادة برؤية الهلال بمجرد النظر. وقد ذكر فقهاء المالكية أن مخالفة التقويم للشهادة في غير شهادة رؤية الهلال الشرعي توجب ردَّ الشهادة، وأنه لا يجب ردُّ شهادة هلال الصوم وهلال الفطر.(٢) وللشافعية قولان، اختار السبكي قولَ رد شهادة الرؤية بتلك المخالفة.(٣) وكلام فقهاء الحنفية صريح، ولم أقف على قول الحنابلة.(٤)

والوجه الشرعي في نظري أنها تُرد بذلك للاستبعاد العادي؛(٥) لأن الشهادة

---

(١) انظر في ذلك مثلاً: القيرواني: **النوادر والزيادات**، ج٢، ص١٢؛ الجويني: **نهاية المطلب**، ج٤، ص١٩؛ الكاساني: **بدائع الصنائع**، ج٢، ص٥٩٨.

(٢) انظر في ذلك مثلاً: الحطاب: **مواهب الجليل**، ج٣، ص٢٩٠.

(٣) نص ابن عاشور على أن هذا النقل كان من رد المحتار لابن عابدين. انظر **رد المحتار**، ج٣، ص٣٥٤-٣٥٥.

(٤) والواقع أن ابن قدامة مثلاً لم يُدر الكلامَ أبدًا على مسألة الحساب والتقويم لا استقلالاً ولا في معارضة الشهادة، لا في كتاب «المغني» ولا في غيره من مؤلفاته الفقهية.

(٥) أي مما يُستبعد عادةً وعقلاً، كأن يشهد بدويٌّ في المدينة لصالح حضري ضد حضري. قال الدردير في تعليله: «وحاصله أن تحمل الشاهد الشهادة إذا استبعده العقل، أي استغربه، أي نسبه للبعد والغرابة، كان ذلك مبطلاً للشهادة عند أدائها... فإذا طلب من البدوي تحمل الشهادة بشيء من ذلك [أي من سائر عقود المعاوضة ونحو الوصية والعتق والتدبير] في الحاضرة، فلا تُقبل منه إذا أداها، وذلك لأن ترك إشهاد الحضري وطلب البدوي لتحمل تلك الشهادة فيه ريبة؛ =

تُرد لاستبعادها (كما في مختصر خليل[١]). وأصلُ ذلك قول النبي ﷺ: «لا يشهد حضري على بدوي».[٢] ولا شك أنه لو ادعى شاهدان أنهما رأيا الهلال في مكان غيم الغيمُ سماءه أن لا تقبل شهادتهما.

فأما ما يتعلق بإثبات شهر الحج، فقد ظنها كثيرٌ من الناس مسألة معقدة، ولكنها عند التأمل لا إشكال فيها؛ لأن رؤية هلال ذي الحجة بواسطة المرصد تعتبر بحالة مكة وما حولها. فإذا كان حالها ليلاً حينئذ، فهو ابتداء شهر ذي الحجة. وإذا كان حالها حينئذ بعد طلوع الفجر، فابتداء ذي الحجة في الليلة المقبلة؛ لأن أهلَ الحج كلهم يأتون مكة. والحج عبادةٌ يقوم بها الذين يحلون بمكة، فمبدأ تلك العبادة هو الشهر الذي كان مبدؤه بمكة، على نحو ما قررناه آنفًا من أن ابتداء الشهر الشرعي يُعتبر بالنسبة إلى الليل لا النهار.

= لأن العقل يستبعد ويستغرب إحضار البدوي لتحمل الشهادة دون الحضري.» الدسوقي والدردير: **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، ج٤، ص١٧٥.

(١) الأزهري، صالح عبدالسميع: **جواهر الإكليل شرح مختصر العلامة الشيخ خليل** (بيروت: المكتبة الثقافية، تصوير عن طبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر، ١٣٤٨هـ)، ج٢، ص٢٣٦.

(٢) ليس موجودًا بهذا اللفظ، وإنما أخرج أبو داود وابن ماجة والحاكم (ولم يصححه) عن عطاء بن يسار عن أبي هريرة أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «لا تجوز شهادةُ بدوي على صاحب قرية.» **سنن أبي داود**، «كتاب القضاء»، الحديث ٣٦٠٢، ص٥٧١؛ **سنن ابن ماجه**، «أبواب الشهادات»، الحديث ٢٣٦٧، ص٣٣٩؛ **المستدرك على الصحيحين**، «كتاب الأحكام»، الحديث ٧١٢٧، ج٤، ص١٩٨-١٩٩. وأنكره الذهبي في تلخيص المستدرك، كذا قال محقق المستدرك.

ثبوت شهر رمضان بالهاتف أو المذياع[(١)]

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، أما بعد،

فقد كثر سؤالُ مَنْ سألني هل إذا ثبت دخول شهر رمضان بوجه الثبوت الشرعي في بلد وجاء الخبر بواسطة التلفون إلى بلد آخر في الإعلام بثبوته، هل يُعتبر الإخبارُ بالتلفون مثبتًا للشهر فيلزم أهلَ البلد المخبَرين (بفتح الباء) العملُ بذلك الخبر فيصومون، أو لا يُعتَدّ به فلا يلزمهم الصوم؟ وأنا نرى الناسَ يُخبر بعضهم بعضًا بواسطة التلفون في الأمور العادية، فيعتمدون تلك الأخبار ويبنون عليها أعمالاً كثيرة، فهل يبنون كذلك عليها أمورَ عباداتهم؟ وهل يحصل ثبوتُ رمضان إذا بلغ الخبرُ بثبوته بواسطة المذياع (التلفون) من بعض مراكز الإذاعة بالبلاد الإسلامية؟

والجواب أن هذه مسألة قد كثر فيها خوضُ الخائضين، وتخليط الناظرين، يخلطون بين مختلِف الأقوال ومختلف الصور والأحوال. وإنما الفتوى إجادةُ التنزيل، لا كثرة القال والقيل، وإن طرق ثبوت الأمور الشرعية في العبادة والمعاملة غيرُ طرق ثبوت الأمور العادية. فطريقُ ثبوت أوقات الصلوات أذانُ المؤذنين، وإخبار الموقتين، وطريقُ ثبوت طهارة الماء أو ضدها إخبارُ رجلٍ أو امرأة موصوف بالعدالة إن بيَّن الوجه، أو اتفق مع المخبرَ في المذهب.[(٢)]

---

(١) وقد جاء العنوان في الأصل على النحو الآتي: «نقل دخول شهر رمضان من بلد إلى آخر بواسطة الهاتف (التلفون) أو المذياع (الراديو) هل يثبت به الشهر أم لا؟» **المجلة الزيتونية**، المجلد ١، الجزء ٣، رمضان ١٣٥٥/ ١٩٣٦ (ص١٤٥-١٤٩).

(٢) انظر القرافي: **كتاب الفروق**، ج١، ص٨١-٨٦ (الفرق الأول بين الشهادة والرواية).

وطريقُ ثبوت شهر الصوم أو الفطر الشهادةُ برؤية الهلال ليلةَ ثلاثين من الشهر السابق، إذا كان الرائي رجلين عدلين أو جماعةً مستفيضة، أو بإكمال الشهر السابق ثلاثين يوماً.(١) وطريقُ ثبوت الحقوق شهادةُ عدلين في غير المال، وشهادةُ عدلين أو عدلٍ وامرأتين فيما يرجع إلى المال.(٢) وطريقُ ثبوت العيوب إخبارُ مَنْ له معرفة به، وإن لَم يكن عدلاً.(٣)

وقد يحصل الاطمئنانُ لطريقٍ من طرق الثبوت العادية، ولا يجزئ ذلك الطريقُ في الأمور الشرعية؛ لأن الشريعة قد عيَّنَتْ لثبوت أسباب التكاليف طرقًا خاصة رعيًا لأهميتها، ولِـمَا يترتب عليها من المصالح. فلا يجوز لنا أن نتعداها بقياسها على الأمور العادية، وهذا من مزالق الخطأ الذي تزل فيه أقدامُ كثيرٍ من الناس.

ثم إن لأئمة الفقه خلافًا في وجوه طريق ثبوت رمضان، والمشهورُ من مذهب مالك وعامة أصحابه عدا ابن الماجشون(٤) -وهو الذي نتقلده في الفتوى والذي عليه أهلُ تونس وإفريقيا الشمالية- أن طريقَ ثبوت رمضان من قبيل الشهادة.(٥) وهو

(١) انظر في ذلك مثلاً سحنون: **المدونة الكبرى**، ج١، ص٢٩١-٢٩٢؛ القيرواني: **النوادر والزيادات**، ج٢، ص٧-٨؛ المالكي: **التوضيح**، «كتاب الصيام»، ج٢، ص٣٧٨؛ المواق: «التاج والإكليل» بهامش **مواهب الجليل** للحطاب، ج٣؛ ص٢٧٩-٢٨٤.

(٢) انظر في تفصيل أنواع البينات والشهادات في المسائل التي ذكرها المصنف: ابن رشد: **المقدمات الممهدات**، «كتاب الشهادات»، ج٢، ص٢٩٢-٢٩٣؛ ابن العربي: **أحكام القرآن**، ج١، ص١٢١-١٢٣؛ القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن**، ج٤، ص٤٤٠-٤٤٣؛ ابن فرحون: **تبصرة الحكام**، ج١، ص٢٢٥-٣١٠.

(٣) انظر مثلاً: الدسوقي: **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، ج٢، ص٢٨٤-٢٨٥.

(٤) انظر تفصيل قول ابن الماجشون عند الباجي: **المنتقى**، ج٣، ص٨؛ ابن العربي: **المسالك**، ج٤، ص١٥٥.

(٥) الباجي: **المنتقى**، ج٣، ص٥؛ ابن العربي: **المسالك**، ج٤، ص١٥٣؛ ابن رشد القرطبي (الحفيد): **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ص٢٧٥. على أن للباجي تفصيلاً من المهم ذكره هنا، حيث قال بعد أن ساق جملة من الأقوال: «ومعنى هذا عندي أن الصوم يكون ثبوته بطريقين: أحدهما الخبر، =

وإن كان فيه شائبةُ الرواية وشائبةُ الشهادة، فقد غلب عليه عند مالك شائبةُ الشهادة، لأدلة من السنة الصحيحة، كما بينه شهاب الدين القرافي في الفرق الأول.(١)

ومن مراعاة إجراء أمر المسلمين على انتظام في القطر الواحد أو في سائر الأقطار بقدر الإمكان، ومن اتقاء تعريض عباداتهم إلى ظهور ما يناقضها من تبين كذب الْمخبِر أو توهمه بقدر الإمكان فيما استنبطناه من تعليل قول مالك رحمه الله، ويترتب على كون طريق ثبوته من قبيل الشهادة أن لا يكون ثبوتُه بواسطة القضاة، وأن يكون ثبوتُه بواسطتهم شبيهًا بالحكم. فلذلك كان المشهورُ عمومَه لسائر

= والثاني الشهادة. فأما طريقة الخبر، فإذا عمَّ الناسَ رؤيتُه فمن أخبره العدل عن هذه الرؤية لزمه الصيام، ويجري ذلك مجرى طلوع الفجر، وزوال الشمس وغروب الشمس في وجوب الصلاة ووجوب الإمساك للصوم والفطر عند انقضاء اليوم بالغروب. والطريق الثاني: الشهادة، وذلك إذا قل عدد الرائين له، فإنه يثبت من طريق الشهادة، فيُعتبر فيه من صفات الشهود عددهم، واختصاص ثبوته بالحكام ما يُعتبر في سائر الشهادات.» (المصدر نفسه، ص٧). انظر عرضًا مفصَّلاً للآراء في مسألة ثبوت رؤية هلال رمضان من باب الشهادة هي أم من باب الخبر في: البرزلي: **جامع مسائل الأحكام**، ج٤، ص١٧٨-١٨١.

(١) القرافي: **كتاب الفروق**، ج١، ص٧٤-٩١ (الفرق الأول بين الشهادة والرواية). وقد ذكر القرافي أن الذي حداه إلى ابتداء كتابه بهذه المسألة طول انشغاله بها وكثرة سؤاله أهلَ العلم عن الفرق بين الشهادة والرواية وضوابط التمييز بينهما من حيث الماهية، وعدم انثلاج صدره لما أجابوه به. ولم يزل على ذلك القلق نحو ثماني سنين حتى اطلع على تحقيق عند الإمام المازري للمسألة، حيث «ميز بين الأمرين من حيث هما.» ثم أورد الكلام الآتي للمازري: «فقال رحمه الله: الشهادة والرواية خبران، غير أن المخبَر عنه إن كان عامًّا لا يختص بمعين فهو الرواية، كقوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات» و«الشفعة فيما لا يُقسم»، لا يختص بشخص معين بل ذلك على جميع الخلق في جميع الأعصار والأمصار. بخلاف قول العدل عند الحاكم: لهذا عند هذا دينار، إلزامٌ لمعيَّن لا يتعداه إلى غيره فهذا هو الشهادة المحضة، والأول الرواية المحضة، ثم تجتمع الشوائب بعد ذلك.» (ص٧٥-٧٦). ولم أعثر على هذا الكلام بلفظه في شرح المازري على البرهان للجويني (ومن الجائز أن يكون القرافي نقله من شرح التلقين)، ولكن المازري مد القولَ فيها في باب الأخبار، فانظرها في: **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، ص٤٧٥-٤٧٨. وقارن بما جاء في: الجويني، إمام الحرمين عبدالملك بن عبدالله بن يوسف: **نهاية المطلب في دراية المذهب**، تحقيق عبدالعظيم محمود الديب (جدة: دار المنهاج، ط١، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧)، ج٤، ص١٣-١٥.

الآفاق إذا ثبت لدى أحد قضاة الأمصار الإسلامية، [فهو] بمنزلة الحكم الذي يرفع الخلاف.(١)

ولذلك أيضًا كان قابلاً لتعيين العمل فيه بأحد المذاهب، من قبل السلطان؛ لأنه بمنزلة تخصيص القضاء بمذهب - فإن القضاء يقبل التخصيص. ومن أجل ذلك، كان العملُ بالقطر التونسي في أمر الصوم والفطر على مذهب مالك، وكان المُعيَّنُ لإجراء أعمال الرؤية وثبوت الشهور هو قاضي المالكية، مع وجود قاض حنفي بالحاضرة. وكان ثبوتُه عند القاضي المالكي موجِبًا للثبوت العام، بحيث يصوم الحنفي بثبوت الشهر عند القاضي المالكي برؤية عدلين الهلال،(٢) مع أن المذهب الحنفي يشترط في الغالب الشهادة المستفيضة.(٣)

---

(١) انظر مثلاً الدردير: **الشرح الكبير وحاشية الدسوقي عليه**، ج١، ص٥١٠-٥١١.

(٢) انظر مثلاً سحنون: **المدونة الكبرى**، ج١، ص٢٩١-٢٩٢.

(٣) ليس اشتراط الاستفاضة -وهو ظاهر الرواية- عند فقهاء الحنفية على إطلاقه، وإنما تنوعت أقوالهم في ذلك. قال القدوري: «ومَنْ رأى هلال رمضان وحده صام وإن لم يقبل الإمام شهادته، وإن كان بالسماء علة (أي كانت مغيمة) قبل شهادة الواحد العدل في رؤية الهلال، رجلاً كان أم امرأة، حرًّا كان أو عبدًا. وإن لم يكن بالسماء علة لم تقبل الشهادةُ حتى يراه جمعٌ كثير يقع العلم بخبرهم.» القُدُوري، أبو الحسن أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر: **مختصر القدوري في الفقه الحنفي**، تحقيق كامل محمد محمد عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨/١٩٩٧)، ص٦٢. وقال ابن عابدين: «أنت خبير بأن كثيرًا من الأحكام تغيرت لتغير الأزمان، ولو اشترط في زماننا الجمع الغفير لزم أن لا يصوم الناسُ إلا بعد ليلتين أو ثلاث لما هو مشاهد من تكاسل الناس.» وبعد أن أورد الكلام السرخسي: «وإنما يرد الإمام شهادته إذا كانت السماء مصحية وهو من أهل المصر، فأما إذا كانت متغيمة أو جاء من خارج المصر أو كان في موضع مرتفع، فإنه يُقبل عندنا» [السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل: **كتاب المبسوط**، تحقيق أبي عبدالله محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١/٢٠٠١)، ج٢/٣، ص٦٨] ، علق قائلاً: «فقوله: عندنا يدل على أنه قول أئمتنا الثلاثة [يعني أبا حنيفة ومحمد بن الحسن وأبا يوسف]، وقد جزم به في المحيط وعبر عن مقابله بقيل.» ثم قال: «ويظهر لي أنه لا منافاة بينهما (أي بين الروايتين)؛ لأن رواياة اشتراط الجمع العظيم التي عليها أصحاب المتون محمولة على على ما إذا كان الشاهد من المصر في مكان غير مرتفع، فتكون الرواية الثانية مقيدة =

فإذا تقرر هذا، فطريقُ ثبوت الشهر إذا لم يكن على كمال ما قبله هو رؤيةُ المكلَّفِ الهلال، أو إخبارُ رجلين عدلين برؤية هلاله ليلة ثلاثين أو بشهادة مستفيضة، وإن لم يكونوا معروفين بالعدالة. فإذا لم تحصل إحدى هاتين الشهادتين، لا يثبت الشهرُ الذي هو سببُ وجوبِ الصوم ثبوتًا شرعيًّا، بحيث تترتب عليه مشروعيةُ مسبَّبِه وهو الصوم.

ثمَّ إن ثبوتَ رمضان شرعًا نوعان: ثبوتٌ عام وهو الغالب، وثبوتٌ خاص وهو نادر. فأما الثبوتُ العام، فهو الثبوتُ عند قاضي البلد بوصف كونه قاضيًا. فذلك الثبوتُ يجب العملُ به على مَنْ في ولاية القاضي، فهذا معنى كونه ثبوتًا عامًّا. وأما الثبوتُ الخاص، فهو الثبوتُ عند شخص في خاصة نفسه، بحيث لا يتعداه إلى غيره إلا إلى أهله كما سيأتي. والمرادُ بالشخص ما يشمل القاضي في خاصة نفسه، لا بوصفه قاضيًا، إذا لم يبلغ طريقُ الثبوت لديه أن يكون طريقًا عامًّا بل خاصًّا.

فأما طريقُ الثبوت العام، فيحصل بثلاثة وجوه: **[الأول:]** حصوله بشهادة عدلين أو جماعة مستفيضة عند القاضي برؤية الهلال.[1] **الثاني**: حصوله بخطاب قاضي بلد آخر إياه بثبوت رؤية هلال رمضان عنده، إذا توفرت في ذلك شروطُ خطاب القضاة.[2] **الثالث**: حصولُه بنقل ناقل للقاضي أن الشهر ثبت في بلد آخر حضره الناقل. وهذان الوجهان الأخيران مبنيان على القول بأن ثبوته في موضع يعم سائر الأقطار، إذا نقل إلى قضاتها وهو المشهور، خلافًا لمن قال إن لكل قوم رؤيتهم.[3]

= لإطلاق الرواية الأولى، بدليل أن الرواية الأولى علل فيها ردَّ الشهادة بأن التفرد ظاهر في الغلط.» ابن عابدين: **رد المحتار على الدر المختار**، ج٣، ص٣٥٧. وانظر الكاساني: **بدائع الصنائع**، ج٢، ص٥٩٢-٥٩٨.

(١) انظر في ذلك مثلاً: القيرواني: **النوادر والزيادات**، ج٢، ص١٠؛ الباجي: **المنتقى**، ج٣، ص٥؛ ابن العربي: **المسالك**، ج٤، ص١٥٢-١٥٣؛ المالكي: **التوضيح**، «كتاب الصيام»، ج٢، ص٣٧٨-٣٧٩.

(٢) انظر في معنى خطاب القضاة وشروطه: التسولي: **البهجة في شرح التحفة**، ج١، ص١١٨-١٣٨.

(٣) انظر في هذه المسألة ما حرره المصنف بعنوان «ثبوت الشهر القمري» بعد هذا.

فإن كان الناقلُ ناقلاً عن رؤية عدلين، فلا بد أن يكون الناقلُ عدلين أيضًا باتفاق علماء المذهب؛ لأنه من باب نقل الشهادة، ونقلُ الشهادة يشترط فيه ما يشترط في أصله المنقول.(١) فالشهادة في الأمور التي لا يُقبل فيها أقلُّ من عدلين لا يكون نقلُها إلا بعدلين، وثبوتُ رمضان من هذا النوع كما تقرر. وإن كان الناقلُ ناقلاً عن شهادة مستفيضة، فقد اختلف علماء المذهب (إذ ليست المسألة بمنصوصة في الأمهات).

فالذي ذهب إليه الشيخ أبو عمران الفاسي(٢) وابن رشد في المقدمات وخليل في التوضيح وبهرام(٣) في الشامل وابن فرحون في شرح مختصر ابن الحاجب وهو ظاهرُ مختصر خليل، أنه لا بد أن يكون الناقلُ للقاضي عن الشهادة المستفيضة عدلين. إلا إذا وجه القاضي من تلقائه عدلاً يستكشف له الخبرَ عن ثبوت الشهر في

---

(١) انظر في مسألة نقل الشهادة ابن العربي: **المسالك**، ج٦، ص٢٧٤-٢٧٦.

(٢) هو أبو عمران موسى بن عيسى بن أبي حاج القرشي، المعروف بأبي عمران الفاسي. ينتسب إلى أسرة فاسية عريقة من أبي الحاج وأصله من بني غفجوم من قبيلة جراوة الزناتية. ولد بمدينة فاس ٣٥٦/ ٩٧٥-٩٧٦ وتلقى تعليمه الأول بها، لكنه تعرض للمضايقة من أمراء فاس المغراويين فرحل إلى قرطبة حيث تلقى العلم على يد أبي محمد عبد الله الأصيلي سعيد بن مريم وعبد الوارث ابن سفيان وأبي الفضل أحمد بن قاسم. ثم انتقل إلى القيروان حيث استقر وأخد العلم على أبي الحسن علي القابسي، وذهب إلى مكة للحج وسمع من أبي ذر الهروي، وعرج بعد ذلك على بغداد. هناك حضر مجالس القاضي أبي بكر الباقلاني في الأصول، وسمع من أبي الفتح بن أبي الفوارس وأبي الحسن المستملي. وبعد رحلة طويلة عاد أبو عمران الفاسي إلى القيروان واستقر بها، وقد اشتهر بفقهه وإفتائه وتدريسه وخطابته. وبرع على الخصوص في علم الأصول وعلم الكلام والمناظرة. ولما ذاع صيته قدم إليه الطلبة من بلاد المغرب والأندلس، وأجاز العديد من الفقهاء. وكان تلاميذه من الفاسيين والسبتيين والأندلسيين و القيروانيين وغيرهم. ألف أبو عمران الفاسي كتاب التعاليق على المدونة وفهرسة، كما أخرج نحو مائة حديث. توفي بالقيروان في رمضان ٤٣٠/ يونيو ١٠٣٩، وقد بلغ من العمر ٦٥ سنة.

(٣) هو تاج الدين أبو البقاء بهرام بن عبدالله بن عبدالعزيز بن عمر بن عوض بم عمر السلمي، الدَّميري، المصري، المالكي. ولد سنة بقرية دَميرة سنة ٧٣٤. فقيه مالكي، تقلى العلم على علماء كثيرين في مصر ومكة، وتخرج عليه عدد وافر من التلاميذ. من تصانيفه: الشامل (في فروع الفقه المالكي)، ثلاثة شروح على مختصر خليل، المناسك وشرحها، منظومة في المسائل التي لا يُعذر فيها بالجهل، شرح كتاب إرشاد السالك إلى أشرف المسالك في فقه الإمام مالك»، إلخ. توفي بهرام سنة ٨٠٥هـ.

بلد ما، فحينئذ يعمل القاضي بخبره ويثبت به الشهرُ ثبوتًا عامًّا - قاله ابن رشد في المقدمات؛[1] لأن ذلك العدل حينئذ قائمٌ مقامَ القاضي في تلقِّي الثبوت عن شهادة البلد الآخر، فكان بمنزلة القاسم، والذي يوجهه بدلاً منه للتحليف. وكلُّ ذلك يكفي فيه العدلُ الواحد، فأخرجوه من حكم نقل الشهادة.

والتحقيق أن الاكتفاء بالواحد في توجيه القاضي عدلاً مِنْ قِبَلِه يستكشف له لا يختص بهذه الصورة، بل يجري في سائر الصور. وقال أحمد بن مُيَسِّر[2]: يُقبل العدلُ الواحد في النقل عن الشهادة المستفيضة، ويثبت به الشهرُ عند القاضي. واختاره الشيخ ابن أبي زيد وابن يونس والباجي، وجعلوه من باب الخبر لا من باب نقل الشهادة.[3]

وإن كان الناقلُ نقلَ ثبوتَ الشهر عند قاضي بلد آخر، فحكمُه كحكم النقل عن الشهادة المستفيضة عند الفريقين من الفقهاء المذكورين آنفًا، عدا أبا الوليد الباجي فلم أر له فيه قولا.

وأما طريقُ الثبوت الخاص، فيحصل بالوجه الثالث من الوجوه الثلاثة المذكورة في طريق الثبوت العام. وإن الأقوال في صوره هي عينُ الأقوال التي

---

(١) ابن رشد: **المقدمات الممهدات**، «كتاب الصيام»، ج١، ص٢٥٢-٢٥٣. وانظر كذلك **التوضيح**، «كتاب الصيام»، ج٢، ص٣٧٩؛ حاشية الدسوقي على**الشرح الكبير**، ج١، ص٥١٠؛ الدميري، بهرام بن عبدالله بن عبدالعزيز: **الشامل في فقه الإمام مالك**، نشرة بعناية أحمد بن عبدالكريم نجيب (القاهرة: مركز نجيبويه للطباعة والنشر والدراسات، ط١، ١٤٢٩/ ٢٠٠٨)، ج١، ص١٩٤.

(٢) هو أبو بكر أحمد بن خالد بن مُيَسِّر الإسكندراني، فقيه من أهل مصر، شيخ المالكية، ولي قضاء الإسكندرية سنة ٣٠٧، وانتهت إليه رئاسة العلم بمصر بعد ابن المواز. وهو راوي كتبه، وحافظ علمه، وعليه تفقه. من تصانيفه «كتاب الإقرار والإنكار». توفي سنة ٣٠٩هـ.

(٣) القيرواني: **النوادر والزيادات**، ج٢، ص١٠؛ الباجي: **المنتقى**، ج٣، ص٧؛ البرزلي: **جامع مسائل الأحكام**، ج١، ص٥٢١-٥٢٢.

ذكرناها آنفًا، إلا أن ابن رشد يرجح في الثبوت الخاص الاكتفاءَ بالعدل الواحد،(١) فينضم في هذا إلى قول ابن ميسر وموافقيه.

وقد ظهر أن القولين في قبول نقل العدل الواحد عن الشهادة المستفيضة وعن الثبوت لدى قاضي بلد آخر كلاهما مشهور. والذي نتقلده ونفتي به أن أرجحَ القولين، الجاري على قواعد المذهب، هو قولُ أبي عمران وموافقيه مِن اشتراطِ كون الناقل عدلين في صور النقل كلها. أما بالنسبة للثبوت العام الذي هو الأهم عند الناس، فلأن الثبوت عند القاضي ضربٌ من الحكم كما تقدم. فطريقةُ الشهادة، وحكم النقل عن الشهادة كحكم الشهادة، وحكم النقل عن الثبوت عند القاضي كحكم نقل حكم القاضي، وحكم القاضي لا يثبت إلا بشاهدين. ولهذا اختار ابنُ رشد فيه قولَ من اشترط نقل العدلين؛ إذ قد استقر المذهبُ على اعتبار طريق الثبوت العام للشهر شهادة، وأن ثبوته العام حكم.(٢)

وأما بالنسبة للثبوت الخاص، فالقولان متقاربان من جهة النظر. ولكن الأرجح قولُ أبي عمران أيضًا؛ لأن النقلَ فيه نقلُ شهادة، فيجري على حكم الشهادة على الشهادة، ونقلُ الثبوت لدى القاضي نقلُ حكمٍ مع إلغاء الفارق بين الثبوت العام والثبوت الخاص. ألا ترى أن المذهبَ لم يفرق بينهما في صورة ما إذا رأى العدلُ الواحد الهلالَ وأخبر بذلك رجلاً أنه لا يثبت بخبره دخولُ رمضان عند المخبَر (بفتح الباء) ولا يصوم بخبره؟

---

(١) قال ابن رشد بعد أن ذكر طعن أبي عمران الفاسي في قول ابن ميسر: «وقول أبي عمران لا معنى له.» **المقدمات الممهدات**، «كتاب الصيام»، ج١، ص٢٥٢.

(٢) انظر القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن**، ج٣، ص١٥٩؛ البرزلي: **جامع مسائل الأحكام**، ج١، ص٥١٨-٥٢٤.

فإذا تقرر هذا، فالإخبارُ بواسطة التلفون يلزم أن تعرضه على قاعدة ثبوت الشهر شرعًا، ولا تُجريه[١] على اعتبارات الناس في مخاطباتهم العادية. فإذا كان الإخبارُ بالتلفون واردًا إلى قاضي البلد الذي لم يُرَ فيه الهلالُ، فإن كان ذلك المْخبِر (بالكسر) قاضيًا في بلد ثبت لديه الشهر، وكان المْخبَرُ (بالفتح) قد تحقق صوتَه أو اصطلحا على علامةٍ بينهما لم يطلع عليها غيرُهما كما نفعله في تونس في علامة الرسائل البرقية المنبئة برؤية هلال رمضان، فذلك الخطابُ التلفوني يثبت به الشهرُ عند المْخاطَب (بفتح الطاء). وهو من باب خطاب القضاة. والمصير إلى التخاطب بالرسائل البرقية (التلغراف) في ذلك أولَى، وأبعدُ عن الريبة. وكذلك إذا كان المخبِرُ (بالكسر) نائب القاضي المخبر، مثل إخبار قضاة الكور لقاضي الجماعة.

وإن كان المخبِر (بالكسر) غيرَ قاض ولا نائبًا عن المخبَر (بالفتح)، فيُشترط في قبوله لدى القاضي المخبَر (بالفتح) أن يكون خبرَ عدلين معروفين بالعدالة لدى القاضي المخبَر (بالفتح) يخبرانه بأن عدلين يعرفان عدالتَهما رأيا الهلال، أو أن جماعةً مستفيضة رأته، أو أنه ثبت لدى قاضي البلد الذي به المخبران. ويلزم أن يتحقق القاضي المْخبَر (بالفتح) صوتَهما، وأن يكون إخبارُهما بصريح الشهادة بكونهما سَمِعَا من العدلين أو من المستفيضة أو من القاضي الذي ثبت لديه الشهر.[٢]

واعلم أنه كما يثبت الشهرُ عند القاضي وعند كل مَنْ له ولايةٌ تُخوله الإعلانَ بثبوت الشهر إذا تلقى الإعلامَ بذلك من القاضي أو نوابه مثل العمال ونوابهم في البلدان والبوادي على الطريقة التي يتلقون بها أوامرَ رؤسائهم في معتاد أشغالهم، كما يثبت عند عامة الناس بالعلامات الاصطلاحية المؤذنة بثبوت الشهر، مثل طلق

---

(١) جاء الحرف الأول في لفظة «تعرضه» تاءً واضحة، بينما تردد في لفظة «تجريه» بين التاء والنون، فأجريتها على نسق واحد من قبيل توجيه الكلام إلى المخاطَب، وإن كان يمكن إجراؤهما على ضمير الجمع المتكلم، بحيث تقرأ اللفظتان بالنون في أولهما على النحو الآتي: «يلزم أن نَعرضه على قاعدة ثبوت الشهر شرعًا، ولا نُجري...»

(٢) الحطاب: مواهب الجليل، ج٣، ص٢٨٥-٢٨٦.

المدفع وإيقاد السرج بالمنارات وضرب الطبول ليلاً، فكلُّ ذلك يقوم مقامَ قول القاضي للناس أنه قد ثبت عندي دخول الشهر.

وأما إخبارُ الناس بعضهم بعضًا بواسطة التلفون بأنه قد ثبت الشهر، فيجري على ما قررناه في طرق الثبوت الخاص بعد تحقق صوت المخبِر أو المخبِرين (بالكسر) على الخلاف، وذلك الخبرُ يقصر حكمُه على الْمخبَر (بالفتح)، فيجب عليه العملُ به في خاصة نفسه ويأمر أهله به، فإن أبوا أن يعملوا به فقيل يُجبرهم، نقله عبدالحق عن ابن الماجشون. وقال ابن بشير: لا يجبرهم، ولا يشيع ذلك في الناس فيوقعهم في حيرة، ولو أشاعه في الناس لم يجب عليهم الصومُ بخبره، ولم يجزئهم إذا صاموا بخبره؛ لأن الثبوت العام لا يكون إلا من تلقاء قاضي البلد أو نوابه الموجهين من قبله أو المأمورين منه.(1)

وهذا مقامٌ يغلط فيه كثيرٌ من الكاتبين والناظرين والعاملين عند قصد العمل به، فيختلط عليهم حكمُ الثبوت العام بحكم الثبوت الخاص، وربما أفتوا السائلين بدون تثبت فغروهم. فينبغي التيقظُ والتثبت في ذلك، لئلا يصبح أمرُ المسلمين فوضى، ولئلا يتسور على الخطط الشرعية مَنْ ليس من أهلها.(2)

---

(1) انظر القرطبي: **المقدمات الممهدات**، «كتاب الصيام»، ج١، ص٢٥١-٢٥٢؛ الحطاب: **مواهب الجليل**، ج٣، ص٢٨٦-٢٨٧. وانظر تحقيقات في المسألة لبعض فقهاء الأندلس والقيروان كأبي القاسم بن سراج وعبدالحميد الصائغ واللخمي في: الونشريسي: **المعيار**، ج١، ص٤١٠-٤١٩.

(2) وقد رأينا وسمعنا طوائف من الشادين في العلم والفكر يتقحمون شؤون الفتوى، ويتجاسرون على أحكام الشريعة، ويتطفلون على قضايا الفكر بدون تأهل ولا عدة، فَيضِلون ويُضِلون، ويُهلِكون ويَهلَكون. فهم كما قال ابن تيمية عليه رحمة الله: من أنصاف العلماء إن لم يكونوا أقل، أولئك الذين يفسدون الأديان، مثلما يهلك أنصافُ الأطباء الأبدان. فمنهم من إن سألته عن المصنفات التي عليها مدار الفقه والفتوى في هذا المذهب أو ذاك رأيته يشرق ويغرب ولا يأتي بطائل. ومنهم من إن سألته عن الآيات والأحاديث التي هي المرجع في الباب الذي تندرج فيه المسألة التي يفتي فيها تلعثم وبلع ريقه وأعاد بلعه مرة بعد أخرى، ثم راح يخبط يمينًا وشمالاً، ذاكرًا من النصوص ما كان ذاكرًا، تاركًا لك أن تختار منها ما كان مناسبًا للمسألة محل البحث!

وأما حكمُ ثبوت رمضان بواسطة المذياع (الراديو) من بعض مراكز الإذاعة في البلاد الإسلامية، فإن إذاعةَ الراديو الخبرَ بثبوت رمضان في بلد مركز الإذاعة لا يثبت به رمضان عند السامعين ثبوتًا شرعيًّا يترتب عليه وجوبُ الصوم، لكون المخبِر بذلك واحدًا ولا يُعرف حالُه في العدالة، ولا هو موجَّهٌ مِنْ طَرف قاضي البلد، ولا من طرف أميرها. فإذا سمعه الرجلُ في خاصة نفسه لا يجب عليه الصوم، وإذا سمعه القاضي لا يبني عليه ثبوتَ الشهر الثبوتَ العام. ومَنْ يصبح لأجله صائمًا، فلا اعتدادَ بصومه، وهو كصيام يوم الشك.

فإذا اصطلح قضاةُ أمصار الإسلام التي بها مراكزُ إذاعة على تنظيم الإخبار بثبوت الشهر لدى أحدهم بواسطة المذياع، فيلزم أن يعيِّن كلٌّ واحد منهم رجلاً يُوجَّه من طرف القاضي للإخبار بأن الشهر ثبت عند القاضي، ويجعلوا علامةً لفظية يصطلحون عليها، لا يطلع عليها غيرُ القضاة المتخابرين، وتُجدَّدُ لكل شهر من أشهر العبادة.

فإذا نطق المخبِرُ الموجَّه من طرف القاضي في مركز الإذاعة بخبر ثبوت الشهر أردف خبرَه بالنطق بتلك العلامة، فيكون ذلك من قبيل خطاب القضاة، مثل معرفة الخط ومعرفة الختم والشكل. فحينئذٍ يثبت الشهرُ لدى القاضي المخاطَب (بالفتح)، وهو يعلم به أهلَ ولايته على الطرق المعتادة في الإعلام التي أشرنا إليها آنفاً.

أفتيت بذلك وأنا محمد الطاهر ابن عاشور

شيخ الإسلام المالكي بتونس

وحرر في ١٤ شعبان سنة ١٣٥٥هـ و٣٠ أكتوبر ١٩٣٦م.

النسب
[في الفقه الإسلامي][1]

القسم الأول
معلومات تمهيدية

أهمية النسب في مباحثات الفقه:

١ - أحكام النسب من أهم مباحث الفقه؛ لأن الشريعة وجهت عنايتها إلى ضبط وتحديد أحواله وأحكامه، وتمييز صحيحه من باطله. فخلصته مما ألصقته به عوائد العرب في الجاهلية وعوائد الأمم الضالة، من تغيير لحقيقته بتشريعات وهمية زائفة مثل التبني والتآخي، ومثل الحلف والولاء المعطيين أحكام النسب من إرث، وعقل، وتبعة، ونحوها، وذادت عنه ما اصطُلح على إبطاله في الجاهلية من نحو الخُلع (بضم الخاء)[2] وأصَّلت أصولاً لا تترك مسلكًا لما يلتبس على المسلمين فيه من مشتبهات عن قصد أو عن غلط مثل ما يسمى بالتنزيل.

وهذا المبحث -على أهميته ودقة أصوله- غيرُ مُعَنْوَنٍ له بعنوان خاصٍّ به شامل لأحكامه، ولكنه أشتاتٌ في فصول الدعاوى والبيانات والإقرارات. فله في

---

(١) أعد المصنفُ هذا البحث استجابة لطلب من محرري الموسوعة الفقهية الكويتية، وقد طبع مستقلاً طبعة تمهيدية بوصفه الموضوع رقم ٥ من موضوعات الموسوعة، وذلك بغرض تلقي ملاحظات العلماء المتخصصين حوله تمهيدًا لنشره في الطبعة النهائية للموسوعة حسب الترتيب الألفبائي للموضوعات. ولكن لم ينشر البحث في الجزء الخامس والأربعين من الموسوعة في باب النون، إلا أنه يبدو أنه قد استفيد منه في بعض الجوانب. - المحقق.

(٢) الخلع اتفاق أعيان القبيلة على إخراج من يغضبون عليه، قال امرؤ القيس أو تأبط شرًّا: «به الذيب يعوي كالخليع المعيّل».

كتب الفقه الحنفي بابان فرعيان: باب ثبوت النسب، وباب دعوى النسب. وله في الفقه المالكي الاستلحاقُ التابع لباب الإقرار، وفي الفقه الشافعي باب دعوى النسب من كتاب الدعاوى والبينات، وعبر الغزالي في الوجيز بلفظ المستلحق ولفظ الاستلحاق دون العنوان به.(١)

اقتضاء الفطرة العناية بالنسب:

٢- إن النسب آصرة متينة من أواصر البشر، ألهمهم الله تعالى العناية بها والدفاع عنها وتعزيزها، لحكمة إلهية تعلقت بها إرادتُه لبقاء النوع الإنساني. فبالنسب تكونت العائلة، ومن العائلات تكونت القبيلة فالأمة.

قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ مِنَ ٱلْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُۥ نَسَبًا وَصِهْرًا ۗ وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا ﴿٥٤﴾﴾ [الفرقان:٥٤]، أي فجعل البشر ذوي نسب وذوي صهر، فذوو النسب الأبناء والآباء والأمهات، وذوو الصهر أقرباء ذوي الأنساب. فذوو النسب المتولدون من زوجات الذكور، مثل بنت الإبن فهي ذاتُ نسبٍ لأبيها وجدها ولأمها، وبنت البنت ذاتُ نسب لأبوي أمها وذات صهر لمن عداهما من أصولهما وفصولهما.

فشمل الصهرُ الأخوال؛ إذ هم ذوو صهر للآباء. وشمل الأخوة للأم؛ إذ هم ذوو صهر للآباء أيضاً. وقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟﴾ [الحجرات:١٣]، فعَطَفَ «وجعلناكم شعوبًا» على جملة «خلقناكم» مشيرًا إلى أن تكوُّن الشعوب والقبائل ناشئٌ عن خَلق الذكر والأنثى. فالنسب منبثِقٌ عن قرارة السلالة التي تناسل منها الذكورُ والإناث.

ومصدرُ النسب الأمومة، فكان بذلك آصرةً فطرية؛ إذ لا يخلو أحد عن أبوين. وإلى النسب تنضوي أواصرُ القرابة بمراتبها الكثيرة، وأواصر المصاهرة

(١) الوجيز للغزالي، مطبعة الأدب والمؤيد بمصر، ص٢٧٢ جزء٢.

بفروعها وأفنانها. فلأجل ما أودع الله في الفطرة البشرية من قابلية التناسل، جعل في الفطرة داعيةَ التزاوج بين الذكر والأنثى، لينساق المرءُ إلى السبب ثم إلى المُسَبَّبِ بحكمة خفية. فنشأ عن ذلك بالتدرج نظامُ الزوجية والقرابة، ونشأت عوائدُ الأسر والعائلات. ولِمُراعاتها في النفوس حصلت سننُ البر، والصلة، وحماية الحقيقة (أي العائلة وأهل البيت والقبيلة الشامل لها)، فكانوا يقولون: فلان حامي الحقيقة.[1]

الأوهام التي علقت بالنسب:

٣- ثم عَلِقت بآصرة النسب أوهامٌ من مبالغة أو زهادة، فأفسدت منها بعضَ ما كان صالِحًا في أصل الفطرة، فطرأت على الناس في مختلف العصور وتعاقب القرون أحداثٌ وأحوالٌ بين الأمم والقبائل جعلتْ من عدة أحوالٍ في النسب شكوكًا، وأخضعته لأهواء حتى صيّرت منه عبثاً ولعباً.

فعالجتها الحكمةُ الإلهية بالإصلاح الديني بواسطة الرسل والأنبياء ومَنْ تبعهم من صالحي الحكماء، حتى أزاحت عنه ما ألصقه به أهلُ الجاهلية وغيرُهم من الذين امتلكتهم الأهواء والأوهام: خلطوا آصرةَ النسب بالأكاذيب والتدليس، فأرجعته شريعةُ الإسلام إلى المنهج الأقوم الذي فطره الله به. فلذلك لم تترك ثغرةً من الثُّغُرِ التي ينساب منها الباطلُ إليه إلا سدتها سدًّا محكمًا، وأوضحت ما تنقشع به ظلمةُ الباطل والشك.

---

(١) ومنه قول البَعيث بن حُريث الحنفي من بكر بن وائل من شعراء صدر الإسلام:

فَكُنْتُ أَنَا الحَامِي حَقِيقَةَ وَائِلٍ   كَمَا كَانَ يَحْمِي عَنْ حَقِيقَتِهَا أَبِي

المصنف. - والبيت هو الأخير من أبيات عشرة أوردها أبو تمام في حماسته. المرزوقي: **شرح ديوان الحماسة**، ج١، ص٣٧٦-٣٨١ (الحماسية ١٣٠). وانظر توسعَ المصنف في بحث هذه المعاني في: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٤٣٠-٤٤٦. - المحقق.

فالنسب المعتبر شرعًا هو النسب الذي تُساوِقُ أحوالُه وأحكامُه الحقَّ الذي أراده الله لتكوين الأسرة. وقوانينُ حماية النسب في الشريعة تنضوي إلى أصل كلِّيٍّ من كليات الشريعة، وهو أصلُ حفظ الأنساب، أحد الكليات الضرورية الخمسة أو الستة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسب، والمال. قيل: وحفظ العرض.[1] فيأتِي حفظُ النسب في المرتبة الرابعة متدرجًا تدرجًا طبيعياً.

وجاء في كتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية» أن مقصد حفظ النسب هو انتسابُ النسل إلى أصله في نفس الأمر، وهو النسب الكامل شرعًا، وأن عده في الضروري ناظر لأهمية شأنه؛ إذ إن دخول الشك عليه يفيت الداعي النفسي الباعث على الذب عنه وحياطته والقيام عليه بما به بقاؤه. وأن حفظه عند التحقيق من قبيل الحاجي ولكنه شبيه بالضروري.[2]

وإلى ذلك الأصل ترجع الأحكامُ الشرعية الحائمة حول حياطته من الانخرام والشك في واقعيته، مثل تشريع الزواجر على الاعتداء عليه، كحد الزنى وتعزير الاغتصاب. وشرع عدة الوفاة، وإيجاب الإشهاد على النكاح عند العقد أو قبل البناء (على الخلاف). وقد تقرر من قواعد الفقه أن الشارع متشوِّفٌ لِلَحاق النسب.[3]

عناية الشريعة بحفظ النسب:

٤- ولاعتناء الشريعة بحفظ النسب تكرر فيها الأمر بحفظه عن تطرُّق الشك إليه، والتحذير من ذرائع التهاون به، قال تعالى: ﴿مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ

---

(١) انظر في ذلك: القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص٣٧٧؛ الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبدالقوي: **شرح مختصر الروضة**، تحقيق عبدالله عبدالمحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٠/ ١٩٩٠)، ج٣، ٢٠٩. - المحقق.

(٢) ابن عاشور: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٣٠٥. - المحقق.

(٣) شرح عبد الباقي الزرقاني على مختصر خليل وحاشية البناني عليه، المطبعة البهية بمصر ١٣٠٧، ج٦، ص١٠٥.

فِي جَوْفِهِۦۚ وَمَا جَعَلَ أَزْوَٰجَكُمُ ٱلَّٰٓـِٔي تُظَٰهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَٰتِكُمْۚ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْۚ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَٰهِكُمْۖ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ ﴿٤﴾﴾ [الأحزاب:٤]. وفي الحديث الصحيح قال النبي ﷺ: «من ادعى إلى غير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه، فالجنة حرام عليه»،[(١)] وقال: «لا ترغبوا عن آبائكم، فمن رغب عن أبيه فقد كفر»،[(٢)] وقال النبي ﷺ: «تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامَكم» رواه الترمذي[(٣)] (واتفق أهلُ السنة على أن قوله: «فالجنة عليه حرام» وقوله: «فقد كفر» مؤوَّل لقصد التغليظ). ولمراعاة هذا المقصد، اتفق فقهاء الأمصار على اعتبار الأحوال النادرة في إلحاق النسب، كما أشار إليه القرافي في الفرقين ١٧٥ و٢٣٩.[(٤)]

واختلفوا فيما اشتدت ندرته، وقد توسع الحنفي في ذلك، كما في مسألة لحاق ولد المشرقي بالمغربية مع تعذر التقاء الزوجين، وكما في مسألة زوجة المجبوب إذا جاءت بولد بعد أن فرق القاضي بينهما بسنتين فما دونهما أن الولد يلحق بالزوج المجبوب.[(٥)]

---

(١) صحيح البخاري في «باب غزوة الطائف» وصحيح مسلم في كتاب الإيمان، وانظر فتح الباري ٥٧/١٥ والرواية الواردة: «فهو كفر». - المصنف.

(٢) **صحيح البخاري**، «كتاب الفرائض»، الحديث٦٧٦٨، ص١١٦٧؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان»، الحديث١١٣، ص٤٧. وفيه لفظ: «فهو كفر» بدل «فقد كفر». وأما بهذا اللفظ فقد أخرجه المتقي الهندي في «كنز العمال». - المحقق.

(٣) وتمام لفظه عن أبي هُرَيرَةَ عن النَّبيِّ ﷺ قال: «تعلَّموا من أنسابكُمْ ما تصِلُونَ بِهِ أرحامكُمْ فإنَّ صلةَ الرَّحمِ محبَّةٌ في الأهلِ مثراةٌ في المالِ منسأةٌ في الأثرِ.» **سنن الترمذي**، «البرِّ والصلةِ عن رَسُولِ الله البرِّ والصلةِ عن رَسُولِ الله ﷺ»، الحديث١٩٧٩، ص٤٨٢. قال الترمذي: «هذا حديثٌ غريبٌ مِن هَذا الوَجْه، ومعنى قوله: «منسأةٌ في الأثرِ»، يعني بِهِ الزِّيادةَ في العُمرِ.» - المحقق.

(٤) القرافي: **كتاب الفروق**، ج٣، ص١٠٠٢، وج٤، ص١٢٦٣. - المحقق.

(٥) الدر المختار شرح تنوير الأبصار حاشية ابن عابدين رد المحتار، مطبعة بولاق بمصر ١٢٨٦، ص٩١٨ جزء٢.

وجعلت الشريعةُ أحكامَ بُطلان ما حاد عن قوانين الشريعة، مثل النسب الناشئ عن الزنَى، وعن الاستبضاع، وعن البغاء، وعن إلاطة البغايا أنسابَ ما يولد لهن بِمَنْ يرينه من الذين يغْشوْنَهن.[1]

(١) وذلك ما بينه حديث عائشة رضي الله عنها، «عن ابن شهاب قال: أخبرني عروة بن الزبير أن عائشة زوج النبي ﷺ أخبرته أن النكاح في الجاهلية كان على أربع أنحاء: فنكاحٌ منها نكاح الناس اليوم: يخطب الرجل إلى الرجل وليته أو ابنته، فيصدقها ثم ينكحها. ونكاحٌ آخر: كان الرجل يقول لامرأته إذا طهرت من طمثها أرسلي إلى فلان فاستبضعي منه، ويعتزلها زوجها ولا يمسها أبدًا، حتى يتبين حملها من ذلك الرجل الذي تستبضع منه. فإذا تبين حملها أصابها زوجها إذا أحب، وإنما يفعل ذلك رغبةً في نجابة الولد، فكان هذا النكاح نكاح الاستبضاع. ونكاح آخر: يجتمع الرهط ما دون العشرة، فيدخلون على المرأة، كلهم يصيبها، فإذا حملت ووضعت، ومر عليها ليال بعد أن تضع حملها، أرسلت إليهم، فلم يستطع رجل أن يمتنع، حتى يجتمعوا عندها، تقول لهم: قد عرفتم الذي كان من أمركم وقد ولدت، فهو ابنك يا فلان، تُسَمِّي مَنْ أحبت باسمه فيلحق به ولدُها، لا يستطيع أن يمتنع منه الرجل. ونكاح رابع: يجتمع الناس كثيرًا، فيدخلون على المرأة، لا تمتنع ممن جاءها، وهن البغايا، كن ينصبن على أبوابهن رايات تكون علمًا، فمن أراد دخل عليهن. فإذا حملت إحداهن ووضعت حملها، جُمِعوا لها، ودعوا القافة، ثم ألحقوا ولدها بالذي يرون، فالتاط به، ودعي ابنه، لا يمتنع من ذلك. فلما بعث النبي ﷺ بالحق، هدم نكاح الجاهلية كله إلا نكاح الناس اليوم.» **صحيح البخاري**، «كتاب النكاح»، الحديث٥١٢٧، ص٩١٧. - المحقق.

القسم الثاني
معنى النسب لغة، وحقيقته الشرعية، وأنواعه

معنى النسب:

٥- جرت عادةُ المؤلفين في كتبهم العلمية إذا تصدَّوْا إلى بيان معاني الألفاظ الاصطلاحية أن يبتدئوا بذكر معنى اللفظ في الاستعمال اللغوي حقيقةً أو مجازًا، السابق على نقله إلى المعنى الاصطلاحي.

وأصلُ لفظ النسب: مصدر نَسَب، أي: أخبر بأن أحدًا ابنٌ لأبٍ معين أو أم معينة، أي: مولودٌ من امرأة معينة في عصمة رجل معين أو في مِلكه. قال الراغب: «النسب والنسبة اشتراكٌ من جهة أحد الأبوين، وذلك ضربان: نسبٌ بالطول، كالاشتراك من الآباء والأبناء. ونسبٌ بالعَرْض، كالنسبة بين بني الإخوة وبني الأعمام.»[١]

ولم يُعَرِّج الفقهاءُ على تحديد حقيقة النسب، ولعلهم غُنُوا بشهرة معناه في الاستعمال عن التكلف لتحديده. ولكن الصنيعَ العلمي -وخاصة فقه الأحكام- يوجب تحديدَه؛ لأن تحديد المعاني العلمية يُكسِبُ الناظرَ فيها والمتفقِّهَ في أحكامها كمالَ بصيرةٍ بما يجمع صورها وتفاريعها. والأحكام المنوطة بلفظ النسب كثيرة، كقول الفقهاء: مَنْ نفى رجلاً من نسبه وجب عليه حدُّ القذف.[٢]

---

(١) الأصفهاني: **مفردات ألفاظ القرآن**، ص٨٠١. - المحقق.

(٢) وذلك أن نفي إنسان من نسبه هو في حقيقته قذف، والقذف جناية على الرجل والمرأة المتَّهمين، وعلى أسرتيهما وأقاربهما، وعلى المجتمع بأسره، وفيه طعنٌ في نسب الولد الذي اتهمت أمه بالزنا، لذا جاء الشرع بتحريمه وإيجاب الحد فيه صيانةً لشرف الفرد والمجتمع. فهو -كما ذكر القرآن الكريم- إشاعة للفاحشة بين الناس، وهو اعتداء على شخصية الإنسان المقذوف وإهدار لكرامته وامتهان لشرفه. قال المصنف في بيان المقاصد المتصلة بهذا: «وحفظُ الأعراض -أي حفظ أعراض =

حقيقة النسب:

٦- حاول بعضُ الكاتبين تعريفَ النسب شرعًا بأنه «[حالةٌ][1] حكمية إضافية بين شخص وآخر، من حيث إن الشخص انفصل عن رحم امرأة هي في عصمة زواج شرعي أو ملك صحيح ثابتين أو مشبِهين الثابت، للذي يكون الحَبَل من مائه (وهذا نسب المولود لأمه ولأبيه دون مانع شرعي يمنعه، كاللعان في الحرة والنفي في الأمة، فيدخل نسبُ المولود إلى أمه الملاعِنة بعد أدائها أيمان اللعان) أو بينه (أي الشخص) وبين كلِّ مَنْ علا في ولادة أحد الأبوين (الأجداد للآباء والأجداد للأمهات) أو بكونهما (أي الشخصين) مولودين من والدة واحدة (وهذا نسبُ الأخوين الشقيقين أو للأم)، أو بين شخصين والدتهما في عصمة شخص أو في ملك وليست في عصمة آخر بنكاح (وهذا في الأخوين الشقيقين واللذين للأب وأبناء الأعمام)، حاصلة تلك الحالة بثبوت شرعي أو بادعاءٍ لا يبطله الشرع (كالادعاء الباطل الذي يخالف أحكام الشريعة، أو تكذبه العادة، أو يكذبه مَنْ له حقٌّ في تكذيبه).»

= الناس من الاعتداء عليها- هو من الحاجي، لينكف الناس عن الأذى بأسهل وسائله وهو الكلام.. وعناية الشريعة بالحاجي تقرب من عنايتها بالضروري، ولذلك رتبت الحدَّ على تفويت بعض أنواعه كحد القذف.» (**مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٣٠٧). على أن أنه يستوي في عقوبة القذف الرجل والمرأة، فإسناد فعل «يرمون» في آية سورة النور إلى اسم موصول المذكر وضمائر «تابوا وأصلحوا»، ووصف «الفاسقون» بصيغ التذكير، وتعدية فعل الرمي إلى مفعول بصيغة المؤنث، «كل ذلك بناءً على الغالب أو على مراعاة قصة كانت سبب نزول الآية. ولكن الحكم في الجميع يشمل ضد أهل هذه الصيغة في مواقعها كلها بطريق القياس. ولا اعتداد بما يُتوهم من فارق إلصاق المعرة بالمرأة إذا رميت بالزنى دون الرجل يُرمى بالزنى؛ لأن جعل العار على المرأة تزني دون الرجل يزني إنما هو عادة جاهلية لا التفات إليها في الإسلام، فقد سوى الإسلام التحريمَ والحد والعقاب الآجل والذم العاجل بين المرأة والرجل. وقد يُعد اعتداء الرجل بزناه أشدَّ من اعتداء المرأة بزناها؛ لأن الرجل الزاني يضيع نسب نسله فهو جان على نفسه. وأما المرأة فولدها لاحق بها لا محالة، فلا جناية على نفسها في شأنه. وهما مستويان في الجناية على الولد بإضاعة نسبه. فهذا الفارق الموهوم ملغى في القياس.» ابن عاشور: **تفسير التحرير والتنوير**، ج٩/ ١٨، ص١٥٩. - المحقق.

(١) واضح من هذه العبارة أن التعريف المذكور للنسب هو من وضع المصنف نفسه وإن نسبه لغيره يقوله: «حاول بعض الكاتبين تعريف النسب شرعًا»، أو هو لغيره وهو موافق له. - المحقق.

فقولنا[١]: «حالة» جنس، أي: معنى وكيفيةٌ قائمة بذات. وقولنا: «حُكْمية» يُعنى به الحالةُ التقديرية، أي الاعتبارية، وهي التي يقدرها الإدراكُ ويعتبرها المعتبر، ولا تُدرَك بالحس. وذلك كالطهارة والقضاء، فهي ليست حسيةً كالسواد والبياض، ولا عقليةً كالعلم والقدرة.

وقولنا: «إضافية» معناه أن تلك الحالة لا يتعقلها الإدراكُ إلا بتعقُّل شيئين يتعلق مفهومُها بهما، مثل الأبوة بين الأب وابنه، والصداقة بين الصديقين.

وقولنا: «من حيث...» إلخ، أي إضافية من هذه الحيثية، لإخراج حالة أخرى بين شخصين من حيثية أخرى، مثل محبة الأم ابنَها والابنِ أمَّه.

وبقيةُ القيود ذُكرت لانطباق التعريف على المعرَّف، وهو النسب المعتدُّ به شرعًا، ومعاني القيود ظاهرة.

أصناف النسب وأسماؤها الجارية في كلام الفقهاء:

٧- وأصناف النسب: صُلب، ورحم، وعصابة، وقُعْدُد، وقرابة. فالصلب النسبُ الذي بين الآباء والأبناء عَلَوْا أو سفلوا. والرحم أصله النسب بين الأبناء والأمهات كذلك، ويطبق على نسب ذوي الرحم، وهو النسب الذي بين أصول الأمهات وهم الأجداد والجدات للأم وإن علوا، وبين فصول الأمهات من الإخوة للأم وإن سفلوا وأطراف الأمهات من الأخوال والخالات وأبنائهم.

والقُعْدُد (بضم القاف وسكون العين وضم الدال) هو درجة القرب من الجد الأكبر من جهة الأب ما علا.[٢] يقال: فلان سواء مع فلان في القعدد من فلان، أي

---

(١) سقطت لفظة «حالة» من النشرة التمهيدية للموسوعة الفقهية، واستكملناها بناءً على شرح المصنف للتعريف حيث قال: «فقولنا: حالة، جنس...» - المحقق.

(٢) لسان العرب. - المصنف. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، ١٤١٠/ ١٩٩٠)، ج٣، ص٣٦١-٣٦٢. - المحقق.

في القرب من أدنَى جد. ويقال: فلان أقعَدُ من فلان، أي: أقرب منه إليه.[١] ويقولون:[٢] يرث الولاءَ الأقعدُ من عصبة الميت صاحب الولاء.[٣]

ويجري ذكر ذلك في أبواب كثيرة، كشهادة أحد بأنه عاصب لميت، فيجب أن يعرف الشهود قربه من الميت في الجد الذي يجتمع معه فيه ابنُ عم بدرجة أو درجتين.[٤] ويقول الفقهاء في عفو أولياء الدم: «عَفْوُ بعض أولياء الدم يُسْقِط القصاصَ ما لم يكن الذي عفا أبعدَ في القعدد.»[٥] ويقولون في الميراث بالولاء: «إن الولاء للأقعد من عصبة الميت صاحب الولاء.»[٦]

والقرابةُ: النسب الأعم، وهو الشامل لذوي الصلب وذوي الأرحام، ولو بعيدًا، قال تعالى: ﴿قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الشورى:٢٣]، ففي صحيح البخاري عن ابن عباس: «لم يكن بطن من قريش إلا كان النبي ﷺ فيهم قرابة»،[٧] فلا شكَّ أن بعض تلك القرابة غير دُنْيَا.

---

(١) الموطأ في ميراث الجدة. - المصنف. جاء ذلك خلال تعليق مالك على ما بلغه أن سليمان بن يسار قال: «فرض عمر وعثمان وزيد بن ثابت للجد الثلثَ مع الإخوة.» **الموطأ برواياته الثمانية**، «كتاب الفرائض»، الحديث١١٨٥، ج٣، ص١٦٤-١٦٥. - المحقق.

(٢) شرح السجلماسي على نظم العمل الفاسي، طبع حجر في فاس سنة ١٢٩١، ص١٤٤ جزء٢.

(٣) الولاء هو علاقة بين السيد المعتِق وعصبته من ناحية وبين العتيق وذريته من ناحية أخرى. وهذا يعرف بولاء العتاقة. وهناك نوع آخر من الولاء يسمى ولاء الموالاة، وهو أن يعقد شخصٌ يريد الإسلام مع آخر مسلم أن يكون وليه فيحتمل عنه الحمالات وينصره. وإذا مات المولي ولا وارث له ورثه ولي الموالاة. ولا يكاد يوجد هذا النوع من الولاء الآن.

(٤) المدونة، مطبعة السعادة بالقاهرة ١٣٢٤هـ، ص٨٩ جزء٨، والكفاية على الرسالة وحاشية الصعيدي، المطبعة الخيرية بمصر ١٣٠٤، ص١٨٢ جزء٢.

(٥) شرح التاودي، على تحفة الحكام لابن عاصم وشرح التسولي على تحفة ابن عاصم، المطبعة البهية بمصر ١٣٠٤، ص٤٠٨، جزء ١.

(٦) المدونة ص٨٩، جزء٨.

(٧) فتح الباري شرح صحيح البخاري، مطبعة بولاق، طبعة أولى ١٣٠٠، ١٠/ ١٨٥، وهو جزء من حديث. - المصنف.

القسم الثالث
طريقة ثبوت النسب

مصادر استنباطها:

٨- قواعدُ ثبوت النسب قواعد كلية مستقرأة من أدلة الشريعة ومن مستَنْبَطَاتِ أئمة الفقهاء بعضَ الأدلة من بعض.(١) وطرقُ إثباته بعضُها طرق تعمُّه وغيرَه من الحقوق مثل البينة، وشهادة السماع، والإقرار، وحكم القاضي، وبعضها يختص مثل الفراش، والاستلحاق. وقد أعمل أئمةُ الحنفي دليلَ الاستحسان في مسائل كثيرة من النسب،(٢) وخاصة في مسألة لحاق ولد المشرقي بالمغربية،(٣) ومسألة المرأة يتزوجها الرجل ويطلقها عقبَ العقد بلا مهلة مع تحقيق عدم إمكان الوطء وتلد طفلاً ستة أشهر من وقت العقد فيلحق به الولد.(٤)

وهي أحكام جاءت على خلاف القياس ولا نصَّ فيها، فأُجريت فيها القواعدُ الشرعية في أنظار الذين استنبطوها. وذلك الإجراء يندرج في الاستحسان عند مَنْ يفسر الاستحسان بما تندرج فيه تلك المسائل النادرة. ويخالفهم في ذلك مَنْ لا يعتبرون الاستحسانَ مثل الشافعية، أو مَنْ يفسرونه بما لا يسع تلك الصورَ مثل المالكية. وقد قال المَوَّاق: إن باب النسب أكثره محمولٌ على الاستحسان.(٥)

---

(١) ثُبوت النسب بحصول سببه وشرائطه وما هو مكمِّل للسبب والشرائط، وبالطرق التي تكون حجةً على ثبوته. فالسبب مجموع الفراش والحبَل (الحمل). فالفراش مهيئ النسب؛ لأن به يكون التقاء الرجل والمرأة، قال تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾. وطرق الثبوت البينة، الدِّعوة، الإقرار (الاستلحاق)، الحوز، السماع، الحكم، القافة.

(٢) الدر المختار ص٦٨٢ جزء٤، والزيلعي ص٣٢٩، جزء٤، والدر المختار ص٩٧٢، جزء٢.

(٣) انظر شرحَ المصنف لصورة هذه المسألة في البند ٦. - المحقق.

(٤) شرح النووي على صحيح مسلم، ص٣٥٧، جزء٣ طبع بولاق، والدر المختار، ص٩٧٤ جزء٢.

(٥) حاشية البناني على عبد الباقي، ص١٠٤ جزء٦.

وقد تَحصَّل بالاستقراء أن طرقَ ثبوت النسب في المذهب الحنفي سبعة، وهي: الفراش، والحمل الحاصل في مدة تحقق الفراش، والبينة، والدعوة بدون بينة، وإقرار من إليه انتساب النسب (ويسمى الاستلحاق)، وحَوزُ النسب، والسماع. ويزاد عليها في المذاهب الأخرى القافة، وحكم القاضي. فيصير مجموع الطرق تسعة.

مبنى النسب:

٩- «مبنى النسب على الخفاء».[1] في الفقه المالكي فروع يُستقرى منها ما يوافق هذه القاعدة، كقولهم في المعتدة إذا ولدت ولدًا دون أقصى أمد الحمل: يلحق بصاحب العدة ولا يضر إقرارُها بأن عدتها انقضت، قال التتائي: «لأن دلالة القرء على براءة الرحم أكثرية، ولأن الحامل قد تحيض.» (يجوز أن تكون كلمة مبنى مصدرًا ميميًّا، وأن تكون اسم مكانٍ مجازيٍّ).

ومعناه أن نسب النسل إلى أصله يكثر فيه أن يخفى على أصله فلا يتفطن لحصوله، وتعتوره أحوالٌ كثيرة من شأنها الخفاءُ على مَنْ له في النسب حق أو عليه فيه حق؛ لأن العلوق الذي هو منشأ النسب لا تشعر به المرأة التي حصل فيها، فضلاً عن تحديد وقت حصوله وضبط المدة التي تمضي عليه.

ومن أسباب خفائه أن أحكام الشريعة فيه دقيقة؛ لأن الحكم الواحد منها تتجاذبه أدلة متعارضة، يحتاج المجتهد إلى الجمع بينها أو ترجيح بعضها على بعض.

ومن أسباب خفائه تعددُ أصحاب الحق فيه من الأبوين وأصولهما، ومن القرابة، زيادةً على حق الله تعالى. «فلذلك يعفى فيه عن تناقض الدعوى، ويعذر فيه بالجهل.»[2] في المالكي موافقة؛ لأن الأصل أن الجهل عذر، لذلك كانت المسائل

(١) كنز الدقائق بشرح الزيلعي، مطبعة بولاق ١٣١٣-١٣١٥، ص٣٢٩ جزء٤، والدر المختار ص٦٨٢ جزء٤.

(٢) الزيلعي أيضًا، والدر المختار ص٦٨٧ جزء٤.

التي لا يُعْذَرُ فيها بالجهل محصورة في تسع وثلاثين نظمها الشيخ بَهْرامُ الدميري.[١] وزدتُ عليها عشراً.

الطريق الأول: الفراش:

١٠- الفراش مرجع ثبوت النسب الشرعي؛[٢] لأن النسب يتسلسل من الولادة إذ بها تثبت بنوة المولود للتي ولدته، وتلك البنوة تثبت للرجل الذي اختص بتلك الوالدة بموجب عقد نكاح أو بملكية رق شرعيين سابقين قبل علوق الحمل الذي نشأ عنه ذلك المولود، أو أقرهما الشرعُ بعد الوقوع والنزول على بنوّته، فذلك الاختصاصُ يُسَمَّى فراشًا، أُطلِق عليه ذلك الاسم على طريق الكناية عن اختصاص خاص للرجل بالمرأة، ذلك لأن شأن المضاجعة الشرعية أن تكون في الفراش.

والفراش اسم لما يُفترش ليُنام عليه؛ لأن المضاجعة في الفراش شأنُها أن تكون بتمكن واطمئنان، إذ لا يَخشى المتضاجعان من جرائها اعتداءً عليهما مِمَّنْ لا يرضى بذلك، ولا شيوعَ القالة عليهما ولا الإنكار. ثم شاع لفظُ الفراش في غير معناه الكنائي، فصار في العلاقة الشرعية التي تربط بين الرجل والمرأة.[٣] وجاء إطلاقُه كذلك في قول النبي ﷺ: «الولد للفراش»،[٤] وهو مرويٌّ عن النبي ﷺ بالاستفاضة، رواه عنه بضعةٌ وعشرون من أصحابه ﷺ،[٥] وهو في قصة تخاصم عبد بن زمعة مع سعد بن أبي وقاص في إلحاق ابن وليدة زمعة (واسمه عبدالرحمن) بزمعة بن قيس العامري من قريش،[٦] قضى النبي ﷺ بإلحاقه بزمعة قال: «هو لك يا

(١) شرح عبدالباقي الزرقاني على مختصر خليل، ص٢٠٥ جزء٤، وشرح التاودي ص٢٩٣ جزء١.

(٢) رد المحتار، ص٩٧٤ جزء٢.

(٣) البناني على شرح الزرقاني، ص١٠٤ جزء٤.

(٤) رواه الجماعة عدا الترمذي.

(٥) نيل الأوطار، ص٢١٠ جزء٦.

(٦) شرح العيني على صحيح البخاري، دار الطباعة بالآستانة ١٣٠٨، ص١٠٩ جزء١١.

عبدُ بن زمعة، الولد للفراش، وللعاهر الحجر».[(١)]

١١- قال العيني من الحنفية: «قال أصحابُنا: الفراشُ كنايةٌ عن الزوج. ويقال الفراش وإن كان يقع على الزوج فإنه يقع على الزوجة أيضًا؛ لأن كلَّ واحد منهما فراشٌ لصاحبه.»[(٢)] فقول النبي ﷺ: «الولد للفراش»، أي: للزوج، واللام للاختصاص.

١٢- تصير الزوجة فراشًا بمجرد العقد، ولا يُشترط إمكانُ الوطء. في المالكي الفراش زوجةُ الرجل وأمته الموطوءة منه ببينة أو بإقراره بوطئها.[(٣)] وقال عياض في إكمال المعلم: «قيل إن إطلاق الفراش على الزوج لا يُعلم في اللغة»[(٤)] (يعني أن الفراش الزوجة، أو السُّرِّيَّة). وعليه يتعين تقديرُ مضاف، أي لذي الزوجة أو ذي الأمة السرية.

وقال الراغب: «وكُنِّي بالفراش عن كل واحد من الزوجين»،[(٥)] أي زوج الحرة ومالك الأمة قياسًا على الحرة. وهذا الأظهر؛ لأن الفراش حالة إضافية بين الرجل والمرأة، كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾ [البقرة:١٨٧]. وقد قضى ابن الخطاب بأن الأمة تصير فراشًا لمالكها بثبوت وطئه إياها، أو بإقراره

---

(١) اللام في قوله «هو لك» للاستلحاق، أي مقضي به لك، أي هو أخوك تكفله. وقوله: «وللعاهر الحجر» تذييل للحكم لإفادة العموم في قوله: «الولد للفراش»، أي كل ولد يتبع الفراش فيما مضى، ومن يدَّع ولدَ زوجةِ غيره أو ولدَ أمة غيره فهو مدعِ الزِّنَى، فله الحجر، أي: الرجم. وهو حكم الإسلام، أي في الزاني المحصن، واقتصر عليه في الحديث للتهويل.

(٢) شرح العيني على صحيح البخاري، ص١٠٨ جزء١١.

(٣) شرح العيني على صحيح البخاري، ص١٠٨ جزء١١.

(٤) نقله الأبي في إكمال إكمال المعلم على صحيح مسلم، مطبعة السعادة بالقاهرة ١٣٢٨، ص٧٨ جزء٤.

(٥) الأصفهاني: **مفردات ألفاظ القرآن**، ص٦٢٩.

بأنه وطئها.[١] ولا تكون الأَمَةُ فراشًا بمجرد الملك دون الوطء.[٢]

في الشافعي موافق المالكي،[٣] وفي الحنبلي موافقهما.[٤]

١٣- تكون الأَمَةُ أمُّ الولد فراشًا، وأُطلق عليها اسم الفراش (تسامحًا)، وتوصف بفراش غير قوي.[٥]

١٤- الحنفية: الفراش أربع مراتب: أقوى، وقوي، ومتوسط، وضعيف. فالأقوى هو فراش المعتدَّة من طلاق بائن. وُصف بأقوى؛ لأنه يثبت به النسب، ولأن الولد فيه لا ينتفي عن أبيه، إذ نفيُ نسبه لا يكون إلا بلعان، واللعان لا يتأتَّى؛ لأن شرط اللعان قيام الزوجية. والقويُّ فراشُ الزوجة المعتدة من طلاق رجعي؛ فإن فيه ثبوتَ النسب، وينتفي باللعان.

والمتوسط فراشُ أمِّ الولد؛ لأنه يثبت فيه النسب بدون ادعاء، ولكنه ينتفي عنه بنفي السيد أن الولد منه. والضعيف فراشُ الأمة (غير أمِّ الولد)؛ لأنه لا يثبت النسب فيه إلا بادعاء السيد.[٦] هذا مجرد اصطلاح للحنفية، ولا ينبني عليه خلافٌ في الأحكام.

---

(١) شرح العيني على صحيح البخاري، ص١٠٨ جزء١١؛ وشرح النووي على مسلم، المطبعة الكستلية بالقاهرة، ١٢٨٣، ص٣٥٧ جزء٣؛ والمهذب للشيرازي، مطبعة دار إحياء الكتب العربية بمصر، ص١٢٤، جزء٢.

(٢) إكمال الإكمال للأبي، ص٧٩ جزء٤.

(٣) شرح العيني على صحيح البخاري، ص١٠٨ جزء١١، وشرح النووي على صحيح مسلم، ص٣٥٧ جزء٣؛ والمهذب للشيرازي، ص١٢٤ جزء٢.

(٤) نيل الأوطار، ص٢١٠ سطر ١٧ جزء٦؛ والعيني ص١١٠ سطر١٢ جزء١١.

(٥) رد المحتار، ص٩٨٤ جزء ٢.

(٦) الدر المختار ورد المختار، ص٩٧٤ جزء٢.

في المالكي: تصير الأمة فراشًا بوطء مالكها إياها ببينة أو إقراره، ولو لم تلد.[١] في الشافعي موافق المالكي.[٢] في الحنبلي موافقهما.[٣] وجعله في «الدرر» ثلاثَ مراتب: قوي وضعيف ووسط. فالقوي فراش الزوجة، والضعيف فراش الأمة، والمتوسط فراش أم الولد.[٤]

١٥- لا تكون الأمة فراشًا بمجرد الملك حتى تلد ولدًا من مالكها، ويعترف به مالكها، فيما تأتي به بعد ذلك الولد من أولاد ملحقون به.[٥] في المالكي يشترط مع الفراش بعقد الزواج أو بثبوت الملك إمكان الوطء، فإن لم يمكن الوطء لم يلحق الولد بالرجل.[٦] وقد تقدم في أول القسم الثالث من هذا المبحث أن قولَ أبي في هذا المسألة مستنِدٌ إلى الاستحسان الذي لا يعتبره جمهورُ الأئمة.

ووجه الاستحسان أن الشرع يتشوَّفُ لإثبات النسب؛ فإن إلحاقه ولدًا لغير أبيه أقلُّ ضررًا من قطع نسبه، على أن الشرع أعطى له فرصةَ نفي النسب عند علمه بالولادة.

في الشافعي والحنبلي: موافق المالكي (ونستدل لهم بأن القطع بفوات المقصد الشرعي يصرف هذه الحالة عن مسلك المناسبة والإخالة الذي هو من مسالك العلة، والذي هو وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم على ما يصلح أن يكون مقصودًا للشارع من جلب مصلحة أو دفع مفسدة).

---

(١) إكمال الإكمال، ص٧٩ جزء٤.
(٢) شرح النووي على صحيح مسلم، ص٣٥٧ جزء٣.
(٣) المغني على مختصر الخرقي لابن قدامة ومعه الشرح الشرح الكبير لابن قدامة على المقنع، مطبعة المنار بمصر ١٣٤٨، ص٢٢٧ جزء٥.
(٤) الدرر آخر باب ثبوت النسب.
(٥) النووي على صحيح مسلم ص٣٥٧ جزء٣؛ والعيني١٠٨ جزء١١.
(٦) النووي على صحيح مسلم، ص٣٥ جزء٣.

فإن كان الوصف خفيًّا أو غير منضبط، فهو المظنة، وهي أضعف. فأما إن فات مقصدُ الشارع قطعًا، فهو غيرُ معتبَرٍ إلا عند الحنفية، خلافًا لغيرهم. وليس قولُ الحنفية مستندًا لنص حتى يمكن ادعاءُ أنه حكم تعبدي، كاستبراء جارية اشتراها بائعها في مجلس واحد بحيث لم يغب بها. ويستثنى من ذلك أمةُ المعتوه والمجنون، فولداهما لاحقان بِمَنْ يملكها لتعذر الدعوة منهما.[1]

١٦- لا يُشترط في ثبوت الفراش للحرة ولا للأمة إمكانُ الوطء، فلو عقد مشرقيٌّ على مغربية أو بالعكس، أو ملك أمةً مستوفاة كونَها أمَّ ولد، وبقي كلٌّ من الزوجين في وطنه ثم أتت المرأة بولد لستة أشهر أو أكثر من العقد، لحق الولدُ بالزوج، وكذلك إن أتت الأمة المتحقق كونُها فراشًا بولد من وقت تحقق كونها فراشا.[2]

ودليلُ هذا الاستحسان؛ لأن النسب يُحتال لإثباته، فيكتفى فيه بالإمكان العقلي، وهو احتمالُ أن يصل إليها الزوجُ أو السيد بطريقة ما. ولهذا خالف هذا الحكمُ حكمَ مَنِ ادعت أنها ولدت ممن عقد عليها أو ملكها منذ أقل من ستة أشهر.[3]

أقول: هذه اشتهرت عن الحنفية بمسألة لحاق نسب ابن المغربية بالمشرقي، وجعلها علماء أصول الفقه مثالاً لصورة التعليل بالوصف المقطوع بخلوه عن المقصد الشرعي، فلم يعتبره إلا الحنفية.[4] الفراش حوز النسب، وبه تثبت بنوة المولود لأمه، ويتعين شخص الولد بشهادة القابلة.[5]

---

(١) الدر المختار، ص٥٥ جزء٣.

(٢) الدر المختار ورد المحتار، ص٩٧٤ جزء٢؛ وشرح النووي على صحيح مسلم، ص٣٥٧ جزء٣.

(٣) كنز الدقائق بشرح الزيلعي، ص٣٩ جزء٣.

(٤) المحلي على جمع الجوامع، مطبعة بولاق بمصر ١٢٨٥هـ، ص٢٢٧.

(٥) الدر المختار ورد المحتار، ص٩٧٥ ص٢.

مَنْ غاب عن زوجته فبلغها موته أو طلاقه، فظنت وقوع ذلك واعتدت وتزوجت بآخر وولدت أولادًا، ثم تبين خلافُ ما بلغها وكانت قد ولدت أولادًا، فالأولاد للثاني.[١]

الثاني: الحمل:

١٧- الحمل منشأ النسب، فكان حريًّا بضبط أحواله الشرعية للاعتداد به[٢] (مبدأً ونهاية). فأقلُّ مدة الحمل بالجنين ستةُ أشهر، وأقصى مدة بقائه في بطن أمه سنتان،[٣] وهذا مذهبُ الحنفية. لا خلاف بين علماء الإسلام في أن أقل مدة الحمل ستةُ أشهر، للإجماع على ذلك.

وأما أقصى مدة الحمل ففيها اختلافٌ كثير؛ ففي المالكي أقصى أمد الحمل خمسُ سنين،[٤] وبه القضاء.[٥] وفي الشافعي أكثرُ مدة الحمل أربعُ سنين،[٦] وفي الحنبلي مثلُ الشافعي.[٧] ولا دليلَ لواحد من هذه المذاهب من الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو القياس.

واحتج الحنفيةُ بقول عائشة المرويِّ في سنن الدارقطني وسنن البيهقي،[٨] فهو أمثلُ ما رُوِيَ في هذا الباب، وهو قولُ صاحبيه.

(١) الدر المختار، ص٧١٤؛ ورد المختار ص٧١٤-٧١٥ جزء٢.
(٢) رد المحتار ص٩٦٣ جزء٢.
(٣) الدر المختار، ص٩٦٣ جزء٢.
(٤) شرح التاودي على التحفة، ص٤٣١ جزء١، والبناني على عبد الباقي ص٢٠٥ جزء٤.
(٥) عند البلاد التي التزمت مذهب مالك.
(٦) المهذب للشيرازي، ص١٤٢ جزء٢.
(٧) زاد المستقنع بمختصر المقنع وعليه الروض المربع ومعه نيل المآرب على دليل الطالب، المطبعة الخيرية للخشاب ١٣٢٤، ص١٦٨ جزء٢.
(٨) سيأتي ذكره وتخريجه بعد قليل.

دليلُ أقل مدة الحمل الإجماع: رُوي أن امرأة تزوجت فولدت لستة أشهر من يوم تزوجت، فأُتِيَ بها عثمانَ ﷺ، فأراد أن يرجمها أو أمر برجمها، وسأل الناسَ فقال له علي ﷺ: «إن تُخاصِمْكم بكتاب الله تَخْصُمْكم، قال تعالى عز وجل: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف:١٥]، وقال: ﴿۞ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة:٢٣٣]، وقال: ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ﴾ [لقمان:١٤]. فالحملُ ستةُ أشهر، والفصالُ أربعة وعشرون شهراً.» وفي رواية أن عثمان سأَلَ الناس، فقال له ابن عباس ما ذُكر آنفًا، وأن عثمان رجع إلى قول علي وابن عباس، وخلَّى سبيلَ المرأة.(١)

وقد انعقد الإجماعُ على أن أقل مدة الحمل ستةُ أشهر.(٢) وأما أقصى مدةِ الحمل عند الحنفية، فلِمَا رواه الدارقطني والبيهقي في سننهما أن عائشة رضي الله عنها قالت: «ما تزيد في الحمل سنتين قَدْرَ ما يتحول ظل عود المغزل.» (ظِلُّ المغزل مَثَلٌ للقلة؛ لأنه في حال الدوران أسرعُ زوالاً من سائر الظلال.)(٣)

(وتظهر فائدة هذه المسألة في لحاق الولد المحمول به من زوجة أو من سُرِّيَّة إذا ولد لأقل من أدنى مدة الحمل. وفي إبطال دعوى المعتدة الحامل أن حملها مستمر إذا تجاوزت مدةُ حملها أقصى أمد الحمل من وقت تحققه).(٤)

---

(١) أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص، المطبعة البهية بمصر ١٣٤٧، ص٤٧٩ جزء٣؛ وأحكام القرآن لأبي بكر ابن العربي، مطبعة السعادة بمصر ١٣٣١هـ، ص٣١٧ جزء٢.

(٢) الدر المختار، ص٩٦٣ جزء٢.

(٣) رد المحتار، ص٩٦٣ جزء٢. - المصنف. الدارقطني: **سنن الدارقطني**، «كتاب النكاح»، الحديث ٣٨١٦/ ٢٨٢، ج٣، ص٢٥١؛ البيهقي: **السنن الكبرى**، «كتاب العدد - باب ما جاء في أكثر الحمل»، الحديث١٥٥٥٢ وكذلك ١٥٥٥٣ (مع اختلاف يسير)، ج٧، ص٧٢٨. - المحقق.

(٤) الدر المختار، ص٩٦٣ جزء٢.

١٨- لا بد في إثبات لحاق نسب المولود من أن تلده المرأة بعد مضيٍّ أقلِّ مدة الحمل منذ وقتِ العقد على الزوجة (أي وقت حصول الملك على الأمة).[(١)] هذا الحكم مجمع عليه.[(٢)]

١٩- يثبت نسبُ الولد تلده زوجةٌ معتدة بحيضٍ أو بأشهر في طلاق رجعي، وإن ولدته لأكثر من سنتين من يوم المفارقة[(٣)] ولو لعشرين سنة فأكثر، لاحتمال أن تكون طهرت في أثناء العدة وعلقت بحمل بعد طهر، وأن تكون ظنت نفسَها آيسةً واعتدت بالأشهر، فظهر أنها غير آيسة (أي وإنما تأخر حيضُها عدة أشهر فظنت نفسها آيسة، وهذا يحصل كثيرًا للمرأة إذا قاربت إبان الإياس) وعلقت بحبل بعد أن حاضت. ويعتبر حملُها مراجعةً من زوجها؛ لأنه اعتبر بمنزلة وطئه إياها -إلا إذا أقرت بمُضِيِّ عدتها في مدة تحتمل ذلك، فالعمل على إقرارها- ويعتبر حملُها مراجعة.[(٤)] أي لأن المطلقة الرجعية لها حكمُ الزوجة فحملها في مدة المدة يُحمل على الحلال -لانتفاء الزِّنى عن المسلم ظاهرًا- فيحمل على أن مفارقها قاربها فيكون الحمل منه.[(٥)] فهذه المرأة معتبرة فراشًا لمفارقها ما لم ينفه مفارقها بلعان، وإن تناكرا في أنها ولدت المولود فعليها البينة.[(٦)]

في المالكي إن أتت المعتدةُ بولد بعد العدة لدون أقصى أمد الحمل - وهو خمس سنين على المشهور - لحق بالمطلِّق إلا أن ينفيَه بلعان، ولا يضرها لو كانت أقرتْ بأن عدتها انقضت (إن كانت معتدة بالأقراء)؛ لأن دلالةَ القرء على براءة

(١) كنز الدقائق للزيلعي، ص٣٨-٣٩ جزء٣.
(٢) نيل الأوطار، ص٢١١ جزء٦.
(٣) رد المحتار، ص٩٦٣ جزء٢.
(٤) شرح الزيلعي على كنز الدقائق، ص٩٦٣ جزء٢؛ والدر المختار ورد المختار ص٩٦٣ جزء٢.
(٥) شرح الزيلعي على كنز الدقائق، ص٣٩جزء٣.
(٦) الدر المختار، ص٩٦٨ جزء٢.

الرحم أكثرية، ولأن الحامل قد تحيض. ولو تزوجت قبل الخمس سنين بأربعة أشهر فولدت لخمسة أشهر من نكاح الثاني، لم يلحق الولدُ بواحد منهما.[1]

٢٠- الزوجة المطلقة بتاتًا، حرة كانت أو أمة، إذا جاءت بولد لأقل من سنتين من وقت الطلاق يثبت نسبه إذ لا يجوز أن تكون المرأة علقت به قُبيل صدور الطلاق (لأن المبتوتة لا يُقدم مطلِّقُها على قربانها، ولا هي تمكنه من نفسها حملاً للمسلمين على صلاح الديانة).

في المالكي موافقة، لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِيٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾ [البقرة:٢٢٨]، فجَعلَهن مؤتَمنات على ما في أرحامهن، إلا إذا ادعت المرأة دعوى مستبعدة.[2] وفي الشافعي مثلُ المالكي،[3] وفي الحنبلي مثلُه.[4]

وقيل يثبت لتصوره العلوق في حين صدور الطلاق، وصوبه صاحبُ الجواهر إلا إذا ادعاه المطلق فيلحق به؛ لأن دَعوته شبهةُ عقد لإمكان أن يكون قاربها في العدة ظنًّا منه بأنها كالرجعية، ولو لم تصدقه المرأة في أنه منه. وحمل الخلاف على اختلاف الرواية.[5]

٢١- المطلقة إذا لم تكن بالغةً بل كانت مراهقة (أي مقاربة البلوغ) -وأقلُّ ذلك أن تكون بنتَ تسع سنين فأكثر (ولم تظهر بها علامةُ البلوغ)- يثبت نسب الولد الذي تلده لمدة أقل من تسعة أشهر من وقت الطلاق، سواء كان الطلاق رجعيًّا أم بائنًا؛ لأن عدتها ثلاثة أشهر وأقل مدة الحمل ستة أشهر، فمجموع ذلك تسعة أشهر. فإن ولدته لأكثر من تسعة أشهر، لم يثبت نسبه لكون الحمل حصل بعد

---

(١) شرح عبدالباقي الزرقاني على مختصر خليل، ص٢٠٥ جزء٤.

(٢) شرح السجلماسي على نظم العمليات العامة، ص٨٢-٨٣.

(٣) المهذب للشيرازي، ص١٤٢ سطر٢٨ جزء٢.

(٤) المغني، ص٤٨٩ جزء٨.

(٥) الدر المختار ورد المحتار، ص٩٦٤ جزء٢.

العدة.[١] هذا، وإن اختلف الزوجُ والزوجة في مدة الحمل بعد الولادة، فادعت الأكثرَ وادعى الأقل، فالقولُ للزوجة بلا يمين.[٢]

٢٢- لو باع المالك أمةً فولدت لأقل من ستة أشهر منذ بيعت فادعى هذا البائع أن المولود ابنه، يثبت نسبُه إليه (فيفسخ البيع ويرد الثمن؛ لأن أم الولد لا تباع).

لكن إن ادعى مشتري الأَمَة أن المولود ابنُه قبل أن يدعيَه البائع، ثبت نسبُ المولود لمشتري أُمِّه، لوجودِ ملكه لها وكونها أمَّ ولده بإقراره. ولا يلحق الولد بالبائع؛ لأنه قد استقر لحاقُه بمشتري الأمَة الذي ادعاه (أي فيرجح قولُ المشتري؛ لأنه معضودٌ بالسبق وبالحوز، ولأن بيع البائع إياها يقتضي إقرارًا بأنها ليست أم ولد.

وأما كونُ الولادة لأقل من ستة أشهر منذ اشتراها هذا المشتري، فذلك من إعمال دليل الإمكان، لاحتمال أنه وطئ الأمة قبل أن يشتريَها، وأنه إنما اشتراها لذلك السبب. وإن كان بيعُه إياها يقتضي بطريق الاستلزام أنه مقِرٌّ بأنها ليست أمَّ ولده؛ لأن الشأن أن أمَّ الولد لا تُباع، وذلك الاقتضاءُ يناقض ادعاءه أنه ابنُه، لكن اغتُفِر له هذا التناقضُ استحسانًا على خلاف القياس. فلو تداعياه في وقت واحد، رجَح ادعاءُ البائع أن ادعاءه دِعوةُ استيلاد وادعاء المشتري دِعوةُ تحرير، ودِعوة الاستيلاد أوْلَى من دِعوة التحرير.[٣]

في المالكي: أما الصورة الأولى فالمالكي موافقها، وأما صورة تداعي بائع الأمة ومشتريها فقواعد المذهب المالكي تخالفها، وقد يشملها قولُ خليل: «وإلا لحق به.»[٤]

---

(١) الدر المختار ورد المحتار، ص٩٦٦، جزء٢.

(٢) الدر المختار، ص٩٧٠ جزء٢.

(٣) الدر المختار، ص٦٨٢-٦٨٧؛ ورد المحتار، ص٦٨٢ جزء٤؛ وكنز الدقائق للزيلعي، ص٣٢٩ جزء٤.

(٤) خليل في باب أم الولد من عبد الباقي، ص١٦٣ جزء٨. - المصنف. (مختصر خليل، ص١٣٩).

وفي الشافعي، قال صاحب الدرر الحنفي:[١] «قال الشافعي: لا يثبت النسب للبائع المدعي؛ لأن بيعه إقرارٌ بأنها أَمَةٌ (أي ليست أم ولد)، فبالدِّعوة صار متناقضًا ما لم يصدقه المشتري (أي فسقطت الدعوى بالتناقض).

الطريق الثالث: البينة:

٢٣- اتفقوا على أن النسب لا يثبت بشهادة عدل واحد ويمين،[٢] ولا بشهادة امرأتين ويمين.[٣] واختلفوا في ثبوت النسب بشهادة عدل وامرأتين: فأكثر الأئمة على أنه لا يثبت بشهادة عدل وامرأتين. وقال أبو حنيفة يثبت بشهادة عدل وامرأتين؛ لأن أصله أن شهادة عدل وامرأتين تُقبل فيما عدا الحدود من الحقوق.[٤]

يثبت النسبُ بشهادة عدلين ذكرين وبشهادة رجل وامرأتين عدول،[٥] هذا عند الحنفية والحنابلة. وفي المالكي لا يثبت النسب بشهادة رجل وامرأتين؛ إذ لا تُقبل شهادةُ عدل وامرأتين إلا في الأموال.[٦] وفي الشافعي مثلُه.[٧]

الطريق الرابع: الدعوة:

٢٤- الدِّعْوة (بكسر الدال) تختص في لغة جمهور العرب بادعاء النسب، وأما المفتوحة الدال فهي الدعاء للطعام.[٨] وعَدِيُّ الرِّباب يفتحون الدال فيها، ويكسرون دال دعاء الطعام. والمفتوح الدال أصلُه مصدر للمرة، من الدعاء مطلقًا،

---

(١) الدرر في باب دعوى النسب، ص٢٠٨ جزء٢ حاشية عبد الحليم.
(٢) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، المطبعة الجمالية بمصر ١٣٢٩، ص٣٦٠ جزء٢.
(٣) بداية المجتهد، ص٣٨٨ جزء٢.
(٤) بداية المجتهد، ص٣٩٠ جزء٢.
(٥) الدر المختار ورد المحتار، ص٥٧٦ جزء٤.
(٦) شرح التاودي على التحفة، ص٤٣١ ج١.
(٧) بداية المجتهد، ص٣٨٨ جزء٢.
(٨) حاشية الشلبي على الزيلعي، ص٣٢٩ جزء٤.

وهو أيضًا اسم الدعاء إلى الطعام. والدِّعوة في الفقه الحنفي اسمٌ لدعوى بنوة أبناء الإماء؛ لأنهم يقسِّمونها إلى دِعوة استيلاد ودعوة تحرير.[(١)]

٢٥- الدِّعوة نوعان: دِعْوةُ استيلاد، ودِعْوةُ تحرير. فدعوة الاستيلاد هي ادعاء نسب المولود الذي كان الحمل به في وقت ملك المدعي الأمة. ودعوة التحرير ادعاء بنوة مولود لم يكن العلوقُ به في زمن ملك المدعي للأمة أو المولود.[(٢)] إذا ولدت سُرِّيَّة، توقف إثباتُ نسب المولود لمالكها على دِعوة المالك؛ لأن فراش الأمة ضعيف.[(٣)]

جمهورُ المذاهب يقولون: لا تُشترط في تحقيق فراش الأمة الدِّعوة،[(٤)] ففي المالكي، إذا أقر السيد بوطء أمته فما ولدته لم ينفه ويدَّعِ استبراءً بحيضة لم يطأ بعده، فلا يلحقه.[(٥)] في الشافعي[(٦)] والحنبلي مثلُه.[(٧)]

٢٦- إذا كانت أمة مشركة بين اثنين فأكثر، فاستولدها الجميع، لا يثبت نسبُ المولود لأحد إلا بدِعوته؛ لأن وطء أحد الشركاء بدون أن تتمحض له الأمة وطءٌ حرام.[(٨)] فإذا ادعاه الجميع (أو أكثر من واحد)، فقد التبس طريقُ الثبوت لواحد معين، فيرجح من سبق بادعائه. فإذا كان وقت الادعاء متحدًا يُصار إلى الترجيح، فيرجح الأب ١، والمسلم ٢، والحر ٣، والذمي ٤، والكتابي ٥، على الابن ١، والمرتد

---

(١) الدر المختار، ص٦٨٢ جزء٤.

(٢) الدرر على الغرر لمنلا خسرو وحاشية الخادمي عليه، مطبعة الآستانة ١٣١٠هـ، ص٤١٦؛ والدر لمختار ص٦٨٢ جزء٤.

(٣) الدر المختار، ص٩٧٣ جزء٢.

(٤) نيل الأوطار، ص٢١١ جزء٦.

(٥) شرح عبدالباقي على مختصر خليل، ص١٦٣ جزء٨.

(٦) الوجيز للغزالي، ص٢٩٤ جزء٢.

(٧) نيل المآرب مع الروض المربع على زاد المستقنع بمختصر المقنع، ص١١٨ جزء٢.

(٨) الدر المختار ورد المحتار، ص٣٧٩ جزء٢.

٢، والعبد ٣، والحربي ٤، والمجوسي ٥ (على هذا الترتيب)، ولا عبرةَ بوفرة الأنصباء في الشركة. والذي يلحق به الولد يضمن للشريك حصته من قيمة الأمة وعُقْرِها. فإن حصل الاستواء في الأوصاف التي يرجح بها، فالمولود لاحقٌ بالجميع، فهو ابن للجميع يرث من كلٍّ إرثَ ابن، ويرث جميعُهم منه إرث أبٍ واحد.[١]

في المالكي لا يلحق ابنٌ بأكثر من أب واحد،[٢] وعند الالتباس تُدعى القافة.[٣] وقد يقضى لأحد بمال شخصين يطآن أمة مشتركة بينهما في طهر، ودُعِيت إليهما القافة، فلم تعينه لأحدهما، فإن الولد إذا بلغ يتبع مَنْ يشاء فيلحق به، فإذا مات الابن قبل أن يبلغ ويتبع أحدهما قسمًا ماله.[٤]

في الشافعي لا يلحق ابنٌ بأكثرَ من أب،[٥] وفي الحنبلي كذلك.[٦]

الطريق الخامس: الإقرار بالنسب:

٢٧- الإقرارُ بالنسب يُخصُّ باسم الاستلحاق في اصطلاح المالكي. ولم يكن معنونًا بعنوان الاستلحاق في كتب المتقدمين من المالكية، بل كانت مسائله مندرجةً في باب الإقرار. وربما جرى لفظ لحق أو استلحق في كلامهم، ووقع ذلك في عبارة مالك رحمه الله.[٧]

---

(١) الدر المختار ورد المحتار، ص٦٠-٦٢ جزء٣.

(٢) نيل الأوطار، ص٢١٣ جزء٦.

(٣) حاشية البناني على شرح عبدالباقي الزرقاني على مختصر خليل، ص١١٠ جزء ٦ سطر ٣٩.

(٤) شرح عبدالباقي الزرقاني على مختصر خليل، ص١٦٨ جزء ٨.

(٥) نيل الأوطار، ص٢١٣ جزء٦.

(٦) نيل الأوطار، ص٢١٤ جزء٦.

(٧) شرح المواق بهامش شرح الحطاب على مختصر خليل، مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٠، المواق ص٢٣٨ جزء٥.

وأولُ مَنْ عنون مسائلَ هذا الباب بعنوان الاستلحاق، هو الشيخ ابن الحاجب.[١] وربما جرى لفظُ الاستلحاق في بعض كتب الفقه الشافعي غيرَ مقصود به لقب.[٢] ولقبُ الاستلحاق جاء من اللحاق الذي يُطلق في كلام العرب بمعنى الانتساب، كقول النابغة يخاطب خارجةَ بن سنان:

إنّا أناسٌ لاَحِقُونَ بَأَصْلِنَا ... فَالْحَقْ بِأَصْلِكَ، خَارِجَ بْنَ سِنَانِ[٣]

وقال:

وَلَحِقْتُ بالنَّسَبِ الَّذِي عَيَّرْتَنِي ... وَتَرَكْتُ أَصْلَكَ يَا يَزِيدُ ذَمِيمَا[٤]

أي أنا منسوبون إلى قومنا بني مرة، فانتسب أنت إلى بني مزينة.

والسين والتاء في لفظ استلحق للتأكيد، مثل السين والتاء في استجاب للدلالة على تأكيد المعنى.

أصلُ أحكام الاستلحاق مروي في الصحيحين من حديث عائشة قالت: «كان عتبة بن أبي وقاص عهد إلى أخيه سعد بن أبي وقاص أن ابن وليدة زَمعة منّي فاقبِضْه، قالت: فلما كان عامُ الفتح أخذه سعد بن أبي وقاص، وقال: ابن أخي قد عهد إلي فيه، فقام عبدُ بن زمعة فقال: أخي وابنُ وليدة أبي وُلد على فراشه، فتساوقا إلى رسول الله ﷺ، فقال سعد: يا رسولَ الله، ابنُ أخي كان قد عهد إليَّ فيه، فقال عبدُ بن زمعة: أخي وابن وليدة أبي وُلد على فراشه، فقال النبي ﷺ: «هو لك يا عبدُ

---

(١) ابن الحاجب: **جامع الأمهات**، ص٢٥٦. - المحقق.

(٢) الوجيز للغزالي، ص٢١٢ جزء٢.

(٣) **ديوان النابغة الذبياني**، ص١٩٨ (نشرة عبدالسلام هارون، وفيها «لاحقون بأرضنا» بدل «بأصلنا»، ويبدو غير منسجم مع السياق) وص٢٥٨ (نشرة ابن عاشور). - المحقق.

(٤) المصدر نفسه، ص١٠٢ (نشرة عبدالسلام هارون) وص٢٢٤ (نشرة ابن عاشور). والبيت هو الثاني من قصيدة من بحر الكامل يرد فيها النابغة على يزيد بن سنان بن أبي حارثة. - المحقق.

ابنَ زمعة»، ثم قال النبي ﷺ: «الولد للفراش، وللعاهر الحجر».»[١] وقد تقدمت الإشارة إلى أن هذا الحديث مرويٌّ بالاستفاضة.

٢٨- يصح إقرار الرجل بالوالد وبالوالدين وإن عَلَوْا،[٢] ويصح إقرارُ المرأة بالوالدين.[٣] لا يُعمل إقرارُ المرأة بولد في ثبوت نسبه لها ولو صدقها الولد، لكنهما يتوارثان به.[٤]

في المالكي لا يلحق النسب إلا باستلحاق الأب،[٥] واحتج له بأن الأبَ لا يُنَزَّل غيرُه في تحقق الإصابة بمنزلته،[٦] ولأن الشارع متشوفٌ لإلحاق النسب. ولولا أن الشارع خصه بالأب، لكان استلحاقُ الأم أولَى؛ لأنها اشتركت مع الأب في ماء الولد وزادت عليه الحملَ والرضاع.[٧]

وأولَى من هذه التفرقة أن نقول لم يُجعل للأم الاستلحاق؛ لأن بنوة المولود من أمه تثبت بالمشاهدة فلا يُتصور حصولُ جهل بانتسابه إليها، ولأن بنوةَ المولود لأمِّه ليست بنسب وإنما هي رحم.

وفي الشافعي أن الأخ يستلحق ، دليله ما في حديث عائشة من قول عبد بن زمعة: «أخي وابن وليدة أبي»، وابن الأخ يستلحق[٨] (كأنه قياس على استلحاق

---

(١) باب تفسير المشبهات من كتاب البيوع من صحيح البخاري. - المصنف. **صحيح البخاري**، «كتاب البيوع»، الحديث٢٠٥٣، ص٣٣٠؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الرضاع»، الحديث١٤٥٧، ص٥٥٠. واللفظ للبخاري. - المحقق.

(٢) الدر المختار، ص٧١٤.

(٣) الدر المختار، ص ٧١٤.

(٤) رد المحتار، ص٧١٥ جزء٤.

(٥) شرح عبدالباقي الزرقاني على مختصر خليل، ص١٠٥ جزء٦.

(٦) شرح العيني على صحيح البخاري، ص٤٠٢ جزء٥.

(٧) شرح عبدالباقي الزرقاني على مختصر خليل، ص١٠٥ جزء٦.

(٨) شرح عبدالباقي الزرقاني على مختصر خليل، ص١٠٤ جزء٦؛ وشرح المواق بهامش شرح الحطاب على مختصر خليل، ص٢٣٨ جزء ٥.

الأخ)، ويصح استلحاق المرأة في أحد وجهين (ولم يذكروا الأرجح منهما). وفي الحنبلي لا يقبل إقرار المرأة في النسب.(١)

٢٩- الإقرار بالبنوة تثبت به بُنوةُ المقر له لمِقِر شروط ثلاثة:

أولها أن يكون المقر له مجهول النسب، أي لا يُعلم له أبٌ في البلد الذي ولد فيه أو في بلد انتقل إليه من البلد الذي ولد فيه إن أمكن البحثُ عن نسبه فيه.

الثاني أن يكون سن المقر له بحيث يمكن أن يولد لمثله.

الثالث أن يصدقه المقر له إن كان مميزًا، فإن انتفى أحد هذه الشروط يثبت النسب بالإقرار ويُعمل به في استحقاق المال كالإرث.(٢)

في المالكي الموافقة على الشرطين الأولين دون الشرط الثالث، فلا عبرة بتكذيب المقر له ولا بتكذيب أمه.(٣) وفي الشافعي موافقُ الحنفي، وزيادةُ أن يكون المستلحِقُ حائزَ النسب أو يستلحقه جميعُ الورثة.(٤) ومعنى كونه حائزَ النسب أنه لا مُنازِعَ فيه.(٥) وفي الحنبلي مثلُ الشافعي.(٦)

٣٠- لا يثبت النسبُ بإقرار الوارث إلا إذا كان الوارثُ رجلين أو رجلاً أو امرأتين،(٧) أي فيصير إقرارُهما شهادة وتجري عليه أحكامُ البينة قبولاً وردّاً. في المالكي لا يثبت إلا إذا كان المقِر رجلين كالشهادة.(٨) في الشافعي والحنبلي يثبت

(١) شرح العيني على صحيح البخاري، ص٤٠٢ جزء٥؛ والوجيز للغزالي، ص٢٧٢ جزء١.
(٢) الدر المختار ورد المحتار، ص٧١٤ جزء٤.
(٣) شرح عبدالباقي الزرقاني على مختصر خليل، ص١١١ جزء٦.
(٤) الوجيز للغزالي، ص٢٧٢ جزء٢.
(٥) المغني لابن قدامة، ص٣٢٧ جزء٥.
(٦) المغني لابن قدامة، ص٣٢٧ جزء٥.
(٧) المغني لابن قدامة، ص٣٢٦ جزء٥.
(٨) شرح العيني على صحيح البخاري، ص٤٠٢ جزء٥.

النسب بإقرار جميع الورثة ولو انفرد واحد بالإرث أو كان أنثى؛ لأن جميع الورثة يقومون مقامَ الميت فيما له وما عليه حتى النسب.(١)

٣١- تثبت أبوةُ أحد لمن أقر بأبوته إن كان المُقِرُّ مجهولَ الأب، وتثبتُ بُنُوةُ الولد للأم للمرأة التي تقر بأنه ابنها. وتثبتُ أمومة المرأة للذي أقر بأنها أمُّه بالشروط الثلاثة المتقدمة.(٢) [و] لا يثبت النسبُ بالإقرار بجد، أو ابن ابن، أو أخ، أو عم.(٣)

٣٢- مَنْ أقر بأخ له بعد موت أبيه لم يثبت للمقر له نسب للأب الميت ولا للأخ المقر، ولكنّ المقَرَّ له يشارك المقر في نصيبه من الإرث (لأن إقراره مقبول في حق لنفسه فقط فلا يثبت به النسب لأن النسب لو ثبت به لكان حملًا على غير المُقِر).(٤) حكى ابن قدامة في المغني الإجماع على أن إقرار بعض الورثة بنسب أحد إلى المورث لا يثبت به نسبه إلى المورث.(٥)

في المالكي موافقة، قال المقَّري: «إقرار الوارث الذي يحوز المال (أي الميراث) بالنسب (متعلق بإقرار) قال مالك والنعمان: شهادة، فلا يثبت النسب (بمجرد الإقرار)، ويثبت الميراث (أي ما يقتضيه إقرار المقر في نصيب المقر).»(٦) وقال أيضًا: «إقرار الوارث بالنسب لا يثبت به النسب عند مالك والنعمان، وقالا: إقراره يوجب شركةَ المقر له في ماله (أي في نصيب المقر له). وقال محمد: إذا لم يثبت النسب لم يثبت المال لأن المال في ضمن النسب. قال المقري: ولا أدري كيف يثبت الفرع من انتفاء الأصل.(٧)

---

(١) المغني لابن قدامة، ص٣٢٦ جزء٥.
(٢) الدر المختار ورد المحتار، ص٧١٤ جزء٤.
(٣) الدر المختار، ص٧١٥ جزء٤.
(٤) الدر المختار، ص٧١٦ جزء٤.
(٥) المغني لابن قدامة، ص٣٢٥ ص٥.
(٦) قواعد المقري (مخطوط): القاعدة ٢٢٩ من ترجمة البيوع. - المصنف.
(٧) قواعد المقري، القاعدة ٢٣٥ من ترجمة البيوع. - المصنف. وقال محرر الموسوعة الفقهية تعليقًا على كلام المقري: «توقُّفُ المقر في قول مالك وأبي حنيفة منشَؤُه التباسٌ في تحقيق مُدْرَك قوليهما، =

في الشافعي لا يصح هذا الإقرار؛ لأن الميراث فرع على النسب، والنسب لم يثبت فلم يثبت الإرث،(1) ولأن ما أدى وجوده إلى نفيه انتفى من أصله.(2) وتُعرف هذه المسألة عند الشافعية بمسألة الدَّوْر الحُكْمي، وعدوه من موانع الميراث.(3) وهذا ما لم يكن المُقِرُّ منفردًا بالإرث، فإن انفرد بالإرث أُعمل إقرارُه بالنسب وإن كان واحدًا أو أنثى. وفي الحنبلي مثل الشافعي.(4)

٣٣- إذا أقر بعد موت أخيه بابنٍ لأخيه الميت، لا يثبت نسبُ الابن للميت، ولكنّ المقر له يحجب المقر عن إرث الأخ الميت. ولا يلزم غيره ممن لم يُقر من الورثة.(5)

= إذ ليس المدرك اعتبار حق ميراث المقر له في تركة الميت فيكون فرعًا مفرَّعًا على أصلٍ غير ثابت حتى يكون مثار استغراب من تفريع موجود على معدوم. وإنما المدرك فيما نرى هو إعمال أحد أسباب استحقاق شيء من المال المتروك عن الميت انتقل إلى أحد ورثته، فأقر هذا الوارث بأن له شريكًا فيه. وهذا السبب ليس هو النسب إلى الميت الذي هو أحد أسباب الإرث الثلاثة، بل هو شيء آخر. فإن تعلق الحق بتركة الميت له أسباب عديدة: منها الإرث، ومنها الوصية، ومنها تعمير ذمة الميت في حياته بحق في ماله، وغير ذلك مما استقراؤه في غير هذا الموضع. ولا شك أن إقرار أحد الورثة لشخص بأنه وارث للميت يؤول إلى اعتراف هذا المقر باستحقاق نصيب من تركة الميت، فحقٌّ على المقِرِّ أن يمكن المقرَّ له بجزء من نصيبه في الميراث مما يصير إلى المقر. وذلك لا يلزم الذين لم يقروا له، فرجعت المسألة إلى قيام بعض الأسباب للمسبَّب الواحد. فليس هذا المال المقر به ميراثًا، وإنما هو مسبَّبٌ عن اعتراف بحق يساوي نصيبَ وارث. ونظير ذلك إعمالُ شهادة رجل وامرأتين أو رجل ويمين في جراح العمد لإيجاب دية الجرح على المدَّعى عليه به، ولا يُعمل في القَوَد بالجرح إلا شهادة عدلين، فلا يقال إن ذلك من إعمال الفرع مع انتفاء أصله. وقريب منه في الصورة وصيةُ الجد لبعض حفدته بنصيب أبيه المتوفَّى قبل الموصى له، فإنه عطيةٌ مقدّرة بنصيب ميراث وليس ميراثا. وفي هذا التمحيص ما يرجّح قول مالك وأبي حنيفة على قول الشافعي ومحمد ابن الحسن.»

(1) المهذب للشيرازي، ص٣٥٢ جزء٢.

(2) نقله عنهم في الدر المختار، ص٧١٦ جزء٤.

(3) رد المحتار، ص٧١٦ جزء٤. - قال محرر الموسوعة الفقهية: «دفع هذا بما تقدم آنفًا في دفع توقف المقري. وحاصلُ الدفع منعُ ما ضمنه قولهم؛ لأن الميراث فرع النسب من مقدمة صغرى لقياس تقول: هذا ميراث.»

(4) رد المحتار، ص٧١٦ جزء٤.

(5) المغني لابن قدامة، ص٣٢٥ جزء٥.

٣٤- مَنِ ادعى لقيطًا أنه ابنُه ثبت إليه، سواء كان المدعي هو الملتقط أو غيره. فإن ادعاه اثنان أو أكثر رجح السابق بالادعاء، فإن استوَوْا رجح الملتقط على غيره، فإن استوَوْا فهو ابنٌ لهم كلِّهم إذا كانوا خمسةً فأقل، فإن كانوا أكثر لا يلحق بأكثر من خمسة.

ودليل هذا الاستحسان؛ لأنه إقرارٌ للصبي بما ينفعه، وإن كان القياسُ أن لا تصح الدعوى. أما الملتقط فلتناقض حاله؛ لأن البنوة تنافي طرحه. وأما غير الملتقط، فلأن دعواه إبطال لحق الملتقط في حفظ اللقيط، وإبطال لحق المسلمين في حفظه إن لم يكن ملتقط.(١)

في المالكي لا يُلحق اللقيط بالاستلحاق لا لملتقطه ولا لغيره إلا ببينة تشهد بأنه ولد فلان، أو إذا بين المستلحق وجهاً لطرحه كمن يتوهم ما يزعمه كثير أن الذي لا يعيش له ولد إذا طرحه عاش ويثبت ذلك الوجه بالبينة.(٢)

٣٥- من مسائل المالكي أنه إن أقر وارثٌ -وهو عدل- بوارث آخر معه، فإن إقراره يصير شهادةً من أجل عدالته، فيعتبر شاهدًا للذي أقر له بأن له نسبًا للميت. فيحلف المقر له معه ويرث ما يقتضيه النسب المقر به؛ لأن الإرث مال، فيعمل فيه بشاهد ويمين، ولا يثبت النسب؛ لأن النسب لا يثبت بشاهد ويمين، ولذلك يرث حظه كاملاً بمقتضى ذلك النسب. ولا يثبت النسب فيما عدا ذلك، قاله ابن الحاجب وتبعه خليل في المختصر.(٣) وهو منسوبٌ إلى الباجي وابن شاس والقرافي، ونسبه في النوادر إلى ابن المواز، واختاره ابن رحال والتسولي.

---

(١) الدر المختار ورد المحتار، ص٤٨٦ جزء٣.

(٢) عبدالباقي على خليل، ص١١٩ جزء٧.

(٣) خليل وعبد الباقي، ص١١١ جزء٦.

وهو خلافُ ما وقع في المدونة أن المقَرَّ له لا يرث حظَّه كاملاً بمقتضى النسب المشهود به، وإنما له نقص من حصة المقِر نقصًا بسبب الإقرار.[(١)] وذلك ما درج عليه خليل في التوضيح وابن عرفة في مختصره[(٢)] وقال عبد الباقي إنه المذهب.[(٣)] فحينئذ لا يكون إقرار الوارث العدل صائرًا إلى شهادة (واعلم أنه إذا كان للميت ثابتَ النسب بشهادة شاهدين فشهادة المقر ملغاة).[(٤)]

في الشافعي الميراث فرع على النسب، فإذا لم يثبت النسبُ لا يثبت الإرث.[(٥)] في الحنفي تدل مسألةُ تصديق بعضِ ورثة الميت معتدتَه من وفاته في دعواها أن الحمل منه إذا تم نصاب الشهادة بعدد المقرين، وأن النسب ثابت بذلك،[(٦)] تدل على أن الإقرار يصير شهادة.

٣٦- قال المالكية: لا يعتبر في الاستلحاق تحقق تزوج المستلحِق (بالكسر) بأم المستلحَق (بالفتح) أو تملكه أمه إن كانت أُمُّهُ أَمَةً. قال ابن عبد السلام: «لأنهم اعتبروا في هذا الباب (الاستلحاق) الإمكان وحده ما لم يقم دليلٌ على كذب المقر.» قال سحنون: «يعتبر ذلك، وهو خلاف المشهور».[(٧)] قال المالكية: يصح استلحاق أحدٍ ميتاً.[(٨)] ويصح استلحاق أحدٍ كبيرًا، ولا يشترط تصديق المستلحَق على أصح الطرق في المذهب.[(٩)]

---

(١) عبد الباقي ص١١١ جزء٦.

(٢) مخطوطان. - المصنف. أي التوضيح على مختصر ابن الحاجب لخليل بن إسحاق المالكي، والمختصر الفقهي لابن عرفة الورغمي التونسي، وكلاهما قد طبعا.

(٣) عبد الباقي، ص١٨٠ جزء٧.

(٤) شرح التسولي لتحفة الحكام لابن عاصم، ص١٣٠ جزء١.

(٥) المهذب للشيرازي، ص٣٥٢ جزء٢.

(٦) الدر المختار ورد المحتار، ص٩٦٩ جزء٢.

(٧) شرح الحطاب على مختصر الخليل (وبهامشه شرح المواق)، مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٩هـ، ص٢٣٩ جزء٥.

(٨) شرح عبد الباقي الزرقاني على مختصر خليل، ص١٠٦ جزء٦.

(٩) عبد الباقي والبناني، ص١٠٦ جزء٦.

الطريق السادس: حوز النسب:

٣٧- حَوزُ النسب آيلٌ إلى ثبوت الفراش في فروع المذهب الحنفي (كما تقدم في الفقرة ١٦). لو قال زوجُ امرأة لصبي معهما لا يعبّر عن نفسه: هذا الصبي ابني من امرأة أخرى، وقالت زوجته: هو ابني من رجل آخر، ثبتت بنوتُه لهما. وإن كان الولد في يد الرجل فقط أو يد المرأة فقط وكل يدعيه، فالزوج مصدَّقٌ دون الزوجة، إلا إذا أتت الزوجةُ بامرأة شاهدة على ولادة الزوجة إياه فيكون ابنها أيضًا بهذه الشهادة. وإن كان الصبي مميزًا يعبر عن نفسه، فهو ابن للذي يصدقه الصبي منهما.[١]

في المالكي لا يُتصوَّرُ هذا الفرع؛ إذ لا اعتدادَ باستلحاق المرأة. والشافعي يظهر أنه لا يخالف الحنفي على أحدِ قولين في قبول استلحاق المرأة (كما تقدم في الفقرة ٢٩). وفي الحنبلي لا يُقبل إقرارُ المرأة في النسب.[٢]

٣٨- قال المالكية: الناس مصدَّقون في أنسابهم إذا عُرِفوا بالنسب وحازُوه كحيازة الأملاك (أي بأن ينسب نسبًا إلى نفسه وينسبه الناس إليه). وقال التتائي: «ينبغي تقييدُ هذا بغير دعوى الشرف (يعني دعوى مَنْ لم يُعرف هو ولا آباؤه بالشرف)، والمراد بالشرف النسب القرشي لا خصوص ذرية الحسن والحسين ابني فاطمة ﵂.[٣] في الشافعي موافقُ المالكي،[٤] وفي الحنبلي موافقه.[٥]

---

(١) الدر المختار ورد المحتار، ص٦٨٦ جزء٤.

(٢) المغني لابن قدامة، ص٣٣٥ جزء٥.

(٣) عبدالباقي على خليل، ص١٠٥ جزء٦.

(٤) شرح العيني على صحيح البخاري، ص٤٠٢ جزء٥.

(٥) المغني لابن قدامة، ص٣٢٧ جزء٥.

الطريق السابع: شهادة السماع[1]:

٣٩- شهادةُ السماع هي شهادةُ جمعٍ لا يُتَصوَّر (في العادة) تواطؤهم على الكذب، بأن يكون عددُ الشهود مستفيضًا دون اشتراط عدالة آحادهم.[2] يثبت النسب بشهادة السماع من خبر جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب (أي في العادة) بلا شرط عدالة.[3]

في المالكي موافقة في النسب وغيره[4] من أمورٍ سبعةٍ وعشرين.[5] ويُشترط في ثبوت النسب بشهادة السماع أن يكون المشهود له حائز النسب؛ لأن القاعدة في المذهب المالكي أن شهادة السماع تنفع الحائزَ ولا يُفتكُّ بها من يد حائز.[6] وفي الشافعي موافقة في ثمانية أمور: منها النسب إلى القبيلة والأب، وكذا إلى الأم في الأصح.[7] وفي الحنبلي موافقة في اثني عشر أمرًا مختلفة،[8] وبعضُ هذه الأمور الثمانية مغاير لبعض بين المذاهب، وبعضها متفق بينها انظر تفصيله في مواضعه.

---

(١) تُقبل شهادة السماع في سبعة أمور، وهي: المهر، والنسب، والموت، والنكاح، والبناء بالزوجة، وولاية القاضي، وأصل الوقف أي ما تتعلق به صحته. ويزاد الولاء عند أبي يوسف. والظاهرُ أن النسب يشمل النسب إلى الأم.

(٢) الدر المختار، ص٥٨١ جزء٤.

(٣) الدر المختار ورد المحتار، ص٥٨٠ جزء٤.

(٤) شرح التاودي على التحفة، ص١٥٠ جزء١.

(٥) نظم الشيخ محمد اللخمي العَزَفي (بعين مهملة وزاي مفتوحتين وفاء، نسبة إلى جد له اسمه عزفة) السبتي من تلامذة أبي بكر بن العربي (لا نعرف عام وفاته) منها واحدًا وعشرين، وعد فيها النسب. وزاد عليها ابنه الشيخ أحمد (المتوفَّى سنة ٦٣٤هـ) ستةً، وابن عبدالسلام خمسة. - المصنف. ليس المراد العز بن عبدالسلام، وإنما القاضي محمد بن عبدالسلام الهواري التونسي (شارح مختصر ابن الحاجب) المتوَفَّى سنة ٧٤٩هـ. - المحقق.

(٦) شرح التاودي على التحفة، ص١٤٦ جزء١.

(٧) الوجيز للغزالي، ص٢٥٤ جزء٢؛ ومنهاج الطالبين للنووي، مطبعة الأدب والمؤيد بمصر ١٣١٧هـ، ص١٤٢.

(٨) زاد المستقنع، ص٢٣٨ جزء٢؛ والمغني، ص٢٣ جزء١٢.

الطريق الثامن: القافة:

٤٠- هذه المسألة غريبة لم يعطها الفقهاء ما هي خليقة به من البيان والتفصيل، وقد اتفق جمهور العلماء على الاعتداد بها في الجملة طريقًا لإثبات بعض النسب في بعض الأحوال الغامضة. وهذا طريق لم يثبته الحنفية.

وكلمة قافة جمع قائف، ووزنها فَعَلَة كجمْع ساحر على سَحَرَة وكامل على كَمَلَة، وعين الكلمة واوٌ قلبت همزةً بعد ألف فاعِل. والقائف الذي يتتبع الآثار ويتعرف منها الذين سلكوها، ويَعرف شبهَ الرجل بأبيه وأخيه،[1] والفعلُ قافه إذا تبع أثره يقُوفه.

وأما القيافة فاسم لنوع من الفراسة، وهي من علوم العرب، كالعيافة والزَّجْر. صيغت على وزن فِعالة؛ لأنها كالصنائع. واشتهر بها في العرب بنو مُدْلِج (بضم الميم وسكون الدال المهملة وكسر اللام وجيم ي آخره)، وهو بطن من بطون كنانة. وكانت شائعة أيضًا في بني أسد بن خزيمة يتوارثونها بالسجية، وتقوى فيهم بالعناية والمعالجة شأن القُوى النفسانية. وقد توجد قوةُ القيافة في بعض الناس من غير هذين البطنين، فقد روى عبدالرزاق أن عمر بن الخطاب دعا رجلاً قائفًا من بني كَعْب.[2] وسيأتِي أن ابن عباس دعا قائفًا يسمى ابن كلدة.[3] وثبت أن عمر ابن الخطاب كان قائفًا في الجاهلية.[4]

وتُعرف كفاءة القائف للقيافة بالتجربة بأن يُعرَض ولدٌ بين ثلاثة أصناف من النساء ليس فيهن أمه، ثم يعرض في صنف رابع فيهن أمه، فإن أصاب في الكل قُبِل

(١) شرح العيني على صحيح البخاري، ص٥٢٣ جزء٧.
(٢) المحلى لابن حزم، إدارة الطباعة بالقاهرة ١٣٥٢هـ، ص١٥١ جزء١٠.
(٣) المحلى، ص١٤٩ جزء ١٠.
(٤) العيني على البخاري، ص١٢٣ جزء١١.

قوله بعد ذلك.[١] وشاع إطلاقُ هذا الاسم بصيغة الجمع؛ لأنهم كانوا يَدْعُون للقيافة نفرًا ولا يقتصرون على واحد.

٤١- ولم يرد في السنة ما يشهد لاعتبار القيافة على الجملة إلا حديثُ عائشة أن رسول الله ﷺ دخل تَبْرُق أساريرُ وجهه، فقال: «ألم تَرَيْ أن مُجَزِّزًا المُدْلِجِي نظر آنفًا إلى زيد بن حارثة وأسامة بن زيد ورأى أقدامهما فقال: إن هذه الأقدام بعضُها من بعض؟»[٢]

وفي هذا الحديث إشعارٌ باعتبار القافة في الجملة، ولذلك اتفق جمهور الفقهاء على الاستدلال به للاعتداد بالقافة في تعيين نسب مَنْ يُشَكُّ في نسبه إذا تعذر طريقٌ آخر لإثبات نسبه؛ لأن رسول اله ﷺ لا يُظهر السرورَ بما ليس من الحق في شيء.

وأقول: وجهُ الاعتبار بالقافة على الإجمال أنها يُتعرف بها قوةُ تشابه النسل بأصوله من أب أو أم. ويشهد لاعتبار ذلك على الجملة ما وقع في حديث سهل بن سعد في الصحيح أنه لما تم اللعان بين عُوَيمِر العجلاني وزوجته وهي حامل قال النبي ﷺ: «إن جاءت به أحمر قصيرًا كأنه وَحَرَةٌ فلا أراها إلا قد صدقت وكذب عليها، وإن جاءت به أَسْوَدَ أَعْيَنَ ذا أَلْيَتَيْن فلا أراه إلا قد صدق عليها». قال سهل فجاءت به على المكروه من ذلك.[٣]

---

(١) الوجيز للغزالي، ص٢٧٢ جزء٢؛ ودليل الطالب ص١٢٥ جزء١؛ المحلى ،ص١٤٨ جزء١.

(٢) رواه البخاري في باب القايف من كتاب الفرائض وفي كتاب المناقب، وأخرجه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي. - المصنف. **صحيح البخاري**، «كتاب الفرائض»، الأحاديث٦٧٧٠-٦٧٧١، ص١١٦٧-١١٦٨؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الرضاع»، الحديث١٤٥٩ (٣٨-٤٠)، ص٥٥١؛ **سنن الترمذي**، «كتابُ الولاءِ والهبة»، الحديث٢١٢٩، ص٥١٤؛ **سُنَنُ أبي دَاوُد**، «كتاب الطلاق»، الحديث٢٢٦٧، ص٣٦٢؛ **سنن النسائي**، «كتاب الطلاق»، الحديثان٣٤٩٠-٣٤٩١، ص٥٧٠. - المحقق.

(٣) العيني على صحيح البخاري، ص٦٠٧ جزء٩.

إلا أن هذا الشبه قد يكون شبهًا بالأبوين الأدْنَين، وقد يكون بالآباء والأمهات الأبْعَدِين. فوجودُ المشابهة مظنة الانتساب، وأما عدمُ المشابهة فلا دلالة له على انتفاء الانتساب كما دل عليه قول النبي ﷺ في حديث الموطأ والصحيحين أن أعرابيًّا قال: يا رسول الله: «وُلِد لي غلامٌ أسود فقال: «هل لك من إبل؟ قال نعم، قال: «ما ألوانها؟» قال: حُمْر، قال: «هل فيها من أَوْرَقَ؟» قال نعم قال: «فأنّى ذلك؟» قال: لعله نزعه عرق قال: «فلعل ابنك هذا نزعه».»[١]

فلما لم تنضبط المشابهة، ولم يكن لها حدٌّ محدود، لم تجعلها الشريعةُ بينةً إلا عند الضرورة وفي حالة الاحتياط، كما ورد في حديث استلحاق ابنِ وليدة زَمعة من قول النبي ﷺ: «هو أخوك يا عبدُ بن زمعة»، وقال لسودة بنت زمعة: «احتجبي منه»، لِـمَا رأى من شبهه بعتبة بن أبي وقاص.[٢]

ولذلك أثبت الاحتجاجَ بالقافة على الإجمال مالكٌ والشافعي وأحمد والأوزاعي، وري عن عمر بن الخطاب وابن عباس وعطاء[٣] والليث بن سعد،[٤] ورُوِيَ عن عمر أيضًا خلافُ ذلك وعن علي.[٥] وقد دعا عمر في خلافته القائف في ولد من امرأة تداعاه رجلان من زمن الجاهلية، ولم يعمل بقول القائف لاضطرابه، رواه مالك في الموطأ.[٦] وقضى بها أبو موسى الأشعري.[٧] وروى ابن حزم بسنده عن ابن عباس انتفى من ولد، فدعا له ابنَ كلدة القائفَ فقال له: أَمَا إنه ابنُك فادعاه ابن عباس.[٨] ولا تُعرف آثارٌ صحيحة منضبطة للقضاء بالقافة.

---

(١) العيني على صحيح البخاري، ص٦٠٧ جزء٩.
(٢) **صحيح البخاري**، «كتاب البيوع»، الحديث٢٠٥٣، ص٣٣٠. - المحقق.
(٣) العيني على صحيح البخاري ص١٢٣ جزء١.
(٤) شرح الخطابي على سنن أبي داود، طبعة أولى في حلب، ص٢٧٦ جزء٣.
(٥) المنتقى على الموطأ للباجي، مطبعة السعادة بمصر ١٣٣٢هـ، ص١٣ جزء٦.
(٦) في القضاء بإلحاق الولد بأبيه من كتاب الأقضية.
(٧) المحلى لابن حزم، ص١٤٩ جزء١٠.
(٨) المحلى، ص١٤٩ جزء١٠.

٤٢- ويظهر أن العمل بالقافة قد انقطع منذ قرون، فلذلك لا نجد في كتب الوثائق تعرضًا لصفة عقد وثيقة لأعمال القافة (في كتب الثوثيق التي بين يدي). وما في كتاب الفائق لابن راشد القفصي -وهو من فقهاء القرن الثامن- من صفة كتب وثيقة بإشهاد قائف (ذكرها في الورقة الخامسة من كتاب العدة)، فلا أحسب ذلك إلا تصويرًا لمجرد التفقه.

ويظهر أن تعطيلَ العمل بالقافة نشأ عند تفرق قبائل العرب في الأمصار، وتناسيهم خصائصَهم، يُشعر بهذا ما نقله البرزلي أن الشيخ ابن أبي زيد سئل: «إذا لم توجد القافة فكيف نصنع؟ فأجاب: القافة يوجدون ويُرحل إليهم.»(١) فكلامُه يفيد وجودَهم في زمنه مع تفريق وقلة، وذكر الزقاق أن العمل بفاس جرى بعدم إعمال القافة.(٢)

٤٣- لا يعمل بقول القائف في إثبات النسب لقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء:٣٦]، أي والقيافة لا يحصل بها العلم. وليس مناط الاستدلال وقوعَ فعل «تقف» الذي هو مشتقٌّ من الأصل المشتقة منه القيافة؛ إذ ليس مرادًا به معنى القيافة المبحوث فيها، فلا تتوَهّم.

وليس في حديث المدلجي دليلٌ على وجوب الحكم بقول القافة؛ لأن أسامة كان نسبُه لأبيه زيد بن حارثة ثابتًا قبل ذلك، ولم يحتج النبي ﷺ في ذلك إلى قول أحد؛ وإنما تعجَّبَ النبيُّ ﷺ من إصابة مجزز. وكانت الجاهليةُ تقدح في نسب أسامة ابن زيد؛ لأن أسامة كان أسود، وكان زيد أبوه أبيض. فلما قضى القائف بإلحاق نسبه -وكانت العربُ تعتمد قولَ القائف- فرح رسولُ الله ﷺ لكونه زجرًا لهم على الطعن في النسب.(٣)

---

(١) شرح نظم العمل الفاسي، طبع حجر بفاس ١٢٩١هـ الجزء الأول أواخر مسائل المعارضات، الورقة العاشرة قبل مسائل الجعل والإجارة.

(٢) شرح لامية الزقاق (ومعه شرح التاودي عليها)، المطبعة الرسمية بتونس ١٣٠٣هـ، ص١٦٨.

(٣) شرح العيني على صحيح البخاري، ص٥٢٣-٥٢٤ جزء٧.

وإنما القيافةُ حدسٌ لا يجوز في الشريعة.[١] يعني أن ظاهرَ حديث القيافة يتعين تأويلُه؛ لأن القيافة مخالِفةٌ لأصل الأدلة الشرعية، فلا يُقبل الاحتجاجُ بها إلا بدليل لا احتمالَ فيه.

٤٤- في المالكي يعمل بالقافة في خصوص تعيين نسب أولاد الإماء إلى آبائهم إذا وقع التردد في إلحاقهم، دون أولاد الحرائر (أي فيما يحدث من القضايا في ذلك في الإسلام لا فيما كان من بغايا الجاهلية فإن القافة تعمل فيهم). وهذا هو المشهور، وجرى به العمل.[٢]

وإنما خُصت القافةُ بأولاد الإماء؛ لأن الإماء يكثر فيهن الاشتباه. قال الباجي: «يجوز أن يشترك السيدان في ملك الأمة (أي ويطؤها كلاهما جهلاً أو تعجلاً للاستبراء أو غلبةَ شهوة)، ويجوز أن يشتريها الرجل ولم يستبرئها من الأول، وذلك ممنوع في الحرة (أي لأن الحرة لا ترضى بمثل ذلك ولا يُتصور مثلُه في صور العدة).

فلما كثرت أسبابُ الاسترقاق في الإماء دون الحرائر، اختص أولادُهن بحكم القافة.»[٣] والمراد بالحرائر الزوجات، وبالإماء المملوكات، فلو كانت الأمة زوجةً لا يثبت نسبُ أولادها لأبيهم بالقافة.[٤]

وإنما تنظر القافة لأبٍ حيٍّ اتفاقًا، ولابن حي على الأظهر. فلو كان أحدهما ميتًا لا يعرض على القافة ولو كان لم يفسد،[٥] وإنما تلحق القافة بالآباء لا بالأمهات.[٦]

---

(١) شرح العيني على صحيح البخاري، ص١٢٣ جزء١١.

(٢) منظومة العمل العام للسجلماسي، المطبعة الرسمية بتونس ١٢٩٠هـ، ص٨٤.

(٣) المنتقى على الموطأ، ص١٣ جزء٦.

(٤) السجلماسي على العمل الفاسي، ص٢٢٤ جزء١ طبع حجر بفاس ١٢٩١هـ.

(٥) المنتقى على الموطأ للباجي، ص١٤ جزء٦.

(٦) البناني على عبدالباقي، ص١١١ جزء٦.

٤٦- قال أبو حنيفة: يحكم بالولد الذي يدعيه اثنان لهما، وكذلك إذا تداعته امرأتان.[١] والأصل أن تكون القافة رجلين فأكثر، فإذا لم يوجد إلا واحدٌ قُبل على المشهور؛ لأن أصلَ القافة من باب الخبر الذي فيه شائبةُ الشهادة (أي في اعتبار اثنين) وإنما تنظر القافة في المولود صحيح تام إذا ولد ولادة معتادة.[٢]

وإذا أشركتِ القافةُ في المولود أبوَيْن، أو أشكل عليهم الأمرُ وقالوا لا نعلم لمن هو، فالولد يوالِي مَنْ شاء، فمن والاه يكون أبًا له، أو يوالِي كلاَ الرجلين المتنازعين إذا كان بالغًا (ويَنتظرُ مَنْ هو دون البلوغ)،[٣] فإذا والَى الرجلين كان ابنًا لهما جميعًا على قول ابن القاسم.[٤] ولو لم توجد القافة يوقف الولد إلى أن يكبر فيوَالِي مَنْ شاء.[٥]

في الشافعي يُعمل بالقافة في أبناء الحرائر كأبناء الإماء،[٦] ويوافق المالكي فيما عدا ذلك. وإذا ترددت القافةُ أو ألحقوه بأكثر من أب واحد، فله أن ينتسب إلى مَنْ شاء بعد بلوغه، وينتظر بلوغه.[٧] في الحنبلي موافقُ الشافعي، لكن إذا ألحقته القافة بأكثر من واحد لحق بهم وإن أشكل عليهم أمره ضاع نسبه[٨] (وينسب إلى أمه كابن اللعان).

واتفقت المذاهبُ الثلاثة على اشتراط عدالة القائف وذكورته وحريته، وعلى الاتفاق بواحد إذا لم يتيسر اثنان.[٩]

---

(١) الخطابي على أبي داود، ص٢٧٦ جزء٣؛ ونيل الأوطار، ص٢١٤ جزء٦.
(٢) المنتقى على الموطأ للباجي، ص١٤ جزء٦.
(٣) شرح الحطاب على الخليل ص٢٤٧ جزء٥؛ والفايق لابن راشد القفصي (مخطوط)، ورقة ٥ من كتاب أم الولد جزء٤.
(٤) تبصرة الحكام لابن فرحون، المطبعة البهية بمصر ١٣٠٢هـ، ص٩٤ جزء٢.
(٥) التبصرة ص٩٥ جزء٢.
(٦) الوجيز للغزالي، ص٢٧٢ جزء٢؛ المنتقى على الموطأ للباجي، ص١٤ جزء٦.
(٧) الوجيز، ص٢٧٣ جزء٢.
(٨) دليل الطالب (مع الروض المربع)، ص١٢٥ جزء١.
(٩) المنتقى على الموطأ، ص١٤ جزء٦؛ الوجيز للغزالي، ص٢٧٣ جزء٢؛ دليل الطالب، ص١٢٥ جزء١.

الطريق التاسع: حكم القاضي:

٤٦- يوجد في كتب الحنفي عَدُّ حكم القاضي من طرق ثبوت النسب، نظرًا إلى أن حكم القاضي لا يخلو عن مستَنَدٍ يرجع إلى أحد الطرق السبعة المتقدمة. وإنما عددناه طريقًا مع أنه لا يخلو عن الاستناد إلى طريق من الطرق المتقدمة، نظرًا إلى أن الحكم قد لا يُذكر فيه مُستَنَدُ الحاكم. والأكثر على أن ذلك لا يقدح في حكمه، كما ذكره فقهاء المالكي، وأصلُه قول سحنون: يُقبلُ قولُ القاضي فيما اشتمل عليه مجلس حكمه. ولأن مستنده قد يكون مختلفًا في اعتباره مستندًا، فإذا حكم بمقتضاه ارتفع الخلافُ فيه، وكان الحكم طريقَ الثبوت. فلو لم نعدَّ الحكم من طرق الثبوت، لكان الكلام غير واف بصور ثبوت النسب.

وفي الفقه المالكي يكثر التنبيهُ في نوازل النسب على أن حكم القاضي بالإرث لمدعي النسب في الأحوال المختلف فيها يمضي. فإذا وقع الاستظهارُ بحكم قاضٍ بثبوت نسب أحدٍ غيرِ مذكورٍ فيه مُستَنَدُ الحاكم لم يسع القاضي -المُستظهَر لديه بذلك الحكم- إلا أن يقول: ثبت ذلك بحكم القاضي فلان. وفي «معين المفتي على جواب المستفتي» لمحمد بن عبد الله المعروف بكور مفتي (المتوفَّى سنة ١٠٣٠هـ) مفتي أسكوب في كتاب الشهادة: «لو قام المدعي بأنه وارث فلان، وأقام شاهدين قالا إن قاضي بلد كذا قضى بأن فلانًا وارثُ فلان لا وارث له سواه، وأشهَدَنا على قضائه ولا ندري بأيِّ سبب قضى بورثته، قُضي له بالميراث؛ لأن قضاء القاضي يُحمل على الصحة ما أمكن، ولا ينقض بالشك كما في الخانية».[١] وفي المالكي: لا يُخِل بحكم القاضي عدم ذكر مستند الحكم.[٢]

---

(١) معين المفتي الورقة الرابعة من كتاب الشهادة مخطوط.

(٢) عدم ذكر مستند القاضي في حكمه يُنتَزَع من مسألة قبول قول القاضي: «أقر فلان لدي بكذا»، أو «حكمت على فلان بكذ»، مع إنكار الخصم ما قاله القاضي. قال جمع من الفقهاء، يقبل قول القاضي قبل عزله لا بعده. (عبد الباقي والبناني، ص١٢٨ جزء٧). وتردد كلام صاحب =

٤٧- حكم القاضي بثبوت نسب ينفذ على المحكوم عليه وعلى غيره ممن لم يدخل في الخصومة؛ لأن الحكم على الحاضر حكمٌ على الغائب في النسب وفي مسائل أخرى، استُقْرِئ منها تسعٌ وعشرون. (١)

وفي المالكي حكم القاضي بثبوت النسب لا تعجيزَ فيه على المحكوم عليه، فللمحكوم عليه أن يطلب إعادةَ الخصومة في تلك الدعوة، إذا جاء بها ينفعه مما لم يكن أدلَى به من قبل. ولذلك عدوا ستةً(٢) لا تعجيزَ فيها، منها النسب. (٣)

فالحكم بثبوت النسب على المنازِع فيه لا يفيد إلا قطعَ الاحتجاج بها دُحض من الحجج المعروضة، وإلاّ انتفاعَ المحكوم له باستمرار حوزه للنسب. وقد عنون الفقهاء عن ذلك الحكم في النسب ونحوه بعنوان عدم التعجيز؛ لأنهم أجرَوْا كلامَهم فيه بمناسبة ذكر التعجيز. (٤) ولا ينسحب الحكم إلا على الخصمين ومَنْ جاء من قِبلهما. (٥)

= التوضيح. والذي انفصل عليه العبدوسي (البناني، ص١٢٨ جزء٧ سطر٢٥) أن قول القاضي مقبولٌ قبل عزله وبعده؛ لأنه إخبار لا شهادة. فإن كان شهادة قُبِل قَبْل العزل ولم يقبل بعده، وذلك من قول سحنون بقبول قول القاضي فيما يجري بين يديه في مجلس قضائه، ودرج عليه ابن الحاجب. وحكى ابن عاصم في «التحفة» أن العمل على قول سحنون، وتعقبه شارحه بما لا ينهض (التاودي، ص٤٧ جزء١). وكلمات فقهاء المالكي في ذلك يبدو فيها تعارض، وصرحوا بأن ابن الماجشون وسحنون قالا بإعمال قول القاضي، وأن مالكًا منع من ذلك. (الرهوني على شرح عبدالباقي على خليل، طبع بولاق، ص٣٣٩ جزء٧).

(١) الدر المختار ورد المحتار، ص٥٢٢ جزء٤.

(٢) الستة هي دعوى الحبسية، والطلاق، والدم، والعتق، والنسب، والطريق العامة.

(٣) عبد الباقي والبناني، ص١٤١-١٤٢ جزء٤.

(٤) شرح التاودي على التحفة، ص٩١؛ وشرح التسولي على لامية الزقاق، ص٣٤.

(٥) شرح عبدالباقي على مختصر خليل، ص١٤٩ جزء٧؛ والتبصرة لابن فرحون، ص١١٤-١١٥ جزء١.

ويُعبَّر عن هذا النفوذ بأنه حكم على الكافّة، أي أنه لا يقتصر على المضيِّ عليه (أي ولا على مجرد ثبوت الحق للمقضِيِّ له، إن لم يكن له خصم ولا منازع)، بل يتعدى إلى كافة الناس (ممن يريد معارضةَ ذلك الثبوت).[١]

والمراد بالغائب مَنْ لم يخاصم في النازلة المقضي فيها أصلاً، أو لم يحضر عند صدور الحكم من القاضي. وفسروه بأنه مَنْ ثبتت غيبتُه بالبينة، سواء كان غائبًا وقت إقامة الشهادة أو بعدها وبعد التزكية، وسواء كان غائبًا عن المجلس أو عن البلد. وأما إذا أقر عند القاضي، فإنه يقضى عليه وهو غائب؛ لأن له أن يطعن في البينة، وليس له أن يطعَنَ في الإقرار عند القاضي.[٢]

القضاء بالقرعة في النسب وغيره:

٤٨- لا تُعمل القرعة[٣] في إثبات النسب بحال عند أبي حنيفة؛[٤] إذ لا تكون القرعة طريقًا لاستحقاق حق. وقد رُويَ أن عليًّا حين كان باليمن قضى بالقرعة في إثبات النسب، وأن رسول الله ﷺ أُخْبِر بذلك فلم ينكره. وفي سند هذا الخبر متكلَّم.[٥]

وإنما خُصت القُرعة بقسمة الرِّباع[٦] بعد تعديل الأقسام وتقويمها، بقصد تطييب قلوب المتقاسمين، وليس الاستحقاق منوطًا بها؛ لأن استحقاق الشركاء

---

(١) الأشباه والنظائر لابن نجيم، المطبعة الحسينية بمصر ١٣٢٢هـ، ص٨٦ وص١٠٣.

(٢) الدر المختار، ص٥٢٠ جزء٤.

(٣) القرعة -بضم القاف وسكون الراء- طريقة تعمل لتعيين ذاتٍ أو نصيبٍ من بين أمثاله إذا لم يمكن تعيينُه بحجة. ويقال لها السُّهمة (بوزن القرعة)، أو المساهمة، قال تعالى: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ ٱلْمُدْحَضِينَ﴾ [الصافات:١٤١]، مشتقة من السهم الذي يُرمى به؛ لأنهم كانوا يجرون القرعة بسهام على عدد المتقارعين عليها علامات يصطلحون على المراد بها.

(٤) نيل الأوطار للشوكاني، ص٢١٣ جزء٦.

(٥) نيل الأوطار، ص٢١٢ جزء٦؛ والخطابي على سنن أبي داود، ص٢٧٦ جزء٣.

(٦) ابن الفرس في أحكام القرآن في سورة آل عمران. (مخطوط). - المصنف. ابن الفرس الأندلسي، أبو محمد عبدالمنعم بن عبدالرحيم: **أحكام القرآن**، تحقيق طه علي بوسريح وزميليه (بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٧/٢٠٠٦)، ج٢، ص١٧. - المحقق.

ثابتٌ قبل القسمة، ولذلك لو قسم القاضي بغير قرعة جاز.[١] ويجوز إعمالُ القرعة بالتراضي بين أصحاب الحق عند المشاحة،[٢] أي فيما هو حق لهم خاصة.

في المالكي تُعمل القرعة في تمييز من يعتق من أبناء السيد من إمائه أمهات أولاده، إذا أقر بأن أحد أبنائهن ولده وتعذر استفسارُه، فيعتق مَنْ خرجت له القرعة. فإذا كان الأبناءُ أبناء أمة واحدة عُتق الأصغر وثلثَا الأوسط وثلثُ الأكبر وعتقت أمُّهم.[٣] واعتُبِرت عند مالك[٤] والشافعي[٥] وأحمد[٦] في تعيين ما اشتبه من أبناء سادة الإماء لئلا يبقى الولد عبدًا تابعًا لأمه إذا جُهل أبوه؛ فإن الشريعة متشوفةٌ إلى الحرية.[٧]

ويُعمل بالقرعة في السفر بإحدى نسائه، وفيمن أوصى بعتق عدة أعبد من ماله ولم يسع ثلثه عتق جميعهم.[٨] وعد في التبصرة المواضع التي تعمل فيها القرعة اثنين وعشرين موضعًا[٩] ولا يثبت بها نسب.[١٠]

في الشافعي[١١] والحنبلي[١٢] موافق المالكي.

---

(١) شرح كنز الدقائق للزيلعي، ص٢٧١ جزء٥.
(٢) أحكام القرآن للجصاص، ص١٥ جزء٢.
(٣) عبد الباقي على مختصر خليل، ص١٠٩ جزء٦.
(٤) عبد الباقي على مختصر خليل، ص١٠٩ جزء٦.
(٥) نقله عن المغني، ص٣٣٦ جزء٥.
(٦) المغني، ص٣٣٦، وص٣٣٨ جزء٥.
(٧) راجع للمصنف كتاب: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٣٩٠-٤٠٤. - المحقق.
(٨) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، دار الكتب بالقاهرة، ص١٢٥ جزء١٠.
(٩) التبصرة لابن فرحون، ص٩٢ جزء٢.
(١٠) عبد الباقي على مختصر خليل، ص١٠٩ جزء٦.
(١١) المهذب للشيرازي، ص٣٣٥ وص٣٥٤ جزء٢.
(١٢) نيل المآرب، ص٢٦٩ جزء٢؛ والروض المربع، ص٢٢٨ جزء٢.

٤٩- فهذه تسعةُ طرق لثبوت النسب شرعًا وفاقًا وخلافًا، وهي متفاوتة في قوة الكشف عن الحق في نفس الأمر بحسب ما يستطاع بجهد الحاكم.

وهي على تفاوتها بريئةٌ عن الوَهَم والصُّنع باليد، إذ الأوهام مدحوضةٌ في اعتبار الشريعة الإسلامية.(١) فإذا لم يُستطع الوصول إلى إثبات النسب من أحد هذه الطرق اعتُبرت دعوى النسب ضائعة، وكانت مما يفصل فيه يوم القيامة.

٥٠- فمن أجل هذا لم تُعتبر القرعة في إثبات النسب عند جمهور أهل العلم،(٢) وألْغى الشارعُ ما كان قبل الإسلام من جَعْل التبني طريقًا نسبيًّا يوجب الإرث.(٣) قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْ﴾ [الأحزاب:٤] الآيات، ونُسخ ما كان في صدر الإسلام من اعتبار التآخي طريقًا نَسَبِيًّا، وما كان من التوارث بالولاء بقوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَٰلِيَ مِمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَۚ وَٱلَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَـَٔاتُوهُمْ نَصِيبَهُمْۚ﴾ [النساء:٣٣]، نسخها قوله تعالى: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾ [الأنفال:٧٥ والأحزاب:٦].

وجُعل لبعض الأواصر بعضُ آثار النسب لا جميع آثاره، فالرضاعُ مِثْلُ النسب في تحريم التزوج، والولاء مِثْلُ النسب في أنه لا يُباع ولا يوهب، وأمومةُ أزواج النبي ﷺ للمؤمنين مثلُ النسب في تحريم التزوج وفي وجوب البر.

وأخوةُ المسلمين بعضهم لبعض مثلُ النسب في وجوب البر والنصيحة، قال تعالى: ﴿فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْۚ﴾ [الحجرات:١٠]، وقال: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾ [الحجرات:١٢]. وقال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «لا يؤمن أحدُكم

(١) انظر [للمصنف] كتاب أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، [ص٥٢-٧٤]، وكتاب مقاصد الشريعة الإسلامية [ص٢٥١-٢٥٨]. -المصنف.

(٢) نيل الأوطار، ص٢١٣ جزء٦.

(٣) الجامع لأحكام للقرطبي، ص١٦٦ جزء٥.

حتى يُحبَّ لأخيه ما يحبُّ لنفسه».[١] وليس لها حكم الأخوة بما عدا ذلك، قال النبي ﷺ لأبي بكر لما خطبه في ابنته عائشة: «أنت أخي [في دين الله وكتابه]، وهي حلال لي».[٢] فهذه اعتباراتٌ لها بعضُ خصائص النسب شبهت به فيها، وليس لها حكمُ النسب باطراد.

(١) صحيح البخاري، «كتاب الإيمان»، الحديث١٣، ص٥؛ صحيح مسلم، «كتاب الإيمان»، الحديث٤٥، ص٤١. - المحقق.

(٢) صحيح البخاري، «كتاب النكاح»، الحديث٥٠٨١، ص٩٠٩. - المحقق.

القسم الرابع
مبطلات النسب وما لا يبطله

تمهيد:

٥١- أصل تقَوُّم ماهية النسب الشرعي هو التولُّد المعبَّرُ عنه بالتناسل وبالنسل وبالسُّلالة (بضم السين)، [وهو] عبارة عن الحالة الجبلية الفطرية التي هي حصول ماء الرجل في رحم المرأة حصولاً معتبرًا شرعًا كما تقدم. فلكون قيام حقيقته هو الحالة الطبيعية، كان النسبُ غيرَ قابل لتغيير ماهيته بنقل ولا بإسقاط ولا بقضاء. ولا يكون القضاءُ بإلحاق نسب بأحدٍ إلا كشفًا عن تحقق ماهية النسب في نفس الأمر بحسب طرق ثبوته. ولذلك كان تبني رجلٍ أو امرأة ابنًا غيرَ متولد منهما (ويُسمّى الدَّعِيَّ) باطلاً شرعًا، قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْۚ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَٰهِكُمْۖ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ ﴿٤﴾﴾ [الأحزاب: ٤].(١)

ثم إن هذا التكون الطبيعي لا يكون معتدًّا به في نظر الشرع بحيث تترتب عليه آثارُ النسب في أحكام الإسلام، إلا إذا توفرت في حصوله شرائطُ الإباحة الشرعية لحصوله، أي في حالة إباحة الشرع وقوعَ ماء الرجل في رحم المرأة أو حالة تقرير الشرع ذلك الوقوعَ بعد حصوله. فإذا حصل في حال تحريم حصوله، ولم يجوزه الشرعُ بعد حصوله، لم يكن نسبًا معتدًّا به شرعًا، ولا تترتب عليه أحكامُ النسب في الشريعة، وكان مجردَ تولد طبيعيٍّ كتولد البهائم، ولقاعدة: المعدوم شرعًا كالمعدوم حسّا.

---

(١) راجع في هذا كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٤٤١-٤٤٩.

سوى أن جمهورَ فقهاء الإسلام رأَوْا تحريمَ تزوج الرجل امرأةً تُحُقِّقَ أنها خُلقت من مائه في زناه بأمها، وهو قول مالك[١] وأبي حنيفة[٢] وأحمد،[٣] خلافًا للشافعي[٤] وابن الماجشون من المالكية، في خصوص جواز تزوج الرجل امرأة تخلقت من مائه من زِنًى،[٥] دون تزوج المرأة ابنَها الذي حملت به من زِنًى فالإجماع على تحريم تزوجها إياها.[٦]

مبطلات النسب:

٥٢- النسب بين أحد وآخر له أحوال ثلاثة: إما ثابت أي معلوم حصوله، وإما مَحُوز أي مشهور بين الناس أو جارٍ على ألسنتهم دون علم لهم بحصوله، وإما محكوم به في قضية نزاع.

٥٣- **فالثابت** هو الذي حصل بإقرار أحدٍ بأن شخصًا آخر مجهول النسب من قبلُ ابنٌ له، أو بادعاء شخص أن ولدًا ولدته أَمَتُه هو ابنُه منها (أو بإلحاق القافة الولد بالمنسوب إليه، إذا وقع الشكُّ في انتسابه إليه أو إلى غيره مع إمكان ذلك (عند مَنْ يرى العمل بالقافة). وهذا لا يبطله شيء؛ لأن الإقرارَ بالنسب لا يرتد بالرد،[٧] فيثبت وينفذ على الكافة. وبهذا يجمع بين قولهم فيمن أقر لغلام مجهول النسب بأنه ابنه أنه يثبت نسبه إذا صدقه الغلام إذا كان مميزًا،[٨] وبين قولهم: المقر له إذا كذب

(١) شرح عبد الباقي على مختصر خليل، ص٢٠٤ جزء٣.
(٢) الدر المختار ورد المحتار، ص٤٢٨ جزء٢.
(٣) نيل المآرب، ص١٤٣ جزء٢.
(٤) المهذب للشيرازي، ص٤٣ جزء٢.
(٥) الجامع لأحكام القرطبي، ص١١٥ جزء٥.
(٦) تفسير الألوسي روح المعاني، طبع بولاق ١٣١٠هـ، ص٥٨ جزء٣.
(٧) الدر المختار ورد المحتار، ص٧١٩ جزء٤.
(٨) الدر المختار، ص٧١٤ جزء٤.

المقِرَّ بطل إقراره إلا في النسب؛[١] لأن مرادهم بذلك التكذيب أنه كان قبل ثبوت النسب.

٥٤- وأما **المحوز** فهو نسبُ مَنْ يولد لذي فراشٍ صحيح، وهو فراش الحرة أو الأمة. فإن كان ابنَ الحرة لم يبطل نسبه لأبيه إلا باللعان فيه بشروط (وللِّعان مبحث خاص)، وإذا نفى حملاً لمعتدة من طلاقه البائن فإنه يتعذر اللعان. وهذا عند الحنفية؛ لأن اللعان لا يقع إلا بين زوجين لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ أَزۡوَٰجَهُمۡ﴾ [النور:٦]. والمطلقة البائنة ليست بزوجة، فلا تجري الملاعنة معها، وبذلك يكون الحملُ لازمًا للمطلِّق.

في المالكي لا تعجيزَ في النسب إثباتًا ولا نفياً.[٢] وصورة عدم تأَتِّي اللعان أن المعتدة في طلاق بائن يجري بينها وبين مطلقها اللعان، إذا كان فيها حمل أو ولدت ولدًا ينفيه عن نسبه؛ لأن المطلق يدفع باللعان نسبًا يريد الانتفاءَ منه فلا بد من اللعان.[٣]

ولا متمسَّك للمخالف بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ أَزۡوَٰجَهُمۡ﴾ [النور:٦]؛ لأن علة مشروعية اللعان هي نفي نسب تحقق أنه ليس منه، فتعطيل اللعان من حملها إبطالٌ لحكمة اللعان. ولأن المطلقة كانت زوجة فيُطلق عليها اسم الزوجة باعتبار ما كان والقرينة واضحة، كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰٓ أَمۡوَٰلَهُمۡ﴾ [النساء:٢]. ولأن لفظ الأزواج خرج مخرجَ الغالب؛ لأن رمي المرأة بعد أن تطلق نادر الوقوع، ولأن سبب نزول الآية في قضية قذف رجل امرأته بالزنى لا في نفي حمل. وأما اللعان لِنفي الحمل، فثبت بالسنة في قضية عويمر العجلاني.

---

(١) الدر المختار، ص٧١٩ جزء٤.

(٢) عبد الباقي على مختصر خليل، ص١٤٢ جزء٧.

(٣) تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن، ص١٨٨ جزء١٢.

في الشافعي موافق المالكي،[١] في الحنبلي موافقهما، كما يؤخذ من القرطبي.[٢]

وإن كان ابنَ أمَةٍ أمٍّ ولد أو غيرها يبطل نسبُه لأبيه بأن ينفي سيدُها أن يكون ابنَه اعتمادًا منه على استبراءٍ محقق لم يطأ بعده (وللاستبراء أحكام في مبحث العدة)، والاستبراء هو طلب معرفة براءة الرحم. وذلك يكون بحيضة معتادة إن كانت من ذوات الحيض، أو بمضي شهر إن لم تكن كذلك.

٥٥- **والمحكوم به** هو الذي وقع فيه التداعي أو الادعاء فحُكِمَ لِمَن ادعاه بمقتضى دِعوته، وهذا لا يبطله شيء؛ لأن القضاءَ بالنسب ينفذ على الكافة (كما تقدم في الفقرة ٤٨).[٣]

ما لا يبطل به النسب:

٥٦- النسب لا يحتمل (أي لا يَقبل شرعًا) النقضَ بعد ثبوته بطريق من طرق الثبوت المعتبرة شرعاً. وفي المالكي مخالفة؛ لأن النسب لا تعجيزَ على مدعيه ولا على المدَّعَى عليه به، سواء كان لإثباته أو لنفيه.

فإذا ثبت نسبُ أحدٍ بوجه، وادعى غيرُه نفيَ ذلك النسب، كان لِـمُدَّعِي نفيِه حقُّ الطعن في طريق ثبوته[٤] (إن كان له حق الادعاء في ذلك). فالإقرار بالنسب لا يرتد بالرد بالنسبة لما يلزم المقِر؛ لأنه تعلق به حق المقَر له.[٥]

---

(١) الوجيز للغزالي، ص٨٩ جزء٢.

(٢) تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن، ص١٨٨ جزء١٢.

(٣) أحكام القرآن للجصاص، ص٣٥٩؛ ورد المحتار، ص٩٧٤ جزء ٢.

(٤) عبد الباقي والبناني، ص١٤٢ جزء٧.

(٥) الدر المختار ورد المحتار، ص٦٨٥ جزء٤؛ والدرر على الغرر لمنلا خسرو وحاشية عبد الحليم عليها، طبعة الآستانة ١٣١١، ص٢٦٠ جزء٢.

ولو باع عبدًا وُلد عنده، ثم ادعى أنه ابنه، ثبت نسبه، ورد بيعُه إياه؛ لأن النسبَ لا يقبل النقض والبيع يقبل النقض.[١]

٥٧- وبالأَوْلَى لا يحتمل النسبُ النقلَ بعوض، ولا بدون عوض. وعن ابن بطال حكايةُ الإجماع على أن النسب لا يجوز تحويله،[٢] لقول النبي ﷺ: «الولاء لُحْمة كلحمة النسب، ولا يباع ولا يوهب»،[٣] فجعل الولاءَ مشبَّهًا بالنسب في أنه لا يُباع ولا يوهب.

ما يتوهم أنه يقطع النسب:

يتوهم مَنْ لا علمَ لهم أن المرءَ يستطيع أن يقطع ابنه أو من له نسب، بالخلع أو القطع.

٥٨- **الخلع**: وُضعت في طبعة (اللسان) ضمة على الخاء، ولعله اسم مصدر. فأما المصدر القياسي فيجب أن يكون بفتح الخاء.

كان أهلُ الجاهلية يخلعون مَنْ يغضبون عليه، أي يبطلون انتسابه فيهم. فكان الرجل فيهم يأتي بابنه إلى الموسم ويقول: «ألا إني قد خلعت ابني، فإن جَرَّ لم أضمن وإن جُرَّ عليه لم أطلب».[٤] وهذا المخلوع يقال له خليع، وقد جاء ذكرُه في شعر ينسبه بعضُ الرواة إلى امرئ القيس في معلقته، وينسبه الأكثرون إلى تأبط شرًّا وهو قوله:

---

(١) الدر المختار ورد المحتار، ص٣٢٦ جزء٤.

(٢) نيل الأوطار، ص٣٢٦ جزء٥.

(٣) رواه الحاكم وابن حبان وصححه عن ابن عمر عن النبي ﷺ، وأعلّه البيهقي. نيل الأوطار ص٣٢٦ جزء٥. - المصنف. ورواه الحاكم، وقال: «هذا حديث صحيح ولم يخرجاه». **المستدرك على الصحيحين**، «كتاب الفرائض»، الحديث ٨٠٧١، ج٤، ص٤٩٠.

(٤) قال الزمخشري: «وكان الرجل في الجاهلية إذا غلبه ابنه أو من هو منه بسبيل، جاء به إلى الموسم ثم نادي: أيها الناس، هذا ابني وقد خلعته، فإن جرَّ لم أضمن، وإن جُرَّ لم أطلب، يريد: تبرأت منه». الزمخشري: **أساس البلاغة**، ج١، ص٢٦٣. - المحقق.

وَوَادٍ كَجَـوْفِ الْعَـيْرِ قَفْـرٍ قَطَعْتُـه بِـهِ الـذِّئْبُ يَعْـوِي كَـالْخَلِيعِ الْمُعَيَّـلِ[(١)]

وكان أولياءُ الرجل وعشيرتُه في الجاهلية يؤاخَذون بجناية مولاهم. فإذا كان أحدٌ منهم شاطرًا خبيثًا، فأراد أولياؤه أن يتبرَّؤُوا مِنْ أن يُؤاخَذُوا بجنايته، أظهروا ذلك للناس، وسَمَّوْا فعلَهم ذلك خلعًا والمتبرَّأ منه خليعًا، فلا يؤاخَذون بجنايته ولا يؤاخَذُ هو بهم.[(٢)]

وفي الحديث: «وقد كانت هُذيلٌ خلعوا خليعًا لهم في الجاهلية فقتلته خزاعة»، اغترارًا بأنه لا يقوم بدمه أحد، فوداه النبي ﷺ من ماله يوم الفتح، وأعلم الناسَ بأن الخلع لا عبرةَ به.[(٣)]

---

(١) **ديوان امرئ القيس**، نشرة بعناية عبدالرحمن المصطاوي (بيروت: دار المعرفة، ط٣، ١٤٢٧/٢٠٠٦)، ص٥١ (وهو البيت رقم ٤٩ من المعلقة)؛ **ديوان تأبط شرًّا**، نشرة بعناية عبدالرحمن المصطاوي (بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٤/٢٠٠٣)، ص٦٢ (من قصيدة: كلانا طوى كشحًا، وهي كذلك من بحر الطويل).

(٢) قال ابن منظور: «والخليع: الرجل يجني الجنايات يُؤخذ بها أولياؤه فيتبرؤون منه ومن جنايته ويقولون: إنا خلعنا فلانًا، فلا نأخذ أحدًا بجناية تُجنى عليه، ولا نؤاخذُ بجناياته التي يجنيها، وكان يسمى في الجاهلية الخليع». **لسان العرب**، ج٨، ص٧٧. - المحقق.

(٣) جزء من حديث أبي قلابة، جاء فيه أن رسول الله ﷺ ودى قتيلاً، ولكن دون ذكر أن ذلك كان يوم الفتح. ومما قال أبو قلابة: «وقد كان في هذا (يعني القسامة) سنَّة من رسول الله ﷺ، دخل عليه نفر من الأنصار، فتحدثوا عنده، فخرج رجلٌ منهم بين أيديهم فقُتل، فخرجوا بعده، فإذا هم بصاحبهم يتشحَّط في الدم، فرجعوا إلى رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله، صاحبنا كان تحدَّث معنا، فخرج بين أيدينا، فإذا نحن به يتشحَّط في الدم، فخرج رسول الله ﷺ فقال: «بمن تظنُّون، أو ترون، قتله). قالوا: نرى أن اليهود قتلته. فأرسل إلى اليهود فدعاهم، فقال: «آنتم قتلتم هذا؟» قالوا: لا، قال: «أترضون نفل خمسين من اليهود ما قتلوه؟» قالوا: ما يبالون أن يقتلونا أجمعين، ثم ينتفلون، قال: «أفتستحقون الدية بأيمان خمسين منكم؟» قالوا: ما كنا لنحلف، فوداه من عنده». ثم قال: «قلت: وقد كانت هذيل خلعوا خليعًا لهم في الجاهلية، فطرق أهل بيت من اليمن بالبطحاء، فانتبه له رجل منهم، فحذفه بالسيف فقتله، فجاءت هذيل، فأخذوا اليماني فرفعوه إلى عمر بالموسم، وقالوا: قتل صاحبنا، فقال: إنهم قد خلعوه، فقال: يقسم خمسون من هذيل ما خلعوه، =

٥٩- القَطعة: يتوهم بعض العامة أن من يعقه ابنُه أو يتمادى في الخبث والشطارة أنه يستطيع أن يقطع نسبَه من نفسه، وربما ذهب الواحدُ منهم إلى العدولِ المنتصبين للإشهاد فأشهدهم بذلك. وبعضُ جَهلة المنتصبين [للإشهاد] يكتب لهم ذلك، وقد يريد الواحد منهم الإشهاد بالتبرؤ من تبعات ابنه، وهو يحسب أن ذلك قطعٌ لنسبه.

ويسمون ذلك قَطعة، كما رأيتُه مقيَّدًا بخط شيوخنا. وتوجد في بعض مجموعات التوثيق لعدول تونس صورةُ كتب من هذا القبيل.[1] وهو عبث، إذ ليست تبعاتُ أحدٍ بلازمة لغيره في أحكام الشريعة الإسلامية، إلا ما ألزمه الشرع مثل الديات. وفي نظم العمل الفاسي وشرحه،[2] نقلاً عن مختصر النهاية،[3] أنه أشار فيه إلى وثيقة في هذا المعنى، ونبه على عدم الحاجة إليها.

= قال: فأقسم منهم تسعة وأربعون رجلاً، وقدم رجل منهم من الشأم، فسألوه أن يقسم، فافتدى يمينه منهم بألف درهم، فأدخلوا مكانه رجل آخر، فدفعه إلى أخي المقتول، فقرنت يده بيده، قالوا: فانطلقنا والخمسون الذين أقسموا، حتى إذا كانوا بنخلة، أخذتهم السماء، فدخلوا في غار في الجبل، فانهجم الغار على الخمسين الذين أقسموا فماتوا جميعًا، وأفلت القرينان، واتبعهما حجر فكسر رجل أخي المقتول، فعاش حولاً ثم مات». **صحيح البخاري**، «كتاب الدّيات»، الحديث٦٨٩٩، ص١١٨٩. وانظر كذلك **صحيح مسلم**، «كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات»، الحديث١٦٦٩، ص٦٥٧. - المحقق.

(١) كتاب الإفادة في علم الشهادة للعدل الشيخ محمد البشير التواني التونسي، المطبعة الرسمية بتونس، ص١٠٦.

(٢) ورقة ٢٠٩ جزء٢.

(٣) النهاية والتمام للمتيطي الأندلسي، وممن اختصره ابن هارون التونسي. لكن هذه المسألة لم أجدها في ابن هارون.

القسم الخامس
آثار النسب

٦٠- للنسب اعتباراتٌ متنوعة، فهو صفة شرعية تَقرر من أصول الشريعة وجوب حفظه، وهو سبب تترتب عليه مُسَبَّبَاتٌ عدة، وهو شرطٌ في ترتب أمور مشروطة به. وله اعتبارٌ آخر، وهو كونُه أثرًا من آثار الفراش بعصمة الزوجية، أو بملكية الأمة لمالكها. فللنسب آثارٌ يقتضيها وجودُه باختلاف هذه الاعتبارات.

٦١- **فهو باعتباره صفةً شرعية** له آثارٌ تترتب عليه يكون هو علةً لها، وأهمها قاعدةُ حفظ النسب التي هي إحدى الكليات الست (المنوط بحفظها معظمُ أحكام الشريعة الإسلامية)، فوجوب حفظه أثرٌ عام من آثاره في مواطن تحققه (وهذا مبحث أصولي ليس من مباحثنا).

٦٢- **وهو باعتبار كونه سببًا** تترتب عليه مسبَّبَاتٌ كثيرة هي آثارٌ له، منها عدمُ صحة نقله ولا إسقاطه، ولا تعجيز في إثباته.

ومنها أنه سببُ إرثٍ للمال وإرث للولاء، وأنه سببُ استحقاقِ دم القتيل أو ديته بالأخذ أو بالعفو، وأنه سببُ التحمل بنصيب عن الدية الواجبة على أولياء القاتل أو الجارح (على تفصيل في ذلك)، وأنه سببُ وجوب نصيب من أيمان القسامة في القتل، وأنه سبب تحريم التزوُّج في مراتبه في القرابة والصهر، وأنه سبب وجوب الإرضاع على الأم أو على مَنْ يستأجره الأب، وأنه سببُ استحقاق الحضانة أو التربية (على مراتبها)، وأنه سببُ الولاية في النكاح، وأنه سببُ الولاية على مال الصغير للأب باتفاق وللجد عند الحنفي.

ومنها أنه سبب الإنفاق كما هو مفصَّل (وهذه كلها لها مباحث مختصة بها)، ومنها أنه سبب عتق العبد إذا ملكه أحد أبويه وإن علَوْا، أو أحد أولاده وإن سفلوا، أو أخوه مطلقًا (وهذا يندرج في مبحث العتق).

٦٣- **وهو باعتباره شرطًا** تتوقف عليه بعضُ الأحكام مثل صحة حج المرأة التي لا زوجَ لها المشروط بأن يكون معها محرم من ذي نسب أو صهر. (وتفصيله في مبحث الحج).

وللنسب آثارٌ أخرى متفرقةٌ في دواوين التفسير والسنة والفقه وآداب الشريعة، ويجدر أن تُذكر مسائلُ منها في هذا المبحث. وهي حقوقٌ بين مَنْ تجمعهم آصرةُ النسب، وهي الحفظ، والبر، والصلة.

الحفظ:

٦٤- قد جعله الله في جبلة الأبوين، وجعل نصيبًا منه في جبلة ذوي القربى على تفاوتها. ومن آثاره أحكام الحضانة، والنفقة، وولاية الدم. ولم يستكثر التشريعُ تفاريعَه اكتفاءً بالوازع الطبيعي. تكون كلُّ قبيلة وعشيرة يدًا واحدة في التناصر والتظاهر على كل مَنْ سواهم في إظهار الحق[1] (يعني هم أَوْلَى بذلك من بقية المسلمين).

البر:

٦٥- يجب على المرء بر والديه أي الإحسان إليهما وترك ما يؤذيهما من قول أو فعل يباشرهما به ولو كانا كافرين، وتجب عليه طاعتهما فيما يأمران به إن لم يكن معصيةً؛ فإنه لا طاعةَ لمخلوق في معصية الخالق.[2] إذا اختلف أبواه فيما يأمرانه به مما تجب الطاعةُ فيه، قَدّم ما تأمر به الأم[3] وفي المالكي المشهور تساوي الأبوين في البر. وعن المحاسبي: أجمع العلماء على تفضيل الأم على الأب في البر[4] (أي إذا لم يمكن

(١) رد المحتار، ص٤٠٦ جزء٥.

(٢) أحكام القرآن للجصاص، ص٢٤٢ جزء٣ وص٢٣٥ جزء٢.

(٣) أحكام القرآن للجصاص، ٢٤٣ جزء٣.

(٤) العدوي على الكفاية، ص٣٠٩ جزء٢.

الجمع بين طاعتهما). واختُلف في الجدين: هل هما كالأبوين؟ وارتضى بعضُ العلماء أنهم دون الأبوين، وأنهم لا يبلغون مبلغَ الأبوين.[١]

وفي الشافعي الجد والجدة كالأبوين، قاله في إذنهما له في الجهاد[٢] (وعقوق الوالدين هو أذاهما وعصيانهما).[٣]

٦٦- قال أبو حنيفة: لا ينبغي للرجل أن يخرج إلا بقول والديه، إلا إذا اضطر المسلمون إليه، فإذا اضطروا إليه فليخرج.[٤] فلا يجوز أن يجاهد إلا بإذن الأبوين إذا قام بالجهاد مَنْ قد كفاه الخروج، فإن لم يكن مَنْ يكفي بدفع العدو فعليه الخروج بغير إذن الأبوين.

وهذا الحكم خاصٌّ بالجهاد، لِما فيه من التعرض للقتل وفجيعة الأبوين به. فأما التجارات والتصرفات في المباحات التي ليس فيها تعرضٌ للقتل، فليس للأبوين منع ابنهما منه.[٥] والجد والجدة مثلُ الأبوين عند فقد الأبوين؛ يقدم في الإذن الأقوى من الأجداد والجدات.[٦]

٦٧- إن كان الأبوان ممن يجب الإنفاقُ عليهما على الابن، لم يجز للابن أن يسافر إلا إذا ترك ما يكفي للإنفاق على الأبوين أو أحدهما مدة مغيبه أو مَنْ يتعهد بذلك.

(١) العدوي على الكفاية، ص٣٠٩ جزء٢.
(٢) نيل الأوطار، ص١٢٥ جزء٧.
(٣) العيني على صحيح البخاري، ص٣٢٥ جزء ١٠.
(٤) عقود الجواهر المنيفة للسيد مرتضى الزبيدي، طبع مكتبة الصنايع ١٣١٠هـ، ص٢٠٩ جزء١.
(٥) أحكام القرآن للجصاص، ص٢٣٦ جزء٢.
(٦) رد المحتار، ص٣٣٩ جزء ٣.

في المالكي موافقة في الجهاد، فإن أراد سفرًا لتجارة يرجو به ما يحصل له في الإقامة فلا يخرج إلا بإذنهما. وإن رجا أكثر من ذلك وهو في كفاف، وإنما يطلب ذلك تكاثرًا، فهذا لو أذنا له لنهيناه؛ لأنه غرض فاسد. وإن كان المقصود منه دفعَ حاجات نفسه أو أهله بحيث لو تركه تأذى بتركه، له مخالفتهما لقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار».(١)

وكما يُمنع من إذايتهما يمنعان من إذايته؛ فإنه لو كان معه طعامٌ إن لم يأكله هلك وإن لم يأكلاه هلكا قَدَّم ضرورتَه عليهما.(٢)

في الشافعي والحنبلي، لا يسافر في مباح ولا نافلة إلا بإذنهما.(٣)

الصلة:

٦٨- صلةُ الرَّحِم (أي قرابة النسب من جانب الآباء والأمهات) واجبة، ولو بسلام وتحية وهدية، ومعاونة الأقارب، والإحسان إليهم، والتلطف بهم، والمجالسة إليهم، والمكالمة معهم. ويزور ذوي الأرحام غبًّا كل جمعة أو شهر(٤) (أي بحسب دنو الرحم وبعدها وبحسب الأحوال).

في المالكي الواجبُ من صلة الرحم هو فيمن قرابَتُه تنشر الحرمة، بحيث لو كان أحدُهما ذكرًا والآخر أنثى حَرُمت عليه، فتجب صلةُ الرحم بين الخال وابن

---

(١) **الموطأ برواياته الثمانية**، «كتاب الأقضية»، الحديث١٥٦٠، ج٣، ص٥٧٢-٥٧٣. هذا وقد رواه الإمام مرسلاً، وصححه الألباني بعد أن ساق معظم شواهده. الألباني، محمد ناصرالدين: **إرواء الغليل في تخريج أحاديث السبيل** (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥)، الحديث٨٩٦، ج٣، ص٤٠٨. - المحقق.

(٢) فروق القرافي ص١٨٧ جزء١.

(٣) نقله القرافي عن الغزالي في الإحياء، الفروق ص١٨٣٤ جزء١.

(٤) معين المفتي على جواب المستفتي (باب الحظر)، مخطوط.

الأخت وشبه ذلك. وفيما بعد هذا، فهي مطلوبةٌ على سبيل الندب في ابن العم وفي كل مَنْ يجمعك وإياه أبٌ أو أم قريب أو بعيد.[١] وذلك قرابةُ المؤمنين لا الكافرين إلا برَّ والديه.[٢]

وفي حديث الموطأ والصحيحين أن عمر بن الخطاب كسا أخًا له مشركًا حلَّةَ سِيَرَاء أعطاها إياه النبي ﷺ.[٣] قال الباجي في شرحه لهذا الحديث: «وقد أباح النبي ﷺ لأسماءَ أن تصل أمَّها وقد قدمت عليها مشركة.»[٤] فجعل ما فعله عمر من هذا القبيل.

قال عياض: اختُلِف في حد الرحم التي تجب صلتها، فقيل: كل ذي رحم محرَم، بحيث لو كان أحدهما ذكرًا والآخر أنثى حرمت مناكحتها. وقيل: هو عام في كل ذي رحم من ذوي الأرحام في الميراث وهو الصواب.[٥]

والمرادُ بالميراث ضبط مقدار القرابة، وهي التي تكون سبب ميراث. وليس المراد الميراث بالفعل؛ إذ قد يكون لأحد ذوي الأرحام مانع من الميراث كالرق، ولا يمنع ذلك من صلته ومن ذلك صلة ذي الرحم الكافر عند القائلين بها.

---

(١) الفروق للقرافي ص١٨٨ جزء ١ الفرق ٢٣.

(٢) حاشية العدوي على الكفاية، ص٣١١ جزء٢.

(٣) **الموطأ برواياته الثمانية**، «كتاب اللباس»، الحديث١٨٢٠، ج٤، ص٣٢٣-٣٢٤؛ **صحيح البخاري**، «كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليها»، الحديث٢٦١٢، ص٤٢٢-٤٢٣؛ **صحيح مسلم**، «كتاب اللباس والزينة»، الحديث٢٠٦٨، ص٨٢٣ (من طريق يحيى بن يحيى الليثي). - المحقق.

(٤) المنتقى على الموطأ، ص٢٢٩ جزء٧.

(٥) العيني على صحيح البخاري ص٣٣٠ جزء ١٠.

٧١- إذا كان ذو الرحم كافرًا، لا يسقط حقُّ صلته لقول النبي ﷺ: «إن آل أبي فلان ليسوا بأوليائي، إنما وليي الله وصالح المؤمنين، ولكن لهم رحم أَبُلُّها ببلاها»، يعني أصلها بصلتها»[١] (يعني آل الحكم بن أبي العاص، وكانوا يومئذ مشركين).[٢]

(١) العيني على صحيح البخاري في باب يبل الرحم بلاهما من البر والصلة (أو الأدب) شرح العيني ص٣٣٣ جزء ١٠. - المصنف. أخرج البخاري الحديث على النحو الآتي: «عن قيس بن أبي حازم: أن عمرو بن العاص قال: سمعت النبي ﷺ جهاراً غير سر يقول: «إن آل أبي -قال عمرو: في كتاب محمد بن جعفر بياض- ليسوا بأوليائي، إنما وليي الله وصالح المؤمنين». زاد عنبسة بن عبد الواحد، عن بيان، عن قيس، عن عمرو بن العاص قال: سمعت النبي ﷺ: «ولكن لهم رحم أبلها ببلاها». **صحيح البخاري**، «كتاب الأدب»، الحديث٥٩٩٠، ص١٠٤٨. ورواه مسلم بلفظ: «ألا إن آل أبي (يعني فلاناً) ليسوا لي بأولياء. إنما ولي الله وصالح المؤمنين». **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان»، الحديث٢١٥، ص١٠٢. - المحقق.

(٢) نشر منجمًا على قسمين في **الهداية الإسلامية**، المجلد ٩، الجزء ٤، شوال ١٣٥٥ (ص٢٤١-٢٥٦)، والجزء ٥، ذو القعدة ١٣٥٥/ يناير ١٩٣٧ (ص٢٩٣-٣١٠)، كما نشر في صورة رسالة مستقلة صدرت عن مطبعة الهداية الإسلامية بالقاهرة في ٣٢ صفحة، وجاء في آخره: «هذا ما لاح لنا في الجواب عن السؤال. وكتب في ٢٤ رجب سنة ١٣٥٥ وفي ١٠ أكتوبر سنة ١٩٣٦ - محمد الطاهر ابن عاشور، شيخ الإسلام المالكي بتونس».

الوقف وآثاره في الإسلام

[تقديم]

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه،

أما بعد، فقد عرض عليَّ الماجد الفاضل السيد مدير تحرير جريدة النهضة الغراء عددًا من جريدة الأهرام صادرًا في ٢٦ جمادى الثانية وفي أوت [أغسطس] الفارطين، ولفت نظري إلى ما نُشِر فيه من اقتراح قدمه السيد عبدالحميد عبدالحق -أحد أعضاء مجلس النواب المصري- بطلب إصدار قانون في تحجير انعقاد الوقف المعبَّر عنه بالأهلي (الحبس الخاص في اصطلاح أهل تونس)،[1] واستند لعلل ذكرها في اقتراحه الذي سنأتي على نصه. وسألني إبداءَ رأيي من موافقة الأنظار الشرعية، أو معارضتها لِما تضمنه ذلك الاقتراح. وعلى تقدير أن لا يرى النظرُ مانعًا منه، فهل تنجرُّ مصلحةٌ للقطر التونسي إذا أُجري فيه مثلُ ذلك المقتَرَح؟

فأجبته لذلك متكلِّمًا على موقع الوقف وما ينشأ عنه من الآثار في الأمة الإسلامية، مع مسايرة اقتراح الفاضل عضو مجلس النواب من حيث ما اشتمل عليه من التعليل التشريعي والاقتصادي.

(١) هذا وكان قد سبق إلى الدعوة نفسها النائب في مجلس النواب المصري محمد علي باشا علوبة الأسيوطي حيث قدم في سنة ١٣٤٥هـ اقتراحًا يطلب فيه «حل الوقف الأهلي، معللاً ذلك بما هو مترتب عليه من الأضرار العديدة، وأنه لا علاقة له بالدين الإسلامي»، الأمر الذي حدا بوكيل مشيخة الأزهر الشيخ محمد حسنين مخلوف بكتابة نقض لتلك الدعوى. العدوي المالكي، محمد حسنين مخلوف: **منهج اليقين في بيان أن الوقف الأهلي من الدين** (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٥١هـ)، ص٢.

نص ما به من الاقتراح الذي في جريدة الأهرام

قال النائب المحترم في اقتراحه:

«زال الوقف الأهلي من جميع بلاد الدنيا إلا من مصر، فقد بقي فيها عاملاً من أكبر عوامل الشقاء والظلم والتعاسة والحرمان، ومثارًا للشكايات، ومنشأً للخصومات وفساد الأخلاق وخراب الأرض والديار، وتمكين المرابين من رقاب المستحقين.

إن أضرار الوقف أولاً: فالوقف حجر ليس فقط على المستحقين، بل على الأعيان، فهو يفرض غرامة وحجْرًا قسريًّا على أشخاص عقلاء ومتمتعين بكامل الأهلية، ويخرج الأعيان نفسها من التعامل أو من مجموع الثروة فيجعلها في حكم غير الموجودة لا تصلح للضمان ولا للثقة، ولو أُطلِقت الحرية في الوقف لكان هذا مصير جميع أطيان القطر، وهكذا نحن نجري سريعًا نحو الحجر على جميع سكان القطر، وعلى إخراج جميع ثروته من التعامل، وهي نتيجة تخالف العقل.

ثانيًا: لا شك أن نظام الوقف أدى إلى عكس الغرض الذي قصده الواقفون من ضمان عيش هنيءٍ للمستحقين، ففي سنة ١٩٢٦/١٩٢٧ بلغت المبالغ المحجورة تحت يد وزارة الأوقاف فقط نحو مليون جنيه، حالة أن استحقاق المحجور عليهم في السنة مائة واثنان وعشرون ألف جنيه.

ثالثًا: أنه قد ارتفعت المصلحة في الإصلاح وحلت المصلحة في الاغتيال، لأن من يدير لحساب نفسه ليس كمن يدير لحساب غيره، وقد أدى نظام الوقف إلى خراب الدور والأماكن الموقوفة، فعددُ الأماكن التي تنتظر عليها الوزارة كان ثلاثين وتسعمائة وسبعة آلاف منها ألفان خمسة وعشرون مكانًا خرِبًا أو في حكمه، وأكثر الباقي يسير نحو الخراب. وقس على ذلك الأراضي الزراعية، فإنه ثبت أن من ضمن الأطيان المنتظرة عليها وزارةُ الأوقاف واحد وثلاثون ألفًا وخمسمائة وأربعة وعشرون فدانًا فاتها الإصلاح فأصبحت بوراً.

رابعًا: أنه يؤدي إلى تجزئة الوقف إلى أجزاء صغيرة تنعدم معها كلُّ منفعة.

خامسًا: ومن أضراره كثرةُ الخصومات والشكايات وانتشار البغضاء بين الأهل والأقارب، وإفساد المستحقين بنشر البطالة بينهم، لأن العمل للناظر، والمستحق يعيش عيشة المحال على المعاش ولو كان في ريعان الشباب.

سادسًا: أنه يجبر الإنسان على البقاء في الشيوع، ويعطي الفرصةَ لبعض الواقفين الواقعين تحت تأثيرات غير مشروعة لمخالفة الفرائض الشرعية، بحرمان ذوي الفروض، أو إيثار بعض الورثة على بعض، أو تضمين وقفياتهم شروطًا تعسفية لم تصدر إلا عن شهوات ذاتية كاشتراط عدم زواج البنت أو إبعاد الأهل أو عدم زواج الزوجة أو حرمان أولاد البطون، إلى غير ذلك.

غير أن أصحاب المصالح الذين ينتفعون من نظام الوقف لا حجةَ لهم إلا التحكك بالدين، والدين بريء منهم. ويكفي أن نذكر للرد عليهم أن الوقف ليس نظامًا إسلاميًّا، بل إنه كان موجودًا عند قدماء المصريين وعند الرومان وعند الإفرنج عامة فتخلصوا منه جميعًا ولم يبق إلا في مصر. وأقوى ردٍّ عليهم أن القاضي شُريْحًا -وهو من كبار التابعين ومن أعظم فقهاء الإسلام- يقول بعدم جواز الوقف أصلًا، وأن الإمام أبا حنيفة يرى أن للواقف أن يرجع عن وقفه وينحل حتمًا بعد وفاته وتوزع رقبته ومنفعته بين الورثة.

وفي مصر نفسها لجأ برقوق إلى علماء المسلمين فأفتوه بحل الوقف الأهلي، كما لجأ محمد علي باشا إليهم فأعطوه نفس الفتوى. ومما جاء في فتواهم أن الوقف من الأمور التي وقع فيها خلاف أئمة الاجتهاد وأن أمر الآمر متى صادف فصلاً مجتهدًا فيه نفذ أمره، أي وجب امتثاله والامتناع عن مخالفته. وبما أن الوقف الخيري الغرض منه صدقة من الصدقات، وهو مما يحث عليه، كما أنه هو الأصل في الشريعة الإسلامية، فإننا نحبذه، فضلاً عن أنه لم يبلغ من الكثرة ما يخشى منه، وبما أن حل الوقف تعترضه مشاكل كثيرة، فإننا نكتفي في هذا المشروع بمنع الوقف الأهلي من وقت صدور هذا القانون.»

هذه خلاصةُ الاقتراح الذي قدمه النائب المحترم إلى مجلس النواب، ويليه إبداءُ رأينا في هذا الموضوع المهم بتفصيلٍ لا يدع للشبه مجالاً.

أصل التملك قبل الإسلام:

كان من أصول الحضارة البشرية من أقدم أزمان التاريخ أن يدأب المرءُ إلى تحصيل ما يحتاجه لقوام أود حياته وسلامته؛ فهو يصيد القنيصة لطعامه، ويجتني الثمرة ليتفكه بها، ويحطب حطبًا ليوقد عليه، ويبني البيت أو الخص ليقيَه الحَرَّ والقر، ويجاور حوضَ الماء خشيةَ العطش، ويرتبط الفرس ويعد السلاح ليدافع به، ويقتني الجَزْعَ[1] والرياش وفريد قلائد الذهب والفضة ليتحلى بها. وهو في سعيه لنوال كل أولئك يتجشم عَرَقَ القِرْبَةِ،[2] ومشقة الكد، وخطر الخوف، ووحشة الاغتراب. وهو يعمد أيضًا إلى السبق إلى البَرِيرِ[3] والنَّبِق، والجلوس في الظل، وتحويل ساقية من الوادي إلى زرعه.

---

(١) الجَزْعُ نوعٌ من الأحجار الكريمة ذو خطوط متوازية مستديرة مختلفة الألوان، وهو في جملته بلون الظُّفر.

(٢) قال ابن منظور: «وفي حديث عمر: ألا لا تغالوا صُدُقَ النساء، فإن الرجال تغالي بصداقها حتى تقول جشمت إليك عَرَقَ القِرْبَةِ. قال الكسائي: عرق القربة أن يقول نصبت لك وتكلفت وتعبت حتى عرقت كعرق القربة، وعرقها سيلان مائها. وقال أبو عبيدة: تكلفت إليك ما لا يبلغه أحد حتى تجشمت ما لا يكون؛ لأن القربة لا تعرق، وهذا مثل قولهم: حتى يشيب الغراب ويبيض الفأر. وقيل أراد بعرق القربة عرق حاملها من ثقلها... قال الأصمعي عرق القربة معناه الشدة ولا أدري ما أصله وأنشد لابن أحمر الباهلي:

لَيْسَتْ بِمَشْتَمَةٍ تُعَدُّ، وَعَفْوُهَا ... عَرَقُ السِّقَاءِ عَلَى الْقَعُودِ اللاَّغِبِ

قال: أراد أنه يسمع الكلمة تغيظه وليست بمشتمة، فيؤاخذ بها صاحبها وقد أُبْلِغَتْ إليه كعرق السقاء على القعود اللاغب، وأراد بالسقاء القربة... وقيل معناه جشمت إليك النصب والتعب والغرم والمؤونة حتى جشمت إليك عرق القربة، أي عراقها الذي يخرز حولها. ومن قال علق القربة أراد السيور التي تعلق بها. وقال ابن الأعرابي كلفت إليك عَرَقَ القِربة وعَلَقَ القِربة، فأما عرقها فعرقك بها عن جهد حملها، وذلك لأن أشد الأعمال عندهم السقي. وأما علقها فما شدت به ثم علقت.» **لسان العرب**، ج١٠، ص٢٤١.

(٣) البرير، بفتح الباء الموحَّدة، ثمر الأراك. - المصنف.

وكان ذلك التعب وذلك الاحتيال يدعوه إلى التكثُّر مما يتطلبه والتحفظ على ما يفضل عن حاجته، ادخارًا لشدائد الأزمان أو تباعد المكان، وتطلُّبًا للراحة بقدر الإمكان، «كَجَابِيَةِ الشَّيْخِ الْعِرَاقِيِّ تَفْهَقُ».[1] وقد رأى الإنسانُ ذلك الكدَّ الذي نال به ما سعى إليه وتلك الحيلة التي سبق بها غيره يتناول ما تناوله، يخول له حقَّ الاختصاص بنواله، وكونه أولَى به ممن جاء بعده. فإذا امتدت إليه أيدي الطامعين رأى عملهم ظلمًا، وحمى غضبه وقام إلى مدافعتهم، كما قال زهير:

وَمَــنْ لَمْ يَــذُدْ عَــنْ حِيَاضِــهِ بِسِــلَاحِهِ ... يُهَــدَّمْ وَمَــنْ لَا يَظْلِـمِ النَّـاسَ يُظْلَـمِ[2]

أي: لا يظن أن مسالمَتَه الناسَ كافيةٌ له عن الذود عن حياضه؛ لأنه لو ترك الناس فالناس لا يتركونه، هذا مراد الشاعر من المصراع الثاني.

ثم ارتقى بالإنسان اعتقادُ أحقيتِه بما اكتسبه إلى أن رأى لنفسه الحقَّ في التصرُّف فيما حصله بكدِّ يمينه تصرُّفًا مطلقًا لا يقبل تدخُّلَ متدخِّل، إذ قدر أن التدخلَ في شأنه ما هو إلاَّ محاولةٌ لانتزاع بعضِ حقه. وقد عجب أهلُ مدين أن جاء رسولُهم شعيبٌ يضَيِّق عليهم بعضَ أصناف المعاملة المشتملة على مفاسد، حين لم يفقهوا حكمةَ التشريع، ولم يفهموا من منعه إلا تدخلَه في شؤونهم، فشافهوه بالإنكار والتهكم به، فيما حكى عنهم القرآن: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ (٨٧)﴾ [هود: ٨٧].

---

(١) مصراع من بيت للأعشى أوله: «نَفَى الذَّمَّ عَنْ رَهْطِ الْمُحَلَّقِ جَفْنَةٌ»، ومحلُّ الشاهد منه أنه اختار النسب لجابية الشيخ؛ لأنها أشدُّ امتلاءً من غيرها؛ لأنه مظنة الادخار. - المصنف. **ديوان الأعشى الكبير ميمون بن قيس**، تحقيق محمد محمد حسين (القاهرة: المطبعة النموذجية، ١٩٥٠م)، ص٢٢٥. وفيه: «آل» بدل «رهط»، و«السيح» بدل «الشيخ». والسيح هو النهر، وفهق الإناء: امتلأ حتى تصبب.

(٢) **ديوان زهير بن أبي سلمى**، ص١١١. والبيت من معلقته التي طالعها: «أَمِنْ أُمِّ أَوْفَى دِمْنَةٌ لَمْ تَكَلَّمِ». والقصيدة من البحر الطويل، وقد نظمها الشاعر في مدح الحارث بن عوف بن أبي حارثة وهرم بن سنان لسعيهما بالصلح بين عبس وذبيان.

فالاستفهامُ في قوله: «أصلاتك» استفهام إنكاري، وهو حكايةٌ مساوية لكلامهم، والتأكيداتُ وصيغةُ الحصر في قوله: «إنك لأنت الحليم الرشيد» المفيدة معنى: أنت الرشيد وحدك بلا شك، أي: وبقية الناس سفهاء؟ تلك قرينةٌ على قصد التهكم.

مقصد الشريعة الإسلامية في تصريف الأموال

اختصاصُ المالك بما يملكه وتصرفه فيه بوجوه التصرف -المعبَّر عنه بحرية التصرف- أصلٌ طبيعي كما علمت، وهو أيضًا أصلٌ شرعي، دليله قول النبي ﷺ: «من أحيا أرضًا ميتة فهي له، وليس لعرق ظالم حق».[1] لكن الشريعة قيدت هاته الحرية بقيود قليلة راجعة إلى حفظ مقاصد الشريعة في الأمة، إما لدرء مفسدة عامة مثل معاملة الربا، أو مضرة خاصة كما حجر الإسلام على السفيه مباشرة التصرف لدفع مفسدة الإسراف الذي يجعل صاحبَ المال في أضرار جمة، وكما منع بيع شيء لأحد على شرط أن لا يبيع لغيره، فإن المشتري بذل ماله لرغبته في الشيء المبيع. فإذا اشترط عليه البائعُ ذلك الشرط قبله مُكرَهًا لأجل الرغبة، ثم صار ذلك في المستقبل ضررًا عليه قد يعطل عليه الانتفاع بثمنه عند الحاجة أو عند العجز عن الانتفاع بمنافعه.

وبيان أسباب هاته التقييدات ومرجعها إلى أصول الشريعة، وليس هنا محل بسطه. وفيما عدا تلك التقييدات المعلومة، أبقت الشريعةُ التصرفاتِ المِلْكية[2] على احترامها أو حريتها. ولذلك كان آخر أقوال الرسول ﷺ في خطبة حجة الوداع: «إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام».[3] وفي الموطأ أن عمر ﷺ لَمَّا حمى أرضًا لرعيِ

(١) **الموطأ برواياته الثمانية**، «كتاب الأقضية»، الحديث١٥٥٥، ج٣، ص٥٦٧-٥٦٩. قال مالك: «والعرق الظالم: كل ما احتُفِر، أو أُخذ، أو غُرس بغير حق.»

(٢) أي تصرفات الإنسان فيما يملك.

(٣) جزء من خطبة الرسول ﷺ في حجة الوداع. انظر مثلاً: **سُنَنُ أبي دَاوُد**، «كتاب المناسك»، الحديث١٩٠٥، ص٢٧٧-٢٨٠؛ **سنن ابن ماجه**، «كتاب المناسك»، الحديث٣٠٧٤، ص٣٠٦-٣٠٨. وانظر كذلك ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج٢/ ٤، ص١٩٠.

إبل الصدقة قال: «وايْم الله، إنَّهم (أي القبائل التي كانت ترعى أرض الحمى قبل أن يتخذها عمر حمًى) ليرون أنِّي قد ظلمتهم، إنها لبلادهم قاتلوا عليها في الجاهلية، وأسلموا عليها في الإسلام. والذي نفسي بيده لولا المالُ [أي الإبل] الذي أحمل عليه في سبيل الله، ما حميت عليهم من بلادهم شبراً».(١)

ومن أكبر مقاصد الشريعة في الأموال تيسير دورانها على آحاد الأمة، وأن لا تكون في طائفة معينة يتلقاها الفرعُ عن أصله. وإني فهمت الإشارة إلى هذا المقصد من قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر:٧] (الدُّولة بضم الدال، العاقبة في المال، أي: التعاقب فيه من واحد إلى آخر).(٢) فلأجل هذا شرع الإسلامُ للأموال حكمين: حُكمًا خاصًّا بحياة المالك، وحكمًا خاصًّا بما بعد موته. فجعل المالكَ في حياته حرَّ التصرف فيها ملك حثًّا للناس على السعي في الاكتساب لتوفير ثروة الأمة بالعمل، وجعل مالَه بعد موته موزَّعًا في طائفته.

---

(١) **الموطأ برواياته الثمانية**، «كتاب الجامع»، الحديث ٢٠٤٧، ج٤، ص٥٥٥-٥٥٦؛ **صحيح البخاري**، «كتاب الجهاد والسير»، الحديث٣٠٥٩، ص٥٠٦.

(٢) قال المصنف تعليلاً لمعنى هذا الجزء من الآية وبيانًا لما تنطوي عليه من حكم: «و ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً﴾ إلخ تعليل لما اقتضاه لام التمليك من جعله ملكًا لأصناف كثيرة الأفراد، أي جعلناه مقسومًا على هؤلاء لأجل أن لا يكون الفيء دُولة بين الأغنياء من المسلمين، أي لئلا يتداوله الأغنياء ولا ينال أهلَ الحاجة نصيب منه. والمقصودُ من ذلك إبطالُ ما كان معتادًا في العرب قبل الإسلام من استئثار قائد الجيش بأمور من المغانم، وهي المرباع والصفايا وما صالح عليه عدوه دون قتال والنشيطة والفضول.» ثم قال: «وقد أبطل الإسلامُ ذلك كله فجعل الفيء مصروفًا إلى ستة مصارف راجعة فوائدها إلى عموم المسلمين لسد حاجاتهم العامة والخاصة، فإن ما هو لله وللرسول ﷺ إنما يجعله الله لما يأمر به رسوله ﷺ وجعل الخمس من المغانم كذلك لتلك المصارف. وقد بدا من هذا التعليل أن من مقاصد الشريعة أن يكون المال دولةً بين الأمة الإسلامية على نظام محكم في انتقاله من كل مال لم يسبق عليه ملك لأحد، مثل الموات، والفيء، واللقطات، والركاز، أو كان جزءًا معينًا، مثل الزكاة، والكفارات، وتخميس المغانم، والخراج، والمواريث، وعقود المعاملات التي بين جانبي مال وعمل...» **تفسير التحرير والتنوير**، ج١٣/ ٢٨، ص٨٤-٨٥.

فقد شُرِع في صدر الإسلام فرضُ الوصية للوالدين والأقربين،[(١)] ثم نُسِخَ بشرع المواريث المبين في الكتاب والسنة، وجُعِل للمالك حريةُ التصرف في ثلث ماله فيما يعينه له من بعد موته. فكان إقدامُ الشريعة على تنفيذ مقصدها من دوران الأموال مجعولاً في حالة ما بعد الموت؛ لأن مكتسِبَ المال قد قضى منه مرغوبَه في حياته من إنفاق أو كنز، وصار تعلقُه بماله بعد الموت تعلقًا ضعيفًا، فصار علمُه بتشريع قسمته بعد موته لا يثبطه عن السعي والكد في تنميته مدةَ حياته؛ لأن تفكير المرء في مصير ماله بعد وفاته أضعفُ من تفكيره في مصيره في حياته.

على أن الشريعة لم تنس رفقَها بالناس، فجعلت مالَ الحيِّ بعد موته صائرًا إلى أقرب الناس إليه، وذلك مما تطيب به نفسُ صاحبِ المال في مدة حياته، وراعت في مقدار القرب الأحوالَ الغالبة ومظنةَ الود والميل، وإلى ذلك أشار القرآن في قوله تعالى عقب آية الفرائض: ﴿ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًاۚ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِۗ﴾ [النساء:١١].

الوقف في نظر الشريعة الإسلامية:

عرّف أبو عمر بن عبدالبر[(٢)] الوقفَ في كتابه المسمى بالكافي بقوله: «هو أن يتصدق المالك لأمره بما شاء من [ربعه ونخله وكرمه وسائر] عقاره، لتجري غلاتُ ذلك وخراجاتُه ومنافعُه في السبيل الذي سبَّلها فيه مما يقرب إلى الله تعالى، ويكون الأصل موقوفًا لا يُباع ولا يُوهبُ ولا يورث عنه أبدًا ما بقي منه شيء.»[(٣)]

---

(١) وذلك في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴿١٨٠﴾﴾ [البقرة:١٨٠].

(٢) أبو عمر هو يوسف بن عبدالله، المعروف بابن عبدالبر النمري القرطبي المالكي، شيخ فقهاء الأندلس ومحدثهم في عصره. ولد سنة ٣٦٨هـ، وتوفِّي بشاطبة سنة ٤٦٢هـ. ألف شروحًا على الموطأ، والكافي في الفقه في مجلدين، والاستيعاب في أسماء الصحابة (مطبوع). - المصنف.

(٣) ابن عبدالبر: **الكافي**، ص٥٣٦. وما بين الحاصرتين لم يورده المصنف.

والحبس من مبتكَرَات الإسلام، وهو من الاصطلاحات الإسلامية الجليلة، ولا يُعرف له نظيرٌ في الجاهلية. قال ابن رشد في المقدمات: «لا يُعرفُ جاهليٌّ حبس دارَه على ولده أو في وجه من الوجوه المتقرَّبِ بها إلى الله تعالى، وإنما فعلت الجاهليةُ البحيرةَ والسائبةَ والوصيلة والحامي.»[١] وعن الشافعي رحمه الله: «الوقف من خصائص هذه الأمة، ولا نعرف أن ذلك وقع في الجاهلية.»[٢] قلت: ليس في البحيرة ونحوها ما يشبه الحبسَ، إلا البحيرة التي يُمنع لبنُها فلا تُحلب إلا للطواغيت،[٣] فلها بالحبس شبهٌ ضعيف. والوقف غير موجود أيضًا في شريعة التوراة ولا في المسيحية.

وكان أول وقف في الإسلام وقف عمر بن الخطاب، ففي صحيح البخاري عن ابن عمر أن عمر بن الخطاب جاء إلى النبي ﷺ فقال: «يا رسول الله، إني أصبتُ

---

(١) ابن رشد: **المقدمات الممهدات**، «كتاب الحبس والصدقة والهبة»، ج٢، ص٤١٦-٤١٧.

(٢) لم أعثر على هذا الكلام بلفظه، وإنما وجدت ما يعبر عن معناه بصورة واضحة، فقد ذكر الشافعي طرفًا من مقالة بعض منكري الوقف على أساس شبهه بما كان في الجاهلية: «وقال لي بعض مَن يحفظ قولَ قائل هذا: إنا رددنا الصدقات الموقوفات بأمور، قلت له: وما هي؟ فقال: قال شُريح: جاء محمد ﷺ بإطلاق الحُبُس، فقلتُ له: وتعرف الحبس التي جاء رسول الله ﷺ بإطلاقها؟ قال: لا أعرف إلا حُبُسًا بالتحريم، فهل تعرف شيئًا يقع عليه اسم الحبس غيرها؟... فقلت: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ﴾ [المائدة:١٠٣]، فهذه الحبس التي كان أهل الجاهلية يحبسونها، فأبطل الله شروطَهم فيها، وأبطلها رسول الله صلى بإبطال الله إياها». ثم قال: «ما علمنا جاهليًّا حبس دارًا على ولد، ولا في سبيل الله، ولا على مساكين، وحبسهم كانت كما وصفنا من البحيرة والسائبة والوصيلة والحام»، ليقرر بناءً على ذلك: «ولما صارت الصدقات مبتدأة في الإسلام لا مثال لها قبله، فعلمها رسول الله ﷺ عمر»، إلخ. الشافعي: **الأم**، «كتاب إحياء الموات/ الخلاف في الحبس»، ج٥، ص١٠٦-١٠٧ و١١٠ و١٢٤.

استدراك: هذا الكلام ورد في (فتح الباري) لابن حجر، ج٥، ص٤٠٣، حيث قال: وأشار الشافعي إلى أن الوقف من خصائص أهل الإسلام... أما في (الأم) فقد قال الشافعي: ولم يحبس أهل الجاهلية... وإنما حبس أهل الإسلام. (الأم) ج٤، ص٥٤، طبعة دار المعرفة ١٤١٠هـ.

(٣) أي الأصنام.

أرضًا بخيبر لم أصب مالاً قط أنفسَ عندي منها فما تأمرني به؟ قال: إن شئت حبستَ أصلها وتصدقتَ بالثمرة، فتصدق بها عمر أنه لا يُباعُ ولا يوهب ولا يورث، وتصدق بها في الفقراء وفي القربى وفي الرقاب وفي سبيل الله وابن السبيل والضعيف، لا جُناحَ على مَنْ وَلِيَها أن يأكل منها بالمعروف، ويطعم غير متموِّل.»(١) وقد وقف النبي ﷺ سهمَه بخيبر وأرض مخيريق.(٢)

فشريعةُ الإسلام حين شرعت الوقف وأباحته لاحظت قاعدة عامة، وهي قاعدة حرية تصرف المالك في ملكه حال حياته، وهي حرية مطردة إلا فيما يفضي إلى مضرة عامة أو مضرة خاصة، كما تقدم. ولاحظت قاعدةً ثانية، وهي أن تمليك العطية يقبل من الشروط على المُملَّك (بفتح اللام) ما يُقبل مثلُه في المعاوضات، بعلة أن المُمَلَّك لم يُعطِ عوضًا من ماله في مقابلة ما أخذه، فهو منتفِعٌ بما صار إليه على كل حالة صار بها إليه. فالواقفُ صرم الشيءَ الموقوفَ عن ملكه وملَّكه للموقوف عليه تمليكًا مشروطًا بشروط، فلم تحصل مضرةٌ للمُعطِي، إذ هو طيبُ النفس بما صنع، ولا للمُعطَى (بالفتح) إذ هو مستفيدٌ بمال لم يكن من قبل ماله.

ولذلك اتفق جمهورُ فقهاء الإسلام الذين تقلدت الأمةُ مذاهبهم على إجازة أصل الوقف ولزومه للواقف على شروط مرعية مختَلَفٍ فيها بينهم ترجع إلى تحقيق مكمِّلات المقاصد الشرعية في أنظارهم وبحسب مبلغ اجتهادهم. ولم يشذَّ عن ذلك إلا شريحٌ(٣) إذ منع انعقادَ الحبس، واحتج بِما رُوِيَ أن رسولَ الله ﷺ قال: «لا

---

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب الشروط»، الحديث٢٧٣٧، ص٤٥١. وانظر **سُنَنُ أبي دَاوُد**، «كتاب الوصايا»، الحديث٢٨٧٨، ص٤٦٠-٤٦١.

(٢) ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج١/ ٢، ص١٢٣؛ الخصاف، أبو بكر أحمد بن عمرو الشيباني: **أحكام الأوقاف**، نشرة بعناية محمد عبدالسلام شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠/ ١٩٩٩)، ص٥.

(٣) شريح بن الحارث الكندي كان من كبار التابعين، استقضاه عمر على الكوفة ثم استعفى في زمن الحجاج، توفي سنة ٧٩ عن مائة وعشرين سنة. - المصنف.

حبسَ عن فرائض الله»،[1] وما روي عن ابن عباس من طريق عبدالله بن لهيعة أن رسول الله ﷺ قال: «لا حُبْسَ بعد سورة النساء»،[2] يعني آيةَ الفرائض، وإلا أبو حنيفة إذ نُقِلَ عنه موافقةُ شريحٍ في عدم جواز الحبس أصلاً، قال الزيلعي: «وهذا هو المنقولُ عنه قديمًا، ونُقل عنه أنه جائز، أي: مباح، لكنه غير لازم، فللواقف الرجوعُ عنه حالَ حياته، وإذا مات لا يلزم ورثتَه، ويورث عنه بعد موته، وهذا هو الصحيح عن أبي حنيفة.»[3]

---

(١) البيهقي: **السنن الكبرى**، «كتاب الوقف»، الحديث١١٩٠٨، ج٦، ص٢٦٨-٢٦٩. قال البيهقي: «لم يسنده غير ابن لهيعة عن أخيه وهما ضعيفان»، ثم أضاف: «وهذا اللفظ إنما يُعرَف من قول شريح القاضي». وقال الزيلعي: «قلت: أخرجه الدارقطني في سننه في الفرائض عن عبدالله بن لهيعة عن أخيه عيسى بن لهيعة عن عكرمة عن ابن عباس... وابن لهيعة وأخوه عيسى ضعيفان. ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه موقوفًا على علي.» الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبدالله بن يوسف: **نصب الراية لأحاديث الهداية ومعه حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي**، تحقيق محمد عوامة (جدة: دار القبلة والمكتبة المكية، ط١، ١٤١٨/ ١٩٩٧)، ج٣، ص٤٧٦-٤٧٧.

(٢) البيهقي: **السنن الكبرى**، «كتاب الوقف»، الحديثان ١١٩٠٦-١١٩٠٧، ج٦، ص٢٦٨؛ المناوي: **فيض القدير**، ج٦، ص٤٢٤. قال المناوي: «رمز المصنف (أي السيوطي) لحسنه. ورواه عنه (يعني ابن عباس) أيضًا الطبراني باللفظ المذكور، قال الهيثمي: وفيه عيسى بن لهيعة، وهو ضعيف. ورواه الدارقطني باللفظ المذكور عن ابن عباس وقال: لم يسنده غير ابن لهيعة عن أخيه، وهما ضعيفان. وسبقه في الميزان فقال عن الدارقطني: حديث ضعيف. وبه يُعرف ما في رمز المصنف لحسنه.»

(٣) أورد المصنف كلام الزيلعي بتصرف، وعبارته: «وأصلُ الخلاف أن الوقف لا يجوز عند أبي حنيفة أصلاً، وهذا المذكور في الأصل. وقيل: يجوز عنده، إلا أنه لا يلزم، بمنزلة العارية، حتى يرجع فيه أي وقت شاء، ويورَث عنه إذا مات، وهو الأصح.» الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي: **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق** (القاهرة: المطبعة الكبرى ببولاق، ط١، ١٣١٣)، ج٣، ص٣٢٥. وفي هذا السياق علق المصنف على «باب إذا قال الواقف: لا نطلب ثمنه إلا إلى الله فهو جائز» من صحيح البخاري بكلام لطيف يجدر جلبه هنا: «لعل البخاري أراد من هذه الترجمة الردَّ على أبي حنيفة وغيره من فقهاء الكوفة، إذ منعوا الوقف، ورأوه من قبيل السائبة؛ لأن الواقف يجعل الموقوف ملكًا لله، فقالوا: هذا يشبه جعلَ المشركين الشيء ملكًا للآلهة. ووجهُ القياس عندهم أنه تعطيلٌ لملك الناس، وصرفُه إلى مَنْ لا يستفيد من الملك. فلذلك كان شريح إذا سئل عن الوقف، يقول: لا سائبة في الإسلام. وأُثِر ذلك أيضًا عن أبي حنيفة. فكان استدلالُ البخاري بقول الأنصار للنبي ﷺ «لا نطلب ثمنه إلا إلى الله» إبطالاً لهذا القياس، فإنهم جعلوه بيعًا لله، وثمنه هو ثواب =

واعلم أن أئمةَ مذهبه قائلون كلهم بجواز الوقف ولزومه. وقد اتفق علماء الأمة من المائة الثانية إلى الآن على عدم العمل بهذين القولين، وعلى ضعف مدرَكهما وتزييف الحديث الذي اعتضدا به.(١) واعلم أن المرادَ بالجواز هنا الجوازُ المقابل للمنع، أي ليس الوقفُ ممنوعاً. وليس المراد بالجواز الإباحة؛ لأن حكم الوقف الندب؛ لأنه عطية، ففيه نفعٌ للمعْطَى.

قال عياض في المدارك وابن رشد في المقدمات: قيل لمالك: إن شريحًا لا يرى الحبسَ، ويقول: لا حبس عن فرائض الله، فقال مالك: «رحم الله شُرَيحًا! تكلم ببلاده ولم يدر ما صنع أصحابُ رسول الله ﷺ، ولم يرد المدينة فيرى آثارَ الآكابر من

= الله، وصرفوا ملكهم عن الموقوف إلى الله. فليس في قولهم ذلك شبه بالسائبة، وكان ذلك عقدًا صحيحًا، فبطل قوْل أبي حنيفة: إن الوقف باطل شرعاً. ويترتب على البطلان عدمُ ترتب آثار العقد التي منها لزومُه للواقف، فهو عندهم باطل غير لازم، خلافًا لمن تأول عن أبي حنيفة أنه عنى عدم اللزوم لا البطلان الشرعي.» ابن عاشور، محمد الطاهر: **النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح** (القاهرة: دار السلام، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧)، ص٨٦-٨٧. وقد كان محمد علي باشا حين عمل على إبطال الأوقاف ليستولِي على الأراضي في مصر بذريعة أنها مملوكة للدولة اعتمد على فتوى استصدرها من مفتي الإسكندرية المعروف بالشيخ الجزايرلي، وجاء استفتاؤه إياه على النحو الآتي: «ما قولكم فيما إذا ورد أمرٌ أميري بمنع إيقاف الأماكن المملوكة لأهلها سدًّا لذريعة ما غلب على العامة من التوسل به لأغراض فاسدة من حرمان بعض الورثة، والمماطلة بالديون في الحياة، وتعريضها للتلف بعد المات؟ هل يجوز ذلك، ويجب امتثالُ أمره، كيف الحال؟ أفيدوا». وقد جاءت فتوى الشيخ المذكور مبنيةً من أولها إلى آخرها على ما نُسب إلى ابن عباس وأبي حنيفة وشريح القاضي من قول ببطلان الوقف. واستنادًا إلى تلك الفتوى، أصدر محمد علي في ٩ رجب سنة ١٢٦٢هـ أمرًا بمنع الوقف. انظر مزيدًا من التفاصيل في هذا الفصل من معركة الوقف في العصر الحديث في: أبو زهرة، الإمام محمد: **محاضرات في الوقف** (القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٤)، ص٢٦-٣٠.

(١) أما حديث «لا حبسَ عن فرائض الله»، فغير معروفٍ من غير احتجاج شريح. وأما حديث «لا حبْسَ بعد سورة النساء» فهو ضعيف؛ انفرد به به البيهقي من رواية عبدالله بن لهيعة، وابن لهيعة ضعفه يحيى بن معين ووكيع. ولهم في هذا الحديث على تقديره تأويلاتٌ في المعنى تُطلب من كتب الحديث والفقه. - المصنف. وقد سبق منا توثيق الحديثين وذكر ما قيل فيهما.

أزواج النبي ﷺ وأصحابه والتابعين بعدهم، وما حبسوا من أموالهم، وهذه صدقات النبي ﷺ سبع حوائط، وينبغي للمرء أن لا يتكلم إلا فيما أحاطَ به خُبراً».(١) قال ابن رشد: وهذه المسألة ناظر فيها مالك «أبا يوسف صاحب أبي حنيفة بحضرة الرشيد، فقال (مالك لأبي يوسف): هذه أحباسُ رسول الله وصدقاته ﷺ ينقلها الخلفُ عن السلف قرنًا بعد قرن، فقال حينئذ أبو يوسف: كان أبو حنيفة لا يراها جائزة، وأنا أقول جائزة.»(٢)

أقول: ولذلك كان الأرجحُ من تفريعات مذاهبهم في هذا الباب جاريًا على مراعاة أصل قاعدة جواز العطايا، وذلك في كل فرع يقتضي إمضاءَ شروط الواقفين ولا ينافي مقصد الشريعة من الوقف. قال المالكية: يتبع شرط الواقف إذا لم يشترط شيئًا حراماً. ولهذا منع جمهورُ فقهاء الإسلام تحبيسَ المرء على نفسه ثم على من يعينه بعد موته، ومنعوا التحبيسَ المشترط فيه الانتفاعُ بكامل غلة الحبس أو معظمها. وضيقوا في شروط تولِّي المحبِّس الحوزَ لمحاجيره إذا كانوا صغارًا، وفي شروط رجوع الشيء المُحبَّس إلى حوز المُحبِّس بعد مضيِّ مدة الحوز؛ لأن ما لاحظوه كله مقصودٌ منه التفادي عن التذرع للتوصل إلى التصرف في المال بعد الموت الذي هو منافٍ لأصل الشريعة في تقييد حرية الأموال كما مر آنفاً.(٣)

ولم يشذ عن ذلك إلاَّ أبو يوسف صاحب أبي حنيفة، إذ رأى الحبسَ صحيحًا لازمًا في معظم الأمور التي منعها الجمهور مما أشرنا إليه. وزاد عليهم صورةً غريبةً،

---

(١) اليحصبي: **ترتيب المدارك**، ج١، ص٢٢١-٢٢٢؛ ابن رشد: **المقدمات الممهدات**، «كتاب الحبس والصدقة والهبة»، ج٢، ص٤١٧-٤١٨.

(٢) ابن رشد: **المقدمات الممهدات**، «كتاب الحبس والصدقة والهبة»، ج٢، ص٤١٨. وانظر خبر المناظرة المذكورة في البيهقي: **السنن الكبرى**، «كتاب الوقف»، الحديث١١٩١٢، ج٦، ص٢٦٩.

(٣) انظر فيما يجوز وما لا يجوز للواقف اشتراطه من شروط: باشا، محمد قدري: **قانون العدل والإنصاف في القضاء على مشكلات الأوقاف**، تحقيق علي جمعة محمد ومحمد أحمد سراج (القاهرة: دار السلام، ط١، ١٤٢٧/٢٠٠٦)، ص٢٤٥-٢٦٦؛ أبو زهرة: **محاضرات في الوقف**، ص١٣٥-١٥٨.

وهي أن يحبسَ المرءُ على نفسه مدةَ حياته، ثم لمن يعينه بعد وفاته. وسنبدي القولَ في هذا الرأي في المبحث الخامس، فجمهورُ الفقهاء كانوا وسطًا عدلاً بين طرَفَيْ التضييق الذي وقع في قول شريح والتوسيع الذي وقع في قول أبي يوسف.

انقسام الحبس:

قسم فقهاؤنا الحبسَ باعتبار المحبَّسِ عليه إلى ثلاثة أقسام: **الأول**: المحصور المعيَّن كالحبس على زيد مدة حياته. **الثاني**: المحصور غير المعيّن، كالحبس على أناس وذرياتهم. **الثالث**: غير المحصور ولا يكون إلا غير معيّن، وهو الحبس على من لا يُحاطُ بهم كالفقراء والغزاة والقناطر والمساجد وطلبة العلم. وهذا التقسيم لا أثرَ له إلا في كيفية قسمة الربح، ووقت استحقاق المستحق.

وقد اصطلح أهلُ تونس أخيرًا على تسمية القسمين الأولين بالحبس الخاص وتسمية الثالث بالحبس العام، واصطلح أهلُ مصر على تسمية الأولين بالحبس الأهلي وتسمية الثالث بالحبس الخيري. وليصطلحْ كلُّ قوم على ما شاؤوا، فإن ذلك لا أثر له. فإن الذين أجازوا الحبسَ أجازوا نوعيه، ومَنْ شذَّ عن ذلك -مثل شريح- منع الجميع، فلا يصح التفصيلُ بين نوعَيْ الحبس بأن يبطل أحدُ نوعيه ويُقَرَّرَ الآخر.

ثم إن الوقف الخاص أو الأهلي هو الذي كان أعظمَ سبب لإيجاد الوقف الخيري؛ لأن غالبَ الأوقاف تبتدئ بالوقف على الأقارب والطبقات الخاصة، ثم تعقب على جهات البر العامة؛ لأن إيجادَ قولٍ بإباحة أحد الصنفين ومنع الآخر إحداثُ قولٍ ثالث بعد إجماع الأمة على قولين. وهذا النوع من الإحداث في حكم خرق الإجماع عند كثير من علماء أصول الفقه، ولنا فيه نظر، ولكنا ذكرناه هنا جريًا على قولهم.(١)

---

(١) انظر مناقشة المصنف لهذه المسأله وتصيله القول فيها في: **حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح** (تونس: مطبعة النهضة، ١٣٤١هـ)، ج٢، ص١٠٠-١٠٥.

هل الوقف من الإسلام؟

قد وقع في كلام الفاضل المقترِح أن الوقف ليس نظامًا إسلاميًّا، فتعيَّن أن نشرح المرادَ من كونه ليس نظامًا إسلاميًّا، فإن هذه عبارة توهم أنه يخالف نظُمَ الإسلام. وقد عللها بقوله: «بل إنه كان موجودًا عند قدماء المصريين»، إلخ. وكونُه كان موجودًا عند المصريين والرومان لا يقتضي نفيَ كونه نظامًا إسلامياً؛ لأن الإسلام حين شرع الوقف لم تكن له علاقةٌ بنظم المصريين ولا الرومان،[1] وحينئذٍ فوجودُه عند الأمم السابقة على الإسلام لا يزيد مشروعيتَه في الإسلام إلا قوة. وقد ثبت في المبحث السابق أن الوقف نظام إسلامي بحت، وأنه لم يكن معروفًا للعرب في الجاهلية. وقد ثبت بالسنة أن عمر ﷺ حبس ثمغًا وصرمة بن الأكوع، والمائة سهم التي له بخيبر، وقد اشتمل على الصنف الأهلي، فإنه جاء في نص وقفه: «للفقراء وفي القربَى وفي الرقاب وفي سبيل الله وابن السبيل»،[2] ولا شك أن ذوي القربَى هم قرابةُ عمر.

---

(١) ويضاف إلى ذلك أن الإسلام لم تأت تشريعاته لتبطل كل شيء تواضع عليه البشر ما دام فيه خير وصلاح لهم ولا ينافي قواعده وقيمه ومقاصده وأحكامه، وإنما أقامت الشريعة معادلة متوازنة بين التغيير والتقرير لما عليه البشر قوامها مراعاة الفطرة وتحقيق المصلحة ودرء المفسدة، فكانت بذلك عامة للبشر جميعًا مهما كانت أحوالهم وأوضاعهم. راجع في هذا ابن عاشور: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ٣١٧-٣٤٥.

(٢) رواه أهل الصحيح. - المصنف. **صحيح البخاري**، «كتاب الشروط»، الحديث٢٧٣٧، ص٤٥١؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الوصية»، الحديث١٦٣٢، ص٦٣٩؛ **سنن الترمذي**، «كتاب الأحكام»، الحديث١٣٧٥، ص٣٥٤؛ **سنن ابن ماجه**، «أبواب الصدقات»، الحديث٢٣٩٦، ص٣٤٣. والنص الكامل في توثيق حبس عمر كما رواه أبو داود هو: «بسم الله الرحمن الرحين، هذا ما أوصى به عبدالله عمر بن الخطاب أمير المؤمنين، إنْ حدَثَ به حدَثٌ، أنَّ ثَمْغًا، وصرمة بن الأكوع، والعبد الذي فيه، والمائة سهم الذي بخيبر، ورقيقَه الذي فيه، والمائة الذي أطعمه محمد ﷺ بالوادي، تليه حفصة ما عاشت، ثم يليه ذو الرأي من أهلها، أن لا يُباعَ ولا يشترى. ينفقه حيث رأى من السائل، والمحروم، وذوي القربى، ولا حرج على مَنْ وليه إن أكل أو آكل، أو اشترى رقيقًا منه.» **سنن أبي داود**، «كتاب الوصايا»، الحديث٢٨٧٩، ص٤٦٢. والثمغ: الكَسْرُ في الرطب خاصة، ثَمَغَه يَثْمَغُه ثَمْغاً. والثَّمْغُ: خلط البياض والسواد، وثمغ رأسه بالحناء والخَلوق، يَثمغُه: غمسه فأكثر، وثَمغ الثوب يثمغه ثمغًا: أشبع صَبْغه.

وبعد، فليست المداركُ منحصرةً في الكتاب والسنة، فإن القياسَ أعظم المدارك الإسلامية، وإن الحبسَ صرفُ مالك المال مالَه عن ملكه إلى ملك غيره في حياته، فهو مثل الهبة والصدقة، وإن في كليهما مضرةً لورثته بتنقيص التركة، وإنه ليس في شيء منهما تغييرٌ للمواريث، إذ المواريثُ لا تُتصوَّر إلا بعد الموت كما قدمناه في المقدمة، فلا نجد معنًى في قياس الشريعة يمنع من انعقاد الوقف.

وأما ما استند إليه شُريحٌ من اشتمال الوقف على تغيير المواريث، وما رُويَ أنه ﷺ قال: «لا حبْسَ بعد سورة النساء»، فنقول: إن الحبس الأهلي ليس فيه تغييرُ المواريث؛ لأنه تفويتُ المال في الحياة، إذ الحبس يُشترطُ في لزومه عند المالكية وعند معظم العلماء أن يقع الحوزُ في حياة المحبِّس وصحته وملائه. وأما المواريث، فإنما تكون فيما تركه الميتُ من ماله بعد موته. ثم الحبسُ الأهلي قد يكون على غير الورثة، وهذا لا إشكالَ في كونه لا يخالف المواريث. وقد يكون على الورثة على الفريضة الشرعية حتى الزوجية، وأن مَنْ مات عن وارث فحقُّه لورثته، وهذا قريبٌ من الأول. وقد يكون على بعض الورثة دون بعض، كالذي على الذكور دون الإناث.

وهذا قد تكلم الأئمةُ في جوازه ومنعه، والذي عليه الانفصالُ أنه يمضي، ولكن المحبس يُؤاخَذُ بنيته في ذلك. وقد نُقل عن مالك رحمه الله القولُ ببطلان الحبس الواقع فيه التنصيصُ على إخراج البنات أو المتزوجات منهن، وهي روايةُ ابن القاسم عنه. قال ابن القاسم: «فإن حازه المحبَّسُ لهم مضى.»(١) وروى علي بن زياد التونسي عن مالك أنه مكروه، وفُسرت الكراهةُ بكراهة التنزيه وبكراهة التحريم. واختار محقِّقُو المذهب المالكي روايةَ علي بن زياد، كما اختاره اللخمي وعياض وكثيرٌ من المالكية، وبذلك جرى القضاءُ والفتوى.(٢)

---

(١) انظر تفصيل ذلك في: **البيان والتحصيل**، «كتاب الحبس الأول»، ج١٢، ص٢٠٤-٢٠٦.

(٢) قال قاضي الجماعة بتونس العلامة ابن عبدالرفيع (ت ٧٣٣هـ/ ١٣٣٢م): «إخراجُ البنات من الحبس أشدُّ عند مالك في الكراهية من هبة الرجل لبعض ولده دون بعض، لقوله عز وجل: =

إلا أن هذا الخلافَ ليس منظورًا فيه إلى التعليل بمخالفة الفرائض، بل إلى قاعدة تفضيل بعض الأولاد على بعض في العطية. وهي مسألةٌ ذاتُ خلاف من أصلها، خلافًا مستندًا لما رواه النعمان بن بشير أن أباه بشير بن سعيد الخزرجي جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: «يا رسول الله إني نحلت ابني النعمان شيئًا وإن أمه قالت لي: أشهِدْ على ذلك رسولَ الله. فقال له النبي ﷺ: «أكُلَّ ولدك نحلته مثله؟» قال: لا، قال رسول الله ﷺ: «ارتجعه»[1] وفي رواية: «لا تُشهِدْني على جور»،[2] ولأن إخراجَ البنت يشبه فعلَ الجاهلية من عدم توريث البنات، كما قال مالك رحمه الله.[3]

= ﴿وَقَالُواْ مَا فِى بُطُونِ هَٰذِهِ ٱلْأَنْعَٰمِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا﴾ [الأنعام: ١٣٩].» ابن عبد الرفيع، أبو إسحاق إبراهيم بن حسن: **معين الحكام على القضايا والأحكام**، تحقيق محمد بن قاسم بن عياد (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٩م)، ج٢، ص٧٣١.

(١) **الموطأ برواياته الثمانية**، «كتاب الأقضية»، الحديث١٥٦٧، ج٣، ص٥٨٤-٥٨٥.

(٢) **صحيح البخاري**، «كتاب الهبة»، الحديث٢٥٨٦، ص٤١٨؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الهبات»، الأحاديث١٦٢٣(٩-١٨)/ ١٦٢٤، ص٦٣١-٦٣٣.

(٣) قال مالك: «مَنْ حبس حبسًا على ذكور ولده وأخرج الإناث منه إذا تزوجن، فإني لا أرى ذلك جائزًا، وإنه من أمر الجاهلية، وليس على هذا توضع الصدقات لله وما يُراد به وجهه.» ابن رشد: **البيان والتحصيل**، «كتاب الحبس الأول»، ج١٢، ص٢٠٤. وانظر كذلك القيرواني: **النوادر والزيادات**، «الجزء الأول من كتاب الحبس والسنة»، ج١٢، ص٧-٨. هذا وقد روى سحنون عن ابن وهب بسنده أن عمر بن عبدالعزيز كتب إلى أبي بكر بن حزم «أن يفحص له عن الصدقات، وكيف كانت أول ما كانت»، فكتب له أبو بكر بن حزم يذكر له صدقات عبدالله بن الزبير وأبي طلحة وأبي الدحداح، كما كتب له أن عمرة بنت عبدالرحمن ذكرت له «عن عائشة أنها كانت إذا ذكرت صدقات الناس اليوم وإخراج الرجال بناتهم منها تقول: ما وجدتُ للناس مثلاً اليوم في صدقاتهم إلا كما قال الله عو وجل: ﴿وَقَالُواْ مَا فِى بُطُونِ هَٰذِهِ ٱلْأَنْعَٰمِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِنَا وَإِن يَكُن مَّيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَآءُ﴾ [الأنعام:١٣٩]. قالت: والله إنه ليتصدق الرجل بالصدقة العظيمة على ابنته فترى غضارة صدقته عليها، وترى ابنته الأخرى وإنه ليعرف عليها الخصاصة لَـمَّا أبوها أخرجها من صدقته. وإن عمر بن عبدالعزيز مات حين مات وإنه ليريد أن يُرُدَّ صدقات الناس التي أخرجوا منها النساء. وإن مالكًا ذكر أن عبدالله بن عمر وزيد بن ثابت حبسا على أولادهما دورًا، وأنهما سكنا بعضها. فهذا يدل على قول عائشة أن الصدقات فيما مضى =

وبعد هذا كله، فليس وجودُ الفساد في بعض الأحباس مما يقتضي إبطالَ أصل الحبس، وإلا لزم أن تبطل الهبةُ والصدقة؛ فإن القائلين بمنع التحبيس على بعض الأولاد دون بعض قائلون أيضًا ببطلان الهبة لبعض الولد، وهي التي ورد فيها حديث النعمان بن بشير. وما يكون من الحبس على غير الورثة لا يتهم فيه المحبس على قصد تغيير المواريث؛ لأن التحويز المشترَط عند عامة الفقهاء يدفع هاته التهمة، إذ لا يُظنُّ بأحدٍ أن يخرج ماله في صحته نكايةً بوارثه.

نعم، تقوم التهمةُ المذكورة على رأي أبي يوسف صاحب أبي حنيفة القائل بصحة وقف الواقف شيئًا على نفسه ثم من بعده ممن يعينه، والقائل بصحة شرط الواقف في وقفه أن يبقى حوزُ الموقوف في يده إلى موته، فيصير بعده لِـمَنْ عَيَّنَه. وهذا رأيٌ اختص به أبو يوسف، ولم يوافقه عليه أحدٌ من علماء المذاهب، وفيه مجالٌ من النظر يجول في قاعدة اعتبار المقصد أو اللفظ.

فأما تحبيسُ المرء على نفسه ثم على مَنْ يعيِّنه، فهو مخالفٌ لأصل الحبس في الشريعة الإسلامية؛ لأن أصلَ الحبس على اختلاف كيفياته إنما هو من العطايا، وماهيةُ العطية أنها إخراجُ مالكِ المال شيئًا من ماله عن ملكه إلى غيره، فأيُّ معنى للتحبيس على النفس؟ ولذلك قال فقهاء المالكية ببطلان حبس مَنْ حبس على نفسه وعلى غيره، ولم يزالوا يحكمون بفساد هذا النوع من الحبس عندما يقع التخاصمُ فيه لدى قضاة المالكية.[1]

وأما شرطُ المحبِّس الانتفاعَ بغلة ما حبَّسه مدةَ حياته فهو في معنى الحبس على النفس؛ لأنه عطيةٌ لا يستحقها المعطَى إلا بعد موت المعطِي، فهو في معنى الوصية،

= إنما كانت على البنين والبنات حتى أحدث الناسُ إخراجَ البنات، وما كان من عزم عمر بن عبدالعزيز أن يرد ما أخرجوا منها البنات يدل على أن عمر ثبت عنده أن الصدقات كانت على البنين والبنات.» **المدونة الكبرى**، ج٦، ص١١١-١١٢.

(١) نهاية القسم الأول.

فيقتضي أن لا يمضي إلا في ثلث تركة المحبس وعلى غير وارث، وإلا لكان تغييرًا للمواريث. وإن نظرنا إلى اللفظ وجدناه قد عبر عنه بالحبس، واعتضد بجعل المحبِّس نفسَه كواحد من المحبَّس عليهم؛ إذ حجر على نفسه بيعَ ما حبسه ورهنه، وبذلك خالف الوصية، وكذلك التحبيس مع اشتراط عدم التحويز، فغلَّب أبو يوسف اللفظ على المقصد. ولعلنا نعضد هذا التغليب بأن فيه بناءً على أصل حرية الأموال، لكن هذا التغليب ضعيف من حيث النظر، إذ العبرة بالمعاني لا بالألفاظ، فهو تغيير للمواريث لا محالة، أو حرمان للوارث أصلاً، ولأن حريةَ التصرف في الأموال لها حدٌّ قد خرج عنه هذا النوع من التحبيس.

غير أن فقهاء الحنفية استحسنوا قولَه، وجعلوا القضاء به، لِمَا فيه من تيسير التحبيس على الناس ترغيبًا في حصول المنافع الراجعة لمراجع خيرية من مصالح المسلمين. فلو اشتُرِط تحويزُ المحبَّس عليهم في حياة المحبِّسين لانكفَّ كثيرٌ منهم عن التحبيس؛ لأن خلعَ المالكِ ملكَه عن نفسه أمرٌ صعب على النفوس. ولذلك قلد قولَ أبي يوسف كثيرٌ من الناس في أحباسهم، وكأنهم رأَوْا هذا التحبيسَ لا يخلو من مرجع عام بعد الأعقاب أو بعد نفس المحبِّس، فكرهوا أن يَحُولوا بين تلك المصارف الخيرية وبين منفعة هاته الأحباس.

هذا ملاكُ الاجتهاد والترجيح في قول أبي يوسف ومَنْ رجحه. والتحقيقُ أن قول أبي يوسف منافٍ لمقصد الشريعة من إبطال حرية التصرف في المال في حالة ما بعد الموت، مع ضعف مُدْرَكه بعدم وجود نظيرٍ له في أحباس السلف، وفيه تهمةُ قصد المحبِّسين حرمانَ بعضِ الورثة دون بعض؛ لأنهم لَمَّا عَلَّقُوا إنجازَ التحبيس إلى ما بعد الموت فقد صاروا يراعون حالةَ الميراث لا محالة.

بقي أن يقال: إن الحبس الذي يشتمل على إعطاء بعض الأولاد دون بعض، أو حرمان الزوجة إذا تسلط على جميع المال أو على معظمه، كان فيه تهمةُ قصدِ حرمان مَنْ أُخرج من الورثة. فنقول: هو لا يندرج تحت قاعدة مخالفة مقصد الشريعة في إبطال المواريث؛ لأن المحبِّسَ لم يُعَلِّقْه على موته، ولكنه يندرج تحت قاعدة المعاملة بنقيض المقصود الفاسد، وهي قاعدةٌ من قواعد الفقه غير المطردة

عندنا.[١] ولذلك اختلف العلماء في العطية التي قُصد منها حرمانُ الوارث، وقد فرضها فقهاؤنا في الوصية، والمشهور من المذهب عدمُ الالتفات إلى قصدِ المتبرِّع حرمانَ وارثه.

ليس الوقف حجرًا على الرشداء:

أكبرُ شُبهةٍ عرضت لصاحب اقتراح إبطال الوقف أنه قال: «إن الوقف حجر على المستحقين فيه، وهم أشخاصٌ عقلاء أهل للتصرف»، يقصد بذلك أنه مخالف لقواعد الشريعة حيث تخص الحجر بالسفهاء.

وهذا الكلامُ سفسطة؛ لأن مسمَّى الحجْر هو منعُ شخصٍ من التصرف التام في الأشياء التي يملكها ملكًا تامًّا، بأن يكون تصرفُه دون تصرف غيره مِمَّنْ لا منع عليه -وأسبابُ الحجر مقررة في كتب الفقه والقوانين. أما تحديد التصرف في الأشياء بحسب الالتزامات والشروط المتفق عليها بين المتعاقدين- وهي التحديدات الجعلية - أو بحسب التحديدات الشرعية، فليس بحجر؛ إذ من الواجب الوقوفُ عند الحدود التي تعاقد عليها الناس. وذلك من الوفاء، قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ﴾ [المائدة:١]، وفي الحديث الصحيح: «المسلمون

(١) أي عند المالكية. وصيغة هذه القاعدة: «من استعجل الشيء قبل أوانه فإنه يعاقب بحرمانه». وهي متفرعة عن قاعدة الذرائع، وبناءً عليها حكموا بمعاملة من يحتال على تحليل الحرام أو تحريم الحلال بنقيض مقصوده، وأقروا الأخذَ بالتهمة إذا توافرت القرائن الدالة على سوء مقصد المكلف، مراعاة لمآلات الأفعال والتصرفات. وعلى ذلك بني -فيما يبدو- فقه المالكية في بيوع الآجال. وهي من القواعد المعمول بها عند سائر المذاهب. انظر في بيان معنى هذه القاعدة وبعض تطبيقاتها: الونشريسي التلمساني، أبو العباس أحمد بن يحيى: **عدة البروق في جمع ما في المذهب من الجموع والفروق** ويليه **إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك**، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥)، ص٣٦٥-٣٦٦. الزرقا، أحمد: **شرح القواعد الفقهية**، تصحيح وتقديم مصطفى أحمد الزرقا (دمشق: دار القلم، ط٢، ١٤٢٢/ ٢٠٠١)، ص٤٧١-٤٧٤.

عند شروطهم، إلا شرطًا أحلّ حرامًا أو حرَّم حلالاً»،[1] فأشار هذا الحديثُ إلى صنفيْ التحديدات، أعني التحديدات الجعلية الناشئة عن الوفاء بالشروط، والتحديدات الناشئة عن التعيينات الشرعية.

ألا ترى أن منعَ المكتري من التصرف في ذات المحل بالهدم والبناء ليس من الحجر، وأن منع الشريك من تغيير المحل المشترك بدون إذن شريكه ليس من الحجر، وأن اشتراطَ المقارض على عامل القراض ضمانَ الخسارة شرطٌ باطل ولو رضِيَ به العامل، ولا يُعدُّ ذلك حجرًا على المتقارضين، وأن اشتراطَ ربِّ الأرض على عامل المغارسة أن يبني جدارًا يسيج به البستان شرطٌ باطل ولو رضيا به، ولا يعد ذلك حجرًا عليهما؟

فمستحق الحبس بمثابة المكتري قد صار إليه حقُّ الانتفاع بريع العقار دون ملك ذاته على شروط مبينة يضعها المحبِّس، فإن رضي المحبَّس عليه بذلك التحبيس قبله، وإلا فليرجعه إلى ربه.

هل في الوقف مصلحة أو مفسدة؟

المصلحة ما فيه الصلاح العام أو الخاص، والمفسدة ما فيه الفساد أي الضرر العام أو الخاص. فكون الفعل مصلحة أو مفسدة له معنيان:

أحدهما: أن يترتب عليه صلاح خالص أو فساد خالص، أي فيه صلاح حيثما وقع، كالإيمان بالله والرسول، وحماية بيضة الإسلام، ويكون فيه فساد حيثما وقع كالشرك بالله، وتكذيب الرسول عليه السلام، وإهلاك الحرث والنسل.

---

(١) رواه الترمذي بلفظ: «الصُّلحُ جائزٌ بينَ المسلمينَ، إلاَّ صُلحًا حرَّمَ حَلالاً أو أحلَّ حَرامًا، والمسلمونَ على شُروطِهِم، إلاَّ شَرطًا حرَّمَ حَلالاً أو أحلَّ حراما»، وقال: «هذا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحيح.» **سنن الترمذي**، «كتابُ الأحكام»، الحديث١٣٥٢، ص٣٤٧؛ وقريب منه رواية الحاكم: **المستدرك**، «كتاب الأحكام»، الحديث٧١٣٨، ج٤، ص٢٠١.

وثانيهما: أن يترتب عليه صلاح مخلوط بالفساد، أو فساد مخلوط بصلاح، للخصوص أو العموم. والأقسام كثيرة، أمثلتهما غير عسيرة كإحراق عمر بيت رويشد الثقفي الذي جعله مأوى للدعارة، فذلك صلاحٌ مخلوطٌ بإفساد مال ينتفع به الناس. وكشرب الخمر والمقامرة، فهما فسادٌ مخلوط بصلاح بشهادة قوله تعالى: ﴿قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾ [البقرة:٢١٩].

والشرائعُ جاءت لجلب الصلاح ودفع الفساد، فقد حكى اللهُ عن بعض رسله قوله: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ﴾ [هود:٨٨]، وقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾﴾ [البقرة:٢٠٦]. وإذا تمحضت المصلحة أو المفسدة، فحكم الشريعة جلبُ المصلحة ودرء المفسدة بدون تردد، وإذا اختلطت المصلحةُ والمفسدة فحكمُ الشريعة اعتبارُ الأرجح من الأمرين استنباطًا من قوله تعالى: ﴿وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة:٢١٩]. وربما اعتبرت الشريعةُ جانبَ المفسدة وإن كانت مرجوحة، إذا كان رجحان المصلحة على المفسدة غيرَ قوي، ولذلك قال أئمة الأصول: درءُ المفاسد مقدَّمٌ على جلب المصالح.(١)

ثم المصلحة والمفسدة قد تكونان ذاتيتين للفعل، وقد تعرضان للفعل عروضاً. فإن كانتا ذاتيتين، كان للفعل حكمٌ مستمر مناسب لِـمَا فيه من قوة المصلحة أو المفسدة، فيكون الفعل ركنًا من الدين أو واجبًا أو مندوبًا، ويكون بالعكس كبيرةً أو

---

(١) هذه قاعدة عظيمة من قواعد الفقه الإسلامي، تندرج تحت القاعدة الأم المنصوصة في السنة بقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»، وهي تكشف من خلال تطبيقاتها وما يندرج تحتها من فروع كثيرة عن مقصد عظيم من مقاصد الشريعة، ألا وهو منع الفعل الضار في جميع صوره؛ قبل وقوعه احترازًا، ومعالجة أثره بعد وقوعه إزالة ودفعاً. وقد عبر العز بن عبدالسلام عن هذه القاعدة بقوله: «حفظُ الموجود أولَى من تحصيل المفقود، ودفع الضرر أولَى من جلب النفع.» **القواعد الكبرى**، ج١، ص١١٣. كما يُعبَّرُ عنها بعبارة «درء المفاسد أولى من جلب المصالح». انظر: وانظر الزرقا: **شرح القواعد الفقهية**، ص٢٠٥-٢٠٦؛ وانظر بشأن مصادرها في كتب الفقهاء والأصوليين: الندوي: **جمهرة القواعد الفقهية**، ج٢، ص٧٣٣ (القاعدة رقم ٨٩١).

حراماً أو مكروهاً. وإن كانت المصلحة أو المفسدة عارضتين لفعل في بعض الأوقات كان الفعل ذريعة، فيأخذ حكمًا عارضًا مناسبًا لعروض المصلحة أو المفسدة له، وذلك هو الأصل المسمى في أصولنا بسد الذريعة، أي ذريعة الفساد.

والذي استقر عليه أمرُ العلماء أن الذريعةَ إن غلب إفضاؤها إلى الفساد وجب سدُّها، كما عدل رسول الله ﷺ عن تجديد الكعبة على قواعد إبراهيم، وقال لعائشة: «لولا حدثانُ قومك بكفر، لبنيتُ الكعبةَ على قواعد إبراهيم، ولجعلت لها بابين».[1] وإن ندر إفضاؤها إلى الفساد أُلغيت ولا تسد، كما ألغى الشرعُ ذريعةَ زراعة العنب إلى عصره خمرًا، وألغى ذريعةَ حفر الآبار إلى ما قد يسقط فيها من إنسان أو حيوان لندرة وقوع ذلك.

فالحبسُ في حد ذاته -أي: بقطع النظر عما يعرض له من مقاصد المحبسين السيئة- هو مصلحةٌ واضحة، لِمَا فيه من الصلة، وإحداث المودة بين المعطي والمعطى، وإغاثة الملهوف، وإغناء المحتاج، وإقامة كثير من مصالح المسلمين، وتسديد ضرورياتهم العامة. فقد أغنت الأحباسُ خيرَ غناءٍ عن المسلمين في عصور كثيرة، لا سيما العصور التي أساء فيها ولاةُ الأمور التصرفَ في أموال بيت المال وبذورها وأفقروا بيت المال.

فلولا أن وجد المسلمون في تلك الأحوال أوقافَ أسلافهم على إقامة مصالحهم فسددوا بها ضرورياتهم، للحق بهم ضررٌ كثير وفساد كبير. وقد أظهر

---

(١) لم أجده بهذا اللفظ، وإنما رويَ عن عائشة أنها قالت: قال لي رسول الله ﷺ: «لو لا حداثة قومك بالكفر لنقضتُ البيت ثم لبنيته على أساس إبراهيم عليه الصلاة والسلام، فإن قريشًا استقصرتْ بناءه وجعلتْ له خلفًا».» **صحيح البخاري**، «كتاب الحج»، الحديث١٥٨٥، ص٢٥٧؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الحج»، الحديث١٣٣٣، ص٤٩٦، ولفظ مسلم: «لولا حداثة قومك بالكفر لنقضتُ البيت، ثم لبنيته على أساس إبراهيم -فإن قريشًا حين بنت البيت استقصرتْ- ولجعلتُ لها خلفًا».»

المسلمون في العصور المظلمة إعراضًا عن الوقوف بأبواب أُناسٍ لا يَعبؤون بمصالحهم، ولا يعدون العدد لنوائبهم، وكرمًا عن مناقشتهم الحساب فيما جالت فيه أيديهم، فاعتبروا بيت المال كالمعدوم، وانبرى أهلُ الفضل منهم لإقامة مصالح العموم. وذلك مما يسجله لهم التاريخُ في مقام السخاء والشمم، والصبر على الأذى، واجتناب أسباب الفتنة والثورة وشق العصا.

فإذا نظرنا إلى الحبس باعتبار ما يعرض له من المقاصد السيئة نجده أنواعاً:

الأول: الحبس على المصالح العامة، المسمى بالحبس العام وبالخيري، وهذا لا يُتَّهمُ فاعلُه على قصد حرمان الوارث، ولا على تغيير المواريث.

الثاني: الحبس على نوع معين من الأجانب عن المحبس، وهذا قريب من الأول.

الثالث: الحبس على بعض الأبناء دون بعض، أو على شروط تخالف الفريضة، كاشتراط التَّأَيُّم في استحقاق الأنثى من البنات، واشتراط أن يكون الذكرُ والأنثى سواء. وهذا قد يُتَّهم فاعلُه بأنه تذَرَّع به إلى تغيير أحكام الميراث، فعاجل بإعطاء ماله لورثته على مقادير مخالفة لما يأخذونه لو مات. وهذه التهمة غير ملتفت إليها شرعًا؛ لأن تحويز العطية في حياته وصحته ينفي عنه قصدَ تغيير الميراث، إلا أناسًا لهم حالاتٌ نادرة لا يُلتفت إليها في التشريع. فليس الحبس مما اشتمل في ذاته على مفسدة معتبرة شرعًا؛ لأنه لو كان مشتملاً على مفسدة في ذاته لما أباحه الإسلام وندب إليه.

فبقي علينا أن ننظر هل طرأت على الحبس عوارضُ في عصرنا جعلته مشتملاً على مفسدة؟ وقد ادعى الفاضل المقترح أن الوقف مشتملٌ على مفاسد. ونحن لا نتكلم على المفاسد التي يؤذن كلامه باعتبارها ذاتية للوقف، مثل كون الوقف حجرًا على المستحق، وحجرًا للعقار الموقوف؛ لأن تلك الصفات ثابتة للوقف من وقت مشروعيته. وقد ألغتها الشريعة، فدل إلغاؤها على أن ما يُتخيل فيها من مفسدة الحجر أمرٌ وهمي، وقد أشرنا إلى إبطاله في كلامنا آنفا. وإنما نتكلم على ما يُشعر به

كلامُه من المفاسد الطارئة على الأوقاف، وهي اضطرابُ هناء عيش مستحقيه، وتجزئة ريع الوقف أجزاء صغيرة، وكثرة الخصومات بين المستحقين، وإجبار المرء على البقاء في الإشاعة، ومخالفة الفرائض الشرعية، ليس كمن يدير لحساب نفسه.

فأما اضطرابُ هناءِ عيش المستحقين للوقف فقد استَدَلَّ عليه بكثرة الأموال المحجوزة تحت يد وزارة الأوقاف عن مستحقي الأوقاف في مصر في سنين حتى بلغت في عام ١٣٢٧هـ إلى مليون جنيه. ولم أدر مرادَه بهذا: هل كان هذا الحجز لأجل مطالب على المستحقين؟ فإذا كان كذلك، فكم على الأملاك من عقلة ومن حجز، ولولا أن تلك العقارات وقفٌ لبيعت على المدينين، إذ لا فرقَ بين تداين مالك الرقبة وتداين مالك المنفعة. وإن كان لأجل غيبة بعض المستحقين، فذلك حفظٌ لأموالهم. وعلى كل تقدير لا يستطيع أحدٌ أن يظهِرَ فرقًا من هذه الناحية بين ما يعرض لمالك رقاب العقار وبين ما يعرض لمستحق ريع الوقف.

وأما تجزئةُ الوقف أجزاء، فذاك في أوقاف قليلة، وهي الأوقاف التي ليس فيها ترتيب الطبقات. أما معظم الأقاف فهي جاريةٌ على شرط ترتيب الطبقات، بمعنى أن الأبناء لا تدخل مع الآباء، وأن مَنْ مات عن أبناء خلفوه في حظه من الوقف. فهذا النوعُ لا يرد عليه المصيرُ إلى أجزاء صغيرة. على أن النوع الآخر -وهو الوقف على الذرية كلهم- لا يخلو عن فائدة؛ لأنه يحصل من أنصباء مجموع أفراد العائلة الواحدة مالٌ له بال.

وأما تصرفُ الناظرين، فهذا خللٌ يمكن تلافيه بأن لا تجعل على الأوقاف نظارٌ إلا في الأحباس الخيرية، أعني العامة، وفي صورة ما إذا أساء المستحقون التصرفَ في الوقف بالإهمال أو إرادة إبطال الوقفية، وفيما إذا اشترط الواقف إسناد وقفه لنظر مَنْ عيَّنه بالشخص أو بالوصف.

وأما الأحباسُ الأهلية فللمستحقين التصرفُ بأنفسهم، أو بإقامة وكلاء عليهم. وذلك هو مقتضى المذهب المالكي، خلافًا للمذهب الحنفي الذي يرى

نصبَ الناظر على كل وقف. ولكن هذا المذهب لا يلزم الجريُ على مقتضاه، إذا تبينت المصلحة في الجري على غيره من مذاهب الأئمة. وإذا ظهر لزوم بقاء نظار الوقف، فليكَوِّنوا لهم إدارة.

وأما كثرةُ الخصومات، فقدرٌ مشترَك في الحقوق التي فيها شركاء. وأما الإجبار على البقاء على الإشاعة، فليس كذلك؛ لأن لمستحقي الوقف قسمتَه قسمةَ انتفاع. ويُجبر على القسمة مَنْ يأباها على قواعد المذهب المالكي، فيجب إجراءُ أحكام الوقف على مقتضى هذا المذهب.

وإذ قد نفينا عن الوقف الخاص ما يُتوهم منه أنه مشتمِلٌ على مفاسد، فنحن نحيل بيانَ ما فيه من المصالح على ما يشتمل عليه الفصل بعد هذا. وأما مخالفة الفرائض الشرعية، فهذا ما استند إليه شريح، وزيفه جمهرةُ الفقهاء فزاف.

هل الوقف خرمٌ لنظام الاقتصاد العام؟

قال حضرة النائب المقترح: «إن عدد الأوقاف الأهلية في تزايد، فهو يجري سريعًا نحو الحجر على جميع سكان القطر، وعلى إخراج جميع ثروته من التعامل.»

ومرجع هذه النظرية إلى أن الوقف مانعٌ للأمة من التداين، ومن حيث إن الأوقاف لا تصلح لأن تكون رهنًا في البنوك وعند المرابين. ولعل هذا ينقلب تأييدًا لفائدة الوقف، وترغيبًا فيه؛ إذ لا يخفى ما في تداين أمة ضعيفة يداينها أصحابُ رؤوس أموال قوية من الخطر المهدِّد لها بالإفلاس. وقد رأينا ما للأوقاف من الفائدة للأمة في أمثال هاته الأحوال، فإن أرضها لم يسلم منها من مزاحمة المنافسين فيها من أصحاب رؤوس الأموال إلا الأرضون الموقوفة وقفًا أهليًّا، وأما الأرضون المملوكة فقد خرجت من أيدي أربابها اختيارًا بالبيع وبالرهن، مع عدم الوفاء بالدفع المفضي إلى أن يباع المرهون بالاختيار أو بالحكم.

على أن الثقة التجارية قد تحصل بوفرة أموال الأمة بوفاء تجارها بالتزاماتهم، وبإجراء تجارتهم على الأساليب العصرية، فإن كثيرًا من الأمم ذوات الثروة ليس

لتملك الأرض فيها اعتبار قوي. على أن علم الاقتصاد السياسي يصرح بأن الثروة عبارةٌ عن الأشياء النافعة القابلة للتداول، وأن أصول إحداث الثروة هي الأرض والعمل ورأس المال، وأن رأسَ المال هو السلع والأمور الضرورية للأمم، وأن للعمل شروطًا كثيرة، وأن الأرض إنما تُعتبر في إحداث الثروة من حيث إنها مادةُ استثمار طبيعية.

فيتضح من ذلك أن أرض الوقف أصلٌ من أصول الثروة في نظر علم الاقتصاد، وأن وقفيتها لا تحول دون الاستثمار منها، كما سنوضحه في المبحث الآتي.

أما مسألةُ رهن الأملاك عند الحاجة للمال، فهي من توابع مباحث الاقتصاد، غير أنها لا يُنظر إليها في المرتبة الأولى. وقد يرهن الإنسان عند الحاجة معملاً، أو سهام سكة حديدية، أو مقادير من الذهب، أو نحو ذلك من كل ما يمكن الوفاءُ منه.

وذكر السيد المقترِح من المفاسد الراجعة إلى خرم نظام الاقتصاد أن في الوقف تحجيرًا على مستحقيه في تمام التصرف في أملاك مورثيهم، فيصيرون عالة على الهيئة الاجتماعية إلخ.

وجوابه أن من سعة الشريعة ومناسبة عمومها لسائر الأمم، وصلوحيتها لمختلف العصور والأجيال والأحوال، أن تجد في أحكامها ما يلائم تلك المختلفات. والرشداء صنفان: صنفٌ له مقدرة على إدارة أمواله وتنميتها بكده وعمله، وصنفٌ لا يقدر إلا على حفظ ماله من التلف، إلا أن هذا الصنف لم يبلغ بهم الحال إلى السفه أو العجز. فكما أن الأولين من مصلحتهم أن يكونوا ممنوعين من تفويت ما هو لهم؛ لأنهم لو أُطلق لهم التصرفُ لتعرضت أموالُهم للنفاد في ضائقات مالية تمر عليهم، أو نوائب زمنية تعتريهم. ولكنهم إذا لم يجدوا سبيلاً إلى تفويت الأحباس تجلدوا لمعاناة تلك الكوارث بما استطاعوا، ووجدوا من غلق باب الحيلة في وجوههم معذرةً لأنفسهم في الصبر والجلد، فحُفظت ثروتُهم لهم ولأعقابهم.

وكم رأينا من نوائب مرت على بعض العصور، فكان للحبس فيها منافعُ جمعة أبقت على ثروة البلاد. والناس أكيسُ من أن يفكروا في منع أبنائهم وأعقابهم من مطلق التصرف في أموالهم ما لم يكونوا لَمحوا بوارقَ الأخطار تنذرهم بسوء المستقبل، والحبس لا يمنع مَنْ يكون من مستحقيه ذا مقدرة على تنمية المال من أن يكتسب لنفسه ثروةً مما يحصله من حظه من ريع الوقف. على أن هنالك أسبابًا لانتفاع المستحق ذي المقدرة بعقار الحبس:

١- منها إمكانُ قسمة الحبس قسمة انتفاع، فإنها مما يُجبَرُ عليه المستحقون في المذهب المالكي، ومما يمكن الاتفاقُ عليه بينهم في نظر المذهب الحنفي، أو تقع المهايأة.(١) فمن سعة الشريعة الإسلامية أن كان التملك فيها نوعين: تملك أعيان بمنافعها، وتملك منافع فقط، لتصلح الشريعة بذلك لأصناف الناس ومختلف الأحوال.

٢- ومنها أن من الواقفين مَنْ يجعل البيع للمستحقين عند الاحتياج أو عند اجتماع كلمتهم على البيع، فيصير المشتري مالكًا لذلك المناب الذي اشتراه، ويزول عنه وصف الحبسية.

٣- ومنها أن أرض الوقف إذا لم يقدر المستحق على حرثها يسوغها من يحرثها، وكذلك ريع الوقف.

٤- ومنها أن أرض الوقف يصح فيها عقدُ المغارسة، فتسلم لِمَنْ يغرسها شجرًا إذا كانت أصلحَ للغرس منها للحرث، وبعد بلوغ الأشجار حدَّ الإثمار تقسم الأرض والشجر بين الواقف والغارس على النسبة التي يغارسها لمثلها على اختلاف عوائد الأقطار.

---

(١) المهايأة لغة: المناوبة. «وهي عند الفقهاء قسمةُ المنافع على التعاقب والتناوب، وذلك بأن يتواضع المتشاركون على أمر فيتراضوا به، بمعنى أن كلاً منهم يرضى بحالة واحدة ويختارها.» والمهايأة نوعان: زمانية ومكانية. انظر حماد: **معجم المصطلحات المالية والاقتصادية** (دمشق: دار القلم، ١٤٢٩/٢٠٠٨)، ص٤٤٨.

٥- ومنها أن أجنة الأوقاف تقع فيها عقود المساقاة. ومنها عقود الإنزال في الأوقاف لا سيما الرباع، على حسب فتوى ناصر الدين اللقاني والغرقاوي ومَنْ جاء بعدهما، وهو أن تُكرى كراء مؤبدًا بقدر معين لا يتغير، فيصير المستنزل متصرفًا تصرفَ المالك في ملكه.

فهذه عدةُ وسائل لاستثمار عقار الوقف وريعه للمستحق ولغيره. ثم إن تسويغَ هناشير[1] الأوقاف وأطيانها لِمَنْ يزرعها أمرٌ جارٍ في سائر الأقطار، فينتفع المتسوِّغون بفلاحتهم فيها، وينتفع مستحقُّو الأوقاف بأثمان التسويغ.

هل من حق ولاة الأمور منع الناس من الوقف؟

كل أمة متدينة بالإسلام لا ترضى بإجراء أحوالها على غير أحكام الشريعة الإسلامية، لما في تلك الشريعة من السعة والسماحة، وكل حكومة جعلت الإسلام دينًا رسميًّا للمملكة، فالواجبُ عليها مراعاةُ أحكام الإسلامَ في تشريعاتها، إذ على ذلك الشرط انعقدت ضمائرُ الأمة التي انتخبتها للحكم.

وإذ قد كان الوقف بنوعيه جائزًا في الشريعة الإسلامية، وكان من عمل الرسول ﷺ وعمل أصحابه، وأجمع عليه علماء الأمة، فليس للملوك ولا للحكام المتشرعين أن يمنعوا الناسَ منه. وليس ذلك من التصرف بالسياسة الشرعية؛ إذ السياسةُ الشرعية هي التصرفُ في عموم مصالح الأمة مما زاد على القضاء، كما أشار له القرافي في السؤال الرابع من كتاب الأحكام، وفي طالعة الفرق الثالث والعشرين والمائتين، ومثله بتدبير أمور المسلمين وحاجاتهم.[2]

---

(١) هناشير: جمع مفرده هِنشير، وهي كلمة أمازيغية تعني الإناء المملوء أو الكنز، ويطلقها أهل إفريقية (تونس) على المساحات أو السهول الشاسعة الممتدة المستصلحة والمغروسة أو المزروعة، وهي تقترب في معناها من كلمة «الغوطة» الشائع استعمالها في بلاد الشام.

(٢) القرافي: **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤)، ص١٣-١٥؛ **كتاب الفروق**، ج٤، ص١١٦٥.

وقد أشار هنالك إلى أن المباحات ليس لوليِّ الأمر تحجيرُها إلا إذا حفت بها مفسدة، وقد علمتَ مما قدمناه أن الحبسَ لا مفسدةَ فيه، فليس تحجيرُه بحقٍّ لوليِّ الأمر. على أنه لا يكفي في إثبات كون شيء مفسدةً أن يعتقد ذلك رجلٌ أو رجال، أو يشيروا به على ولي الأمر، فقد قال سهل بن حُنيف ﷺ، وهو من أهل بيعة الرضوان: «اتهموا الرأي».[1] فإذن لا بد لولاة الأمور في مثل هذه الحوادث من جمع علماء الشريعة وعرفاء الأمة لينظروا في تحقق صفة الفعل وتطبيق القواعد الشرعية عليه، كما هي قاعدة الشورى. فإذا تبين لهم أن في الفعل مفسدةً عارضة له، فالواجب النظرُ في إزالة العارض. وإن وجدوا العارض ملازمًا للفعل الأصلي، تعين عليهم النظرُ في كثرة الملازمة وندرتها على قاعدة أصل سد الذريعة الذي تقدم آنفاً.

فإن قال قائل: هل لولاة الأمور أن يحيلوا الأمة على الجري على قول ضعيف لبعض العلماء مثل شريح بعدم جواز الحبس؟ قلنا: إن كان القول الضعيف له دليل وجيه، إلا أن دليل غيره أرجح منه، فالواجب استشارة علماء الأمة حتى يشهدوا بأن في الحمل عليه مصلحة معتبرة؛ لأنه يجب على ولي الأمر إن كان من رجال العلم بالفقه والشريعة أن يستشير غيره، لاحتمال أن يخطئ في نظره، وليس الخطأ في مصالح الأمة بالأمر الهين، وإن لم يكن عالمًا فوجوب الاستشارة عليه أشد، وعدوله عنها تعريض بمصالح الأمة للإضاعة، وذلك ينافي ولاية أمور المسلمين.

فقد اتفق علماءُ الإسلام على أن ولاةَ الأمور لا يجوز لهم التصرفُ في شؤون الأمة بمجرد الشهوة والهوى، بلِ الواجبُ عليهم توخِّي المصلحةَ الراجحة والمساوية. وهذا الحملُ من قبيل ما يُسمَّى عند المالكية بالعمل، إذا أذن به السلطان

(١) أخرج البخاري عن أبي وائل قال: «لمَّا قدم سهل بن حُنيف من صفين أتيناه نستخبره، فقال: اتهموا الرأي، فلقد رأيتني يوم أبِي جندل [أي يوم الحديبية] ولو أستطيع أن أرد على رسول الله ﷺ أمره لرددت، والله ورسوله أعلم، وما وضعنا أسيافنا على عواتقنا لأمر يفظعنا إلا أسهلن بنا إلى أمر نعرفه قبل هذا الأمر، ما نسد منها خصمًا إلا انفجر علينا خصمٌ ما ندري كيف نأتي له». **صحيح البخاري**، «كتاب المغازي»، الحديث٤١٨٩، ص٧١١. وذكر ابن قتيبة أن قائل هذا الكلام عثمان ابن حنيف لا سهل. الدينوري: **الإمامة والسياسة**، ج١، ص٩٩.

أو حكم به ثلاثةُ قضاة من قضاة العدل، ومنه عند الحنفية ما يُسمى بالمعروضات وهي معروضاتُ أبي السعود.[١] وإن كان القولُ الضعيف واهيَ الدليل مختلَّ المدرك، وذلك إذا صار بحيث لو حكم به الحاكم لنقض حكمه، فهذا ليس لولاة الأمور حملُ الناس عليه؛ لأن إلزام ولاة الأمور الناسَ بالجري عليه ضربٌ من الحكم. وقد تقرر أن حكم الحاكم بالقول الواهي المدرك ينقض، ولا يرفع الخلاف.

وأقوال العلماء بالنسبة للمقلدين هي بمنزلة الأدلة الشرعية بالنسبة للمجتهدين، فكما لا يجوز للمجتهد العملُ بالحديث الضعيف، كذلك لا يجوز للمقلد الأخذُ بالقول المرغوب عنه؛ ولأن ضعف الدليل يبعد القول عن الاعتبار شرعًا، وإذا لم يكن معتبرًا شرعًا لم يكن مظنة جلب مصلحة للأمة؛ لأن مصالح الأمة إنما تجلبها الأدلة المعتبرة الشرعية. فالدليل الملغى شرعًا ليس مظنة جلب المصلحة؛ لأن المصلحة تابعةٌ للاعتبارات الشرعية.

ثم إن تصرفات ولاة الأمور قد تكون بطريق القضاء، وقد تكون بطريق الفتيا، وقد تكون بطريق الإمامة، وهي أعم، كما قال القرافي في السؤال الخامس والعشرين من كتاب الأحكام، وفي الفرق السادس والثلاثين.[٢] وعليه فهم في كل باب يجب عليهم الجريُ على ما يشترط في التصرف فيه من وجوب جريانها على الشرع.

---

(١) هو محمد بن محمد الإمام العلامة، المحقق المدقق الفهامة، العلم الراسخ، والطود الشامخ، المولى أبو السعود العمادي الحنفي مفتي التخت السلطاني وهو أعظم موالي الروم، وأفضلهم لم يكن له نظير في زمانه في العلم، والرئاسة، والديانة، ولد سنة ٨٩٦هـ بقرية قرب القسطنطينية، وقرأ على والده، وتنقل في المدارس واكتسب علماً كثيراً. تولى قضاء بورسه، ثم نقل إلى قضاء القسطنطينية ثم قضاء العسكر في ولاية الروميلي، ثم تولى منصب الإفتاء في السلطنة. توفي سنة ٩٨٢هـ عن أربعة وثمانين عامًا، ودفن بالقسطنطينية قرب مقام أبي أيوب الأنصاري. من مصنفاته: «إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم» في تفسير القرآن، «بضاعة القاضي» في الصكوك، «ثواقب الأنظار في أوائل منار الأنوار» في أصول الفقه، «حسم الخلاف في المسح على الخفاف»، «غلطات العوام غمرات المليح في أول مباحث قصد العام من التلويح»، «الفتاوى»، «قانون المعاملات»، «معاقد الطراز»، «موقف العقول في وقف المنقول»، «نهاية الأمجاد على كتاب الجهاد على الهداية للمرغيناني».

(٢) القرافي: الإحكام، ص٢٩-٣٥؛ كتاب الفروق، ج١، ص٣٤٦-٣٥٠.

ولَـمَّا كان فهمُ مثل هذا تصرفًا بالقضاء، إذ يرجع إلى إبطال عقود الناس والتزاماتهم، وإبطالُ العقود من قسم القضاء، فإن المنع من التحبيس لا معنى له إلا القضاء بإبطال ما يقع منه، إذ ليس في قدرة وليِّ الأمر منعُ تصريح الناس بصيغ التحبيس والإشهاد به. ولَـمَّا آل تصرفُه إلى الحكم بإبطاله صار قضاءً لا محالة، فيلزم أن تتوفر فيه شروطُ القضاء من الدعوى والجواب والثبوت. وإنما يكون تصرفُه سياسةً إذا تعلق بتدابير أحوال عموم الأمة، كزجر العصاة وإسناد الولايات، وتقدير الأمن، وإشهار الحرب، وتنفيذ القانون. أما الحكم بمنع صور من الأحباس مشتملة على شروط مختلف فيها بين مذاهب المقتدى بهم من أئمة الإسلام، فذلك يجري على قواعد التقاضي والنوازل عند المرافعات.

هل صدرت الفتوى بإبطال بعض أنواع الوقف؟ وهل إذا أفتى بذلك مَن أفتى تكون فتواه صحيحة؟

قال الفاضل المقترح: «لجأ برقوق إلى علماء المسلمين فأفتوه بحل الوقف الأهلي؛ كما لجأ محمد علي إليهم فأعطوه نفس الفتوى»، إلخ.

أقول: لا شك أن المقرر يشير إلى ما ذكره السيوطي في حسن المحاضرة صحيفة ٢١٦ جزء ٢: «عقد برقوق أتابك العساكر مجلسًا بالقضاة والعلماء؛ وذكر أن أراضي بيت المال أُخذت منه (أي من بيت المال) بالحيلة، وجعلت أوقافًا من بعد الناصر بن قلاوون؛ وضاق بيتُ المال بسبب ذلك. فقال سراج الدين البلقيني: أما ما وُقف على خديجة وعويشة وفطيمة (يعني ما وقف على مَنْ ليس لهم حقٌّ في بيت المال، وأراد بخديجة وعويشة وفطيمة أسماء مسمياتها مجهولة، كما نقول زيد وعمرو، أي ما وقف على حظايا الملوك والأمراء، ولذلك اقتصر على أسماء النساء) فنعم، وأما ما وُقف على المدارس والعلماء والطلبة، فلا سبيل إلى نقضه؛ لأن لهم في الخمس أكثر من ذلك. [فانفصل الأمر على مقالة البلقيني].»[1]

---

(١) السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن: **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربي/ عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط١، =

فالموضوع هو أن تلك الأوقاف من أراضي بيت المال أُخذت منه بالحيلة، أي أخذها الأمراء ووقفوها. فهي أوقافٌ صادرة من غير مَنْ يملك، فرجعت إلى اعتبار صحة تصرف الولاة في أموال بيت مال المسلمين. ولذلك فما أُعطيَ منها لغير مُستحِقٍّ فهو عطيةٌ باطلة، وما أُعطِيَ منها لِمَنْ يستحقه فهو عطية صحيحة؛ لأنه تصرف بوجه شرعي، ولذا علل البلقيني بقوله: «لأن لهم في الخمس أكثرَ من ذلك.»

وبهذا يتضح أن ليس مورد فتوى البلقيني على الأوقاف الأهلية أو العامة. وهذا الذي ذكره البلقيني قدرٌ مشترك يتفق فيه المذهب المالكي والمذهب الشافعي. وقد ذكر المسألةَ صاحبُ المعيار في نوازل الأحباس في مسألة تحبيس السلطان أحمد ابن أبي سالم الجنان على ضريح جده، وذكر أن علماء فاس -البجائي والعمراني والمزذغي والعبدوسي والمزجلدي- أفتَوْا ببطلان ما حبسه السلاطين من عقار بيت المال إذا كان على غير المصارف المستحقة في بيت المال من أولادهم وأقاربهم بما هو مبسوط من صحيفة ٢٠٦ إلى صحيفة ٢١٠ من الجزء الرابع من المعيار من الطبعة الحجرية الفاسية.[1]

وأما ما ذكره من أن العلماء أفتوا للمرحوم محمد علي باشا خديوي مصر، فهو يشير إلى فتوى صدرت من مفتي الإسكندرية خاصة. وحاصل تلك الفتوى أن وليَّ الأمر له أن يمنع الناس من تحبيس أملاكهم فيما يستقبل سدًّا للذريعة واستنادًا لقول مَنْ قال بمنع الوقف؛ لأن أمر الأمير متى صادف قولاً مجتهدًا فيه نفذ. هذا حاصلها.

= ١٣٨٧/ ١٩٦٧)، ج٢، ص٣٠٥. وقد ساق المصنف كلام السيوطي بتصرف يسير، وأوردناه بلفظه كاملا.

(١) انظر الفتاوى المشار إليها في: الونشريسي: **المعيار المعرب**، ج٧، ص٣٠٥-٣١٠.

وهي فتوى مختلة المبنى من جهتين: إحداهما أن استناده لسد الذريعة باطلٌ لِمَا ذكرناه آنفًا من أن الذريعة ثلاثةُ أقسام، ولا يشتبه على الناظر أن الحبس إذا كان قد يقصد منه المُحبِّسُ حرمانَ الوارث هو من القسم الثاني من الذريعة المجمع على عدم سده لاتفاق العلماء على قبول الحبس، في حين أن الذريعة المذكورة ملازمة له على رأي هذا المفتي من وقت وجوده. وأما الجهة الثانية، فهي قوله استنادًا لقول مَنْ قال بمنع الوقف، إذ قد علمت أن هذا القول لا يصح الاستنادُ إليه لشذوذه.

الصاع النبوي(١)

حقيقٌ على علماء الإسلام أن يتهَمَّمُوا بضبط الأسماء التي يُناط بها أمرٌ أو نهيٌ في الدين ضبطًا يساير مختلفَ الأعصار والأمصار، كي تجريَ أمورُ الديانة على سبيل واضحة بينة، لا يعتريها ترددٌ ولا يخالجها انبهام. وحقٌّ على الأمة أن تطالبَ علماءها ببيان ذلك لها، حتى تكون على بينة من الأمر، وحتى تجريَ أعمالُها في أمور دينها على طريقة سواء، وإن اختلفت الأسماء وتباعدت الأقطار والأنحاء.

ولا يحسبنَّ أحدٌ من أولئك أو هؤلاء أن في إجراء تلك الأعمال على إجمالٍ أو إبهام معذرةً لهم في الوفاء بحق التكليف، ولا أن في الأخذ بالاحتياط والأحوط كفايةً لهم؛ لأن ذلك لا يتأتَّى في كثير من الأحوال، ولأن الاحتياطَ عبارةٌ عن عمل يصير إليه العلماء عند تعذُّر أو تعسُّر العمل بأمر مضبوط. فهو من فروع ما يسمى في علم الأصول الاستدلال، وإنما يُصار إلى الاستدلال عند استفراغ الجهد في طلب الدليل، ثم العجز عن تحصيله.

فأما الأخذ بالأحوط، فهو عبارةٌ عن اختيار أحد الأمرين المتعارفين عند عدم ظهور وجهٍ يرَجِّحُ اعتبارَ أحدِهما دون الآخر. فيكون الأخذُ بالأحوط طريقًا من طرق الترجيح عند التعارض، وهو آخر المرجِّحات. وإنما يصار إلى الترجيح إذا تعارض دليلان، ولا تعارضَ قبل البحث عن الدليل وعن معارضه.

وقد جرى تقديرُ نصب زكاة الحبوب والثمار وزكاة الفطر وكفارات الأيمان وفدية الصيام وغير ذلك بالصاع والمد والوسق، فكانت من الأسماء الشرعية المجهول مسماها اليوم عند طوائف جمة. وقد نشأ هذا الجهلُ من تفريط المسلمين في

---

(١) المجلة الزيتونية، المجلد ٥، الجزء ٦، جمادى الأولى ١٣٦٣/ ماي ١٩٤٤ (ص١١٨-١٢٣).

ضبط كثير من أمور دينهم، وتغلب العادات والاصطلاحات عليهم في شؤون مجتمعهم. فإذا نظرنا إلى الزكاة وجدنا أهلَ كل بلد لا يضبطون مقدارَ النقود الرائجة عندهم من الذهب والفضة بمقدار الدينار والدرهم الشرعي، ولا يضبطون مقاديرَ المكاييل الرائجة عندهم بما هو المطلوبُ في إخراج الزكاة، داخلين في ذلك كله على التسامح ومحكِّمِينَ الأسماءَ دون المسمَّيَات والألفاظَ دون المعاني.

المخالفة في مقادير المكاييل المستعملة في كثير من بلاد المسلمين ومقادير المكاييل الشرعية:

كان الاختلافُ في مقادير المكاييل وفي تقديرها على المكيال المعتبر شرعًا من القدم مما اختلف فيه علماءُ الإسلام اختلافًا نشأ عن إهمالِ العمل بالمكاييل الشرعية في كثير من الأقطار. لقد كانت هذه المعضلةُ من المسائل التي دارت بين الإمام مالك ابن أنس وأبي يوسف صاحب الإمام أبي حنيفة رحمهم الله.

قال عياض في المدارك: «سأل أبو يوسف مالكًا عن الصاع، فقال مالك: خمسة أرطال وثلث، فقال: ومن أين قلتم ذلك؟ فقال مالك لبعض أصحابه: أحضروا ما عندكم من الصاع، فأتى أهلُ المدينة أو عامَّتُهم من المهاجرين والأنصار وتحت كل واحد منهم صاع. فقال: هذا صاع ورثته عن أبي عن جدي صاحب رسول الله ﷺ، [فقال مالك: هذا الخبر الشائع عندنا أثبتُ من الحديث.] فرجع أبو يوسف إلى قوله»،[1] يعني: وقد كان يقول بقول أبي حنيفة: إن الصاع النبوي ثمانية أرطال. فلذلك كان المنقولُ عن أبِي يوسف في الفقه الحنفي أنه قال: الصاعُ خمسةُ أرطال وثلث، خلافًا لأبِي حنيفة.[2]

---

(١) اليحصبي: **ترتيب المدارك**، ج١، ص٢٢٤.

(٢) الكاساني: **بدائع الصنائع**، ج٢، ص٥٦٧. وما كان يقول به أبو حنيفة هو كذلك قولُ محمد بن الحسن الشيباني.

نشأة الصاع النبوي وما ظهر بعده من الأصواع:

لا شك في أن الصاع النبوي هو صاع أهل المدينة الذي كان متداولاً عندهم لما هاجر إليهم النبي ﷺ إذ لم يُنقل في كتب السنة والسيرة أن النبي ﷺ وضع لهم مكيالاً غيَّر به مكيالَهم الذي ألفاهم عليه. وأخرج النسائي عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: «المكيالُ مكيالُ أهل المدينة، والوزنُ وزنُ أهل مكة».[1] وإن قولَه في الدعاء لهم: «اللهم بارك لهم في مكيالهم، وبارك لهم في صاعهم ومُدِّهم» - كما في حديث الموطأ[2] - يزيدنا يقينًا بهذا.

فالصاع الشرعي هو صاع المدينة الموجود في زمن النبي ﷺ. والمدُّ هو مد أهل المدينة؛ إذ به جرت التقاريرُ الشرعية. وبلادُ العرب معروفة بقلة الأقوات فيها وبقناعة أهلها، وذلك يقتضي أن تكون مكاييلُهم صغيرة. ويُسمَّى المد أيضًا المَكُّوك (بفتح الميم وتشديد الكاف)، كما في حديث الثلث عند النسائي.[3] وكانت وحدةُ المكاييل عندهم المد، ومن أربعة أمدادٍ يكون الصاع.

وقد استمر الصاعُ النبوي مكيالاً لأهل المدينة إلى زمن هشام بن المغيرة المخزومي أمير المدينة في خلافة هشام بن عبدالملك الأموي، فجعل هشام لهم مُدًّا أكبرَ من المد النبوي وصاعًا على نحو ذلك المد، ويُسَمَّى المدَّ الهشامي والمدّ

---

(١) **سنن النسائي**، «كتاب الزكاة»، الحديث٢٥١٧، ص٤١٤؛ **سنن أبي داود**، «كتاب البيوع»، الحديث٣٣٤٠، ص٥٣٧. واللفظ للنسائي.

(٢) **الموطأ برواياته الثمانية**، «كتاب الجامع»، الحديث١٧٤٥، ج٤، ص٢٤٩-٢٥٠؛ **صحيح البخاري**، «كتاب البيوع»، الحديث٢١٣٠، ص٣٤٢؛ «كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة»، الحديث٧٣٣١، ص١٢٦١.

(٣) وهو ما أخرجه عن الجعيد: «سمعت السائبَ بن يزيد قال: كان الصاعُ على عهد رسول الله ﷺ مُدًّا وثُلُثًا بمدكم اليوم، وقد زيد فيه.» **سنن النسائي**، «كتاب الزكاة»، الحديث٢٥١٦، ص٤١٤. والمكوك يعدل ٣,٠٦ كيلوغرام.

الأعظم.[١] أخرج النسائي عن السائب بن يزيد (من الصحابة المتوَفَّى في سنة ٨٦هـ) أنه قال: «كان الصاع على عهد رسول الله ﷺ مُدًّا وثُلُثًا بمدكم اليوم، وقد زيد فيه.»[٢]

ثُمَّ لَمَّا انتشر الإسلامُ في الأقطار استمر أهلُ كل قطر على الكيل بمكاييلهم المتعارَفَة، فتكاثرت المكاييلُ في بلاد الإسلام كثرة شديدة. ولا نشك في أن دواعيَ لم نطلع عليها دعت بعضَ أمراء المدينة إلى إحداث مكاييل في المدينة لم تكن في الزمن النبوي ولا في مدة لخلفاء: أحدث هشام بن المغيرة أمير المدينة مدًّا وصاعًا أكبر من مد النبي ﷺ وصاعه، وهما المعروفان بمد هشام وصاع هشام، وبالمد الأعظم والصاع الأعظم، وأحدث عمر بن عبدالعزيز مدًّا دُعيَ بالمد العمري.

وأحسبهم ما أحدثوا ذلك إلا لتيسير سرعة كيل الأعطية من بيت المال، وما يؤخذ على التجار وأهل الخراج من الأرزاق العائدة إلى بيت المال. ولكنهم كانوا لقرب العهد ولدقة الضبط في مأمن من المخالفة لمقدار الصاع النبوي، ولذلك نجدهم يقدرون تلك الأصواعَ المتداولة بينهم بما يوازي الصاعَ النبوي.

فلما اتسعت الأقطارُ وتباعدت العهود، تطرقت الغفلةُ أو الجهالة رويدًا بمقدار الانتساب بين مكاييل الأمصار وبين الصاع النبوي، ومن ثم تجد الفقهاء إذا أرادوا أن يقدروا المكاييل الشرعية قارنوها بمقادير مكاييل أمصارهم وموازينها من مكي وشامي وبغدادي وأندلسي، كما يراه المزاول كتب الفقه.

---

(١) انظر مزيدَ بيان للمصنف في هذا الشأن في كتابه **كشف المغطَّى**، ص١٥٦-١٥٧. قال ابن العربي في مسألة الأوزان في شرحه لكتاب الزكاة من الموطأ: «والذي يكشف الغطاء فيه أن تعلم أن الله تعالى استأثر رسولَه بجميع العلوم. فلما مات غُيِّرت الشرائعُ شيئًا بعد شيء، من الأذان إلى الصلاة إلى آخر رزمة الشرائع، حتى انتهى التغيير إلى الكيل، فغيَّره هشام والحجاج، فغلب المدُّ الهاشمي والحجَّاجي على مد الإسلام. وغُيِّرت الدراهم والدنانير واختلط ضربها، ودخل عليها من الزيادة والنقصان واضطراب الأقوال ما لو سمعتموه لعلمتم أنها لا تتحصل أبداً...» **المسالك**، ج٤، ص٢١.

(٢) سبق تخريجه.

ومن العجب أن زجت الغفلةُ ببعض أهل العلم في اعتقاد أن الأخذَ بما هو محقق الوفرة أسلم؛ لأنه أحوط؛ لأن فيه يتحقق مقدارُ الصاع النبوي وزيادة! وقد غفلوا عما يفوت بذلك من فضل اتباع السنة، وعما يجر إليه ذلك من الإجحاف؛ إذا كانت بعضُ المكاييل الرائجة أو التي ستوجد ناقصةً عن مقدار الصاع النبوي.

وقد روى البخاري في كتاب الأيمان عن منذر بن الجارود عن أبي قتيبة البصري عن مالك عن نافع، قال: «كان ابن عمر يعطي زكاةَ رمضان بِمُدِّ النبي ﷺ المدِّ الأول، وفي كفارة اليمين بمدِّ النبي ﷺ. قال أبو قتيبة: قال لنا مالك: مدُّنا أعظمُ من مدكم (يعني البركة والفضل)، ولا نرى الفضل إلا في مد النبي ﷺ. وقال لي مالك: لو جاءكم أميرٌ فضرب مُدًّا أصغرَ من مد النبي ﷺ بأي شيء كنتم تعطون؟ قلت: كنا نعطي بمدِّ النبي ﷺ، قال: أفلا ترى أن الأمر إنما يعود إلى مد النبي؟»[(١)]

وفي «المعيار» نقل جوابَ الحفار والقاضي[(٢)] عن سؤال عن العمل بقول فقيه قال إن زكاة الفطر بالوزن إعطاءُ أربعةِ أرطالٍ من الطعام ما نصُّه:

«وأما الفقيه الذي قال إن زكاة الفطر تخرج بالوزن أربعة أرطال، فقد أخلَّ بقاعدة شرعية. فإنه لو استفتاه رجلان يجب على أحدهما قمح؛ لأنه قوتُ بلده، فأفتاهما بأن يخرج كلٌّ منهما أربعةَ أرطال، فقد جزمنا بأن أحدهما خالف السنة؛ لأن الصاع النبوي إن كان يسع أربعة أرطال من الشعير، فإنه يسع أكثرَ من ذلك من القمح والعكس بالعكس. فإنا وجدنا أهلَ المدينة لا يختلفون في أن مده ﷺ ليس

(١) صحيح البخاري، «كتاب كفارات الأيمان»، الحديث٦٧١٣، ص١١٥٩. والمقصود بالمد الأول مُدُّ النبي ﷺ قبل أن يُزاد فيه.

(٢) الحفار هو أبو عبدالله محمد بن علي المشهور بالحفار الأنصاري الغرناطي، وإمامها ومحدثها ومفتيها، ملحق الأحفاد بالأجداد، الفقيه العلاّمة القدوة الصالحة الفهامة، أخذ عن ابن لب، لازمه وانتفع به وغيره، وعنه خلق كابن سراج وأبي بكر بن عاصم، له فتاوى نقل بعضها في «المعيار». توفي عن سن عالية سنة ٨١١هـ/ ١٤٠٨م. «شجرة النور الزكية» ١/ ٣٥٥، الترجمة (٩١٧).

أكبر من رطل ونصف ولا أقل من رطل وربع. وقال بعضُهم: هو رطل وثلث، وليس هذا اختلافًا، ولكنه على وزانة المكيل من تمر أو بُرٍّ أو شعير.»(١)

ضبط مقدار الصاع النبوي بوجه عام:

والسبب الجامع لهذه الحال هو فقدان المسلمين جامعةً إسلامية ترسم لهم أمورَ دينهم ويصدرون عن أمرها، وتفاقم ذلك بعد انحلال الخلافة الإسلامية وتشتت الممالك وتباعد الأقطار. لذلك كان واجبًا على علماء كلِّ قطر أن يحرروا مقدارَ الصاع النبوي على المكاييل المتداولة عندهم. وقد ضبط عبدالملك بن حبيب لذلك ضابطًا صالحًا لسائر الأقطار، فقد نقل عنه القبابُ أن مقدارَ الصاع النبوي أربعُ حفنات باليدين جميعًا بكفِّ الرجل الذي ليس بعظيم الكفين، والمد حفنةٌ كذلك. وزاده شراحُ المختصر تقييدًا بأن تكون اليدان غيرَ مقبوضتين، ولا مبسوطتين.(٢) ولا يخفى على عاقل أن أكُفَّ البشر لم تنقص عما كانت في زمن النبي ﷺ، ولا ادعى أحدٌ من العلماء الخائضين في هذا الباب تناقصَها.

ضبط مقدار الصاع النبوي بمكيال تونس الحالي:

الصاع النبوي لا خلافَ في أنه أربعةُ أمداد بالمد النبوي، وقد ضبط فقهاؤنا مقدارَه بضابط لا يتخلف، وذلك فيما حكاه ابنُ رشد في البيان والتحصيل من كتاب الزكاة في أجوبته أن المشهورَ أن المدَّ النبوي وزنُ رطلٍ وثلث، قال: «واختُلِف في قدر المد بالوزن، فقيل زِنَتُه رطلٌ وثلث وهو المشهور في المذهب؛ قيل بالماء، وقيل

---

(١) أورد المصنف كلام الحفار بتصرف جمعًا وتأخيرًا، فانظره في: الونشريسي: **المعيار المعرب**، ج١، ص٣٩٩-٤٠٠. وانظر للمقارنة: **البيان والتحصيل**، «كتاب زكاة الحبوب والفطر»، ج٢، ص٤٩٣-٤٩٤.

(٢) الأزهري، صالح عبدالسميع الآبي: **جواهر الإكليل شرح مختصر العلامة الشيخ خليل** (بيروت: المكتبة الثقافية، مصور عن نشرة مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر، ١٣٤٧هـ)، ج١، ص١٤٢.

بالوسط من البر.»[(١)] وقد جزم الشيخُ ابن أبي زيد في الرسالة في باب الوضوء على أن التقدير بالماء إذ قال: «وقد توضأ رسول الله ﷺ بمد»،[(٢)] وهو وزن رطل وثلث، فتعين أنه اختار أن الوزن بالماء، فيكون ترجيحا.

قال فقهاؤنا الرطل اثنتا عشرة أوقية، والأوقية عشرة دراهم وثلثا درهم من الدرهم الذي ضُرب في مدة عبدالملك بن مروان. وقد جعل وزنه ستةَ دوانق، والدانق ثماني حبات وخُمُسَا حبة من وسط الشعير، فوزن الدرهم خمسون حبة وخُمُسَا حبة من وسط الشعير. وشرطوا أن يكون كلُّ شعيرة منها مقطوعةَ الطرفين الزائدين على حجم الحبة.[(٣)]

وإنِّي قد وزنتُ هذا العددَ من الشعير على الصفة المذكورة، فكان ثلاثة غرامات بميزان اليوم. كما وزنت درهمًا عتيقًا ضُرب في صدر الدولة العباسية وهو عندي، فوجدته ثلاثة غرامات أيضاً. وبذلك تحقق أن الدرهم الشرعي يزن ثلاثة غرامات بميزان تونس اليوم، فتكون الأوقية الشرعية اثنين وثلاثين غرامًا، ويكون المد النبوي الذي هو أربعة أمداد يزن ألفين وثمانية وأربعين غرامًا، وذلك من الماء.

---

(١) ابن رشد: **البيان والتحصيل**، «كتاب زكاة الحبوب والفطر»، ج٢، ص٤٩٣.

(٢) القيرواني، أبو محمد عبدالله بن أبي زيد: **الرسالة الفقهية مع غرر المقالة في شرح غريب الرسالة** (للمغرواي)، تحقيق الهادي حمو ومحمد أبو الأجفان (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٩٩٧)، ص٨٧. وهذا القول لابن أبي زيد جاء في «باب طهارة الماء والثوب ... » لا في باب الوضوء، وهو جزء من كلام طويل ينطوي على توجيه تربوي لطيف لعله من النافع جلبه هنا، قال: «وقلة الماء مع إحْكام الغَسْل سنة، والسرف منه بدعة، وقد توضأ رسول الله ﷺ بمد وهو وزن رطل وثلث، وتطهر بصاع وأربعة أمداد بمده عليه الصلاة والسلام.»

(٣) قال الفقهاء يسمى هذا الدرهم درهم الكيل؛ لأنه الذي به تُقَدَّر المكاييلُ الشرعية من أوقية ورطل وصاع ومد، ويسمى الدرهم المكي. والظاهر أنهم سموه بهذين الاسمين بعد أن تعددت أنواع الدراهم ودخلت فيها الزيوف. - المصنف.

ومن المعلوم أن ميزان الليترة التي هي وحدة المكاييل التونسية في هذا الزمان هو ألف غرام من الماء المغلَّى، فيكون الصاعُ النبوي يسع ليترتين ونصفَ عُشُر الليترة، وهذا مما لا مريةَ فيه. ثم إنا اعتبرنا هذا بضابط ابن حبيب، فكِلْنَا أربعَ حفنات بكفَّيْ رجل متوسِّط اليدين غير مقبوضتين ولا مبسوطتين، فوجدنا ذلك يعادل ليترتين ونصف عُشُر الليترة. وقد صدرت الفتوى مني بتقدير الصاع النبوي بهذا المقدار من عام ١٣٤٤هـ وهلم جرًّا، ونُشِرت بجرائد تونس وبمصر وبجرائد ومجلات المغرب والمشرق في عدة سنين، وتلقاها أهلُ العلم بالقبول.

أما الصاع المستعمل في تونس قديمًا قبل تصيير مكاييلها إلى وحدة الليترة، فقد تردد بعضُ أهل العلم من التونسيين في نسبته من الصاع النبوي. فرأيتُ للعلامة القاضي الشيخ إسماعيل التميمي(١) في جواب له من خمس مسائل سئل عنها، منها تعيين ما يلزم في زكاة الفطر بصاع تونس، فأجاب بقوله: «الذي سمعناه من شيوخنا أن الصاع النبوي، هو بكيل تونس صاعٌ وثلثُ صاع. واختبرته بِمُدٍّ عندي فوجدته صحيحًا، واختبروه أنتم إن شئتم بالحفنات. نقل القباب عن ابن حبيب أن الصاعَ النبوي أربعُ حفناتٍ باليدين جميعًا بكف الرجل الذي ليس بعظيم الكفين.»(٢)

وظاهرُ هذه العبارة أن الصاع النبوي يَعْدِل صاعًا وثلثًا تونسيًّا، فإذا كان ذلك مرادَه، كان الشيخُ غيرَ متحققٍ مقدارَ الصاع من صاع تونس؛ لأنه ذكر أنه اختبر صاع تونس بِمُدٍّ عنده، ولم يثق بصحة تقدير المد الذي عنده حتى يجعله أصلاً يُرجَع إليه. فلذلك أحال السائلَ على اختبار ذلك بنفسه، وعلى الرجوع إلى التقدير بالحفنات. ويحتمل أن يكون مرادُه أن الصاع النبوي إذا نُسب إلى صاع تونس كان

---

(١) هو العلاّمة المحقق أبو الفداء إسماعيل التميمي، شيخ الاسلام المالكي بتونس، تُوُفِّيَ سنة ١٢٤٨هـ/ ١٨٣٢م.

(٢) لم يتسن لنا الاطلاعُ على المسائل المشار إليها، ولا نعلم أنها طبعت. ولعل الله يقيض لها ولغيرها من الآثار العلمية المغمورة مَنْ يتولَّى تحقيقها وإخراجها للناس.

يعادل صاعٌ وثلثٌ منه صاعًا تونسيًّا، فيكون قوله «بكيل تونس»، أي بصاع تونس، وعلى كل حال فالشيخ غير متحقق.

ووقع في خطبة جمعة آخر رمضان من خُطَب العلامة شيخنا سيدي سالم بو حاجب[(١)] عند ذكر زكاة الفطر ما نصُّه: «وهي صاعٌ بصاع نبينا ﷺ، أي أربعة أمداد، ويوافقه الصاع المعروف الآن بهاته البلاد.» وهذا يخالفُ ما نقله الشيخ

(١) هو سالم بن عمر بن سالم بوحاجب، ولد سنة ١٨٢٧م بقرية بنبلة من قرى السّاحل التّونسي. نشأ نشأة قروية، وكان وقته موزعًا بين القيام بأعمال زراعية تناسب سنّه في ضيعة أبيه وحفظ القرآن وتعلم أصول الخط الكتابة. ثم انتقل إلى مدينة تونس العاصمة والتحق سنة ١٨٤٢م بجامع الزيتونة، حيث أخذ العلوم الشّرعيّة عن الشّيوخ محمد الخضار المالكي، و محمد ابن الخوجة الحنفي، و محمد النّيفر المالكي، أمّا علوم العربيّة فأخذها عن الشّيخين محمد حمدة ابن عاشور المالكي، و محمد معاوية الحنفي. كان مبرزًا بين أقرانه، وكان ذا ذكاء حاد وفكر وقاد، ميالاً إلى التعمق في المسائل، الأمر الذي أكسبه تقدير شيوخه وإعجابهم. ولم يكن في تحصيله العلمي يقتصر على مجرّد حضور الدّروس التي كان يلقيها الشّيوخ، بل كان ذا دأب كبير على مطالعة أمّهات الكتب وأعاليها، مثابرًا على التنقيب والبحث في المسائل، حريصًا على ضبط المعاني والألفاظ. بدأ سالم بوحاجب التّدريس بجامع الزّيتونة سنة ١٢٦٥/١٨٤٨ واستمرّ في ذلك حتى سنة ١٣٣٠/١٩١١، فتخرجت عليه أجيالٌ من الدارسين منهم من صار من أبرز علماء الزيتونة كالمصنف. سُمِّي مفتيًا مالكيًّا سنة ١٩٠٥م، ثمّ رئيس المفتين المالكيين سنة ١٩١٩م. وقبل ذلك قضى مدّة بأوروبّا -وخاصّة إيطاليا- من سنة ١٨٧٣م إلى سنة ١٨٧٩م مرافقًا للجنرال حسين في مهمة رسمية تخص ما عُرِف بقضية نسيم شمامة ضابط المالية العامة للدّولة التونسية الذي فر من البلاد بعد أن تورط في العديد من التجاوزات المالية. كان بوحاجب من حداة حركة الإصلاح التي شهدتها تونس في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكان أحد أقرب المقربين للوزير المصلح خير الدين باشا ومن أحرص المتعاونين معه في سبيل ذلك، وهو أهم من اعتمد عليهم خير الدين في تأليف كتابه الذائع الصيت «أقوم المسالك». لم يترك الشّيخ سالم بوحاجب من الآثار العلمية إلا إنتاجًا يسيرًا، حيث اقتصرت تآليفه على أختام الحديث على الموطإ والبخاري، ومنها شرح مخطوط على العاصمية في الفقه. وقد ذكر له بعض المؤرخين ديوان شعر في جزءين بخطّ يده، إلا أنه لا يعرف عنه شيءٌ حتى الآن. وقد عرف بوحاجب بقوة تأييده لكل مظاهر حركة الإصلاح وإسهامه في أوجه نشاطها، ومنها إنشاء جريدة الحاضرة سنة ١٨٨٨م وتأسيس الجمعية الخلدونية عام ١٨٩٧م، وغيرها. توفِّيَ الشّيخ سالم بوحاجب بالمرسى بضاحية مدينة تونس في ١٤ من ذي الحجّة ١٣٤٢/ ١٦ يوليو ١٩٢٤.

إسماعيل التميمي عن مشائخه، ولم يذكر الشيخ مستندَه في ذلك هو، ولم نطلع على كلامه هذا إلا بعد وفاته رحمه الله، ففاتنا أن نراجعه في ذلك. وقد كان الشيخ حيًّا في وقت صدور التقدير المحرَّر عني وسنين بعده، ولم يغير ذلك هو، ولا راجعني فيه أحدٌ من أهل العلم.(١)

والتحقيقُ أن صاعَ تونس الذي كان معروفًا قبل تغيير المكاييل يسع ثلاث ليترات وثلث الليترة، وإن شئت قلت ثلاث ليترات وسبعة أجزاء من تجزئة الليترة إلى عشرين جزءًا، فيزيد على ما يسعه الصاع النبوي بمقدار ليترة واحدة وثلاثة أعشار الليترة. فالصاعُ التونسي هو مقدارُ صاعٍ وثلث بالصاع النبوي، وهذا يوافق الاحتمالَ الثاني في عبارة الشيخ إسماعيل التميمي، وأن الأربع الحفنات المرجوع إليها في تقدير الصاع النبوي لا تملأ صاعًا تونسيا.

خاتمة

إن مكاييلَ بلاد الإسلام أو معظمَها خالفت الصاعَ النبوي منذ أزمان عتيقة، وكانت الغفلةُ عن ضبطه تغر أهلَ بلاد المغرب، يحسبون أن كلَّ صاع يأتيهم من المشرق هو صاع نبوي.

---

(١) جاء عند هذا الموضع من الكلام التعليقُ الآتي لجامع فتاوى المصنف (**فتاوى الشيخ الإمام**، ص٢٨١، الحاشية رقم ١): «لكن الشيخ إسماعيل التميمي تُوُفِّيَ سنة ١٢٤٨/ ١٨٣٢، وذلك قبل ميلاد الشيخ الإمام.» وهذا التعليق لا محلَّ له، وإنما ورط فيه هذا «المحقق»؛ لأنه أسقط جزءًا من كلام المصنف ذكر فيه أستاذَه الشيخ سالم بوحاجب وخطبته الجمعية وما جاء فيها من تقديره لزكاة الفطر. ولذلك وهم صاحبُ التعليق أن المصنف يشير إلى الشيخ إسماعيل التميمي، وإنما كلامُه في الحقيقة عن الشيخ بوحاجب، فهو مقابلة لما قرره الثاني في خطبته بما جاء في مسائل الأول. وهكذا العجلة وقلة الروية عندما توردان صاحبهما، فيصبح التحقيق مجرد كلمة لا معنى لها ودعوى لا تحصيل وراءها.

وربما كان بعضُ الحجيج يأتي بمكاييل من المدينة المنورة أو مكة المشرفة، تُنسب إلى المد والصاع النبوي وما هو بموافقه. ففي المعيار للونشريسي من جواب الحفار: «والحاج الذي جلب المدَّ من المدينة إن كان صادقًا، فالمدُّ الذي جلب يُقطع بأنه ليس على مقدار مدِّه عليه السلام؛ إذ مقدارُه على ما عبر ستُّ عشرة أوقيةً من القمح، والمعوَّلُ عليه في مقداره ما يعلم من الأئمة المقتدى بهم.»[1]

(١) الونشريسي: **المعيار المغرب**، «نوازل الزكاة»، ج١، ص٣٩٩. وللمزيد من التفاصيل في هذا الموضوع، انظر بحثًا تاريخيًا مقارنًا وافيًا مع ربط للصاع بالمكاييل الحديثة في: فاخوري، محمود وخوام، صلاح الدين: **موسوعة وحدات القياس العربية والإسلامية وما يعادلها بالمقادير الحديثة** (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ٢٠٠٢)، ص٢٥٥-٢٧٠. أو مجلة الحكمة العدد الثالث والعشرون، رجب ١٤٢٢هـ، تحويل المكاييل والموازين للأوزان المعاصرة، إعداد الدكتور محمد إبراهيم مصطفى الخطيب، ص١٦٥-٢٤١.

زكاة الأموال[(١)]

اصطلح أهلُ تونس على أن جعلوا يوم عاشوراء هو يوم إخراج زكاة أموالهم، والظاهر أنهم اعتبروا في ذلك أن المحرم هو مبدأ السنة العربية الإسلامية الهجرية. ولعلهم كانوا في هذه الأقطار يبتدئون في المحرم عقدَ شركات التجارة، وتنتهي عنده المحاسبات بين الشركاء وتقويم سلع التجارة.

ولعلهم في تعيينهم شهرًا لإخراج زكاة الأموال تابعون لاصطلاح سابق في صدر الإسلام، يشير إليه ما رواه الإمام مالك رحمه الله في الموطأ في باب الزكاة في الدين: أن عثمان بن عفان ﷺ كان يخطب فيقول: «هذا شهرُ زَكاتِكُم، فَمَنْ كان عليه دينٌ فلْيُؤَدِّ دَيْنَه، حتَّى تَحْصُلَ أموالُكم فتؤدون منها الزكاة».[(٢)] قال شراحه: وذلك

(١) **الهداية الإسلامية**، المجلد ٧، الجزء ١٠، ربيع الثاني ١٣٥٤ (ص٥٢٩-٥٣٣)؛ **المجلة الزيتونية**، المجلد ١، الجزء ٧، محرم ١٣٥٦/ مارس ١٩٣٧ (ص٣٢٥-٣٢٨). هذه المقالة هي في الواقع إعادة صياغة لمجموعة من الفتاوى أساسها فتوى عن وقت وجوب الزكاة في النقدين والأوراق المالية وكيفيتها، ذكر الدكتور محمد السويسي أن «هذه الفتوى كان الشيخ ابن عاشور ينشرها كل عام في شهر المحرم طيلة وجوده على رأس مشيخة الإسلام. ومن ذلك أنه نشرها بجريدة الزهرة، عدد ٨٦٩٧، ١٣ محرم ١٣٥٥/ ١٩٣٦ (ص٢-٣) مع اختلاف يسير.» التوزري العباسي: **الفتاوى التونسية**، ج٢، ص٦٢٥، الحاشية ٣. أما الأجزاء من الأخرى من المقالة - وهي تشمل الكلام على مصارف الزكاة والكلام على نقل الزكاة من بلد وجوبها إلى بلد آخر - فقد صدرت في صورة فتاوى في في جريدتي الزهرة والنهضة خلال السنوات ١٣٥١/ ١٩٣٢ و١٣٥٤/ ١٩٣٥ و١٣٥٥/ ١٩٣٦ (انظر المرجع نفسه، ص٧٠٠-٧٠١ و٧٣١-٧٣٢). وقد اعتمدنا في ضبط النص على مجلتي «الهداية» و«الزيتونية» حيث نشر مستقلاً عن سؤال الاستفتاء في صورة مقال قائم بذاته.

(٢) **موطأ الإمام مالك**، «كتاب الزكاة»، الحديث٦٤٥، ج٢، ص٢٤٣-٢٤٤. وانظر كذلك: **المدونة الكبرى**، «كتاب الزكاة الأول»، ج١، ص٣٨٣.

في شهر رجب.(١) ولم يتكلم شراحُ الموطأ في هذا الأثر بكلام شاف؛ فمنهم من سكت، ومنهم مَنْ أجمل، وذلك دليلُ حيرتهم فيه. وذكر أبو الوليد الباجي في المنتقى احتمالاتٍ في المراد منه كلُّها مدخولة.(٢)

وكلامُ الموطأ صريحٌ في أن هذا الكلام كان يتكرر من عثمان في هذا الشهر من كل عام، لقول الراوي: «كان يقول». فقول عثمان: «فمن كان عليه دين» إلخ، يعين أن يكون مرادُ عثمان بقوله «زكاتكم» زكاةَ النقدين وما في معناهما من التجارة

(١) لم أجده لا في المنتقى للباجي، ولا في القبس والمسالك لابن العربي، ولا التمهيد والاستذكار لابن عبدالبر، ولا في غريب الموطأ لعبدالملك بن حبيب. وهو عند الزرقاني ونقله عنه اللكنوي، قال: «[قوله]: هذا شهر زكاتكم، قيل: الإشارة لرجب وإنه محمولٌ على أنه كان تمام حول المال، لكن يحتاج إلى نقل. ففي رواية البيهقي المذكورة عن الزهري: ولم يسم لي السائبُ الشهر، ولم أسأله عنه.» الزرقاني: **شرح الزُّرقاني على موطأ الإمام مالك**، ج٢، ص١٤١؛ **موطأ الإمام مالك** برواية محمد بن الحسن الشيباني مع **التعليق الممجد على موطأ محمد** شرح العلامة عبدالحي اللكنوي، تحقيق تقي الدين الندوي (بومبائي: دار السنة والسيرة / دمشق: دار القلم، ط١، ١٤١٢/ ١٩٩٢)، ج٢، ص١٣٠-١٣١. وقال ابن رجب: «وأما الزكاة فقد اعتاد أهلُ هذه البلاد إخراجَ الزكاة في شهر رجب، ولا أصلَ لذلك في السنة، ولا عُرف عن أحد من السلف. ولكن رُوي أن عثمان خطب الناس على المنبر فقال: هذا شهرُ زَكاتِكُم، فَمَنْ كان عليه دينٌ فلْيُؤَدِّ دَيْنَه، وليزكِّ ما بقي، خرجه مالك في الموطأ. وقد قيل: إن ذلك الشهر الذي كانوا يخرجون فيه زكاتهم نُسي فلم يُعرف. وقيل: بل كان شهر المحرم؛ لأنه رأس الحول، وقد ذكر الفقهاء من أصحابنا وغيرهم أن الإمام يبعث سعاته لأخذ الزكاة في المحرم. وقيل: بل كان شهر رمضان لفضله وفضل الصدقة فيه. وبكل حال، فإنما تجب الزكاة إذا تم الحول، فكل أحد له حولٌ يخصه بحسب وقت ملكه للنصاب، فإذا تم حوله وجب عليه إخراجُ زكاته في أي شهر كان.» ابن رجب الحنبلي الدمشقي، زين الدين أبو الفرج عبدالرحمن بن أحمد: **لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف**، تحقيق عامر بن علي ياسين (الرياض: دار ابن خزيمة، ط١، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧)، ص٢٨٩.

(٢) قال الباجي: «قوله: هذا شهر زكاتكم، يحتمل أن يقول هذا لمن عرف حاله في الحول، ويحتمل أن يريد أنه الشهر الذي جرت فيه عادةُ أكثرهم بإخراج الزكاة فيه، إن كان يريد العين وإن كان يريد الماشية والذي يجب إخراج الزكاة فيه، ليتمكن من بعث السعاة ذلك الوقت، فيؤخذ الزكاةُ فيها ولا يحتسب لهم في شيء من ذلك بما عليهم من الدَّين.» **المنتقى**، ج٣، ص١٦٤. وقد تابع الباجي في كلامه ابنُ العربي بصورة حرفية. انظر **المسالك**، ج٤، ص٤١-٤٢.

والديون. فيدلنا ذلك على أن المسلمين كانوا قد جعلوا شهرَ رجب مبدأً العام التجاري، ففيه يعقدون عقودَ القراضات، ويتحاسبون على الديون. وهذا من المعروف في كل قطر أن يكون لهم شهرٌ يعتبرونه مبدأ سنةِ نوعٍ من المعاملات، نظيرَ ما عندنا بتونس في أكرية الرباع وفي أكرية الأرضين.

فمَنْ لم يكن ضابطًا لمبدأ حول النقدين عنده (ويكثر عدمُ الضبط في ذلك) يصير إلى الحول المعين عند أصحاب المعاملات، فيزول الإشكالُ الذي عرض لشرَّاح الموطأ في هذا الأثر. ولولا أن أهلَ تونس في القديم اعتبروا هذا المعنى كما اعتبره الذين خاطبَهم الخليفةُ الثالث، لَمَا جاز لأحدٍ تأخيرُ زكاته إلى وقت معين إذا كان قد مضى على النصاب عنده عام، فإن مرورَ الحول على نصاب زكاة المال المقتنَى يختلف باختلاف أحوال اجتماع نُصب الأموال عند أربابها. والأمر سهلٌ إذا عسر ضبطُ مبادئ الأعوام بالنسبة لغالب الناس، فيُجعل يومُ عاشوراء هو وقت زكاة النقدين والتجارة.

فأما زكاة النقدين، فهي في الذهب والفضة المسكوكين، وفي قطع الذهب والفضة غير المُعَدَّة للباس المأذون فيه شرعًا، إذا مر عليها حولٌ وهي في ملك صاحبها. فأما الذهبُ فتجب فيه الزكاةُ إذا بلغ منه مقدارَ عشرين دينارًا شرعيًّا فصاعدًا، مضى عليها الحول. والدينار الشرعي وزنُه أربعةُ غرامات وعشرون سنتغرام من الذهب الخالص غير المخلوط. وحيث كانت السكةُ الذهبية في ممالك العالم المتمدن مخلوطةً على نسبة تسعين غرامًا وأربعين سنتغرام من سكة الذهب المعروفة، أعني مقدار أربع عشرة قطعة وخُمُسَيْ قطعة من قطع اللويز، وذلك صرفُ ألف وتسعمائة وخمسين فرنكًا فصاعدًا بحساب رواج اللويز[1] اليوم في صرفه بسكة الفضة أو بكوارط البنك.[2] وإذا كان الذهبُ أكثرَ خلطًا بالنحاس كذهب تونس

(١) قطع الذهب.

(٢) Bank notes.

المصوغ المعبَّر عنه بذوق تسعة، يكون النصابُ منه ضعفَ هذا المقدار تقريبًا، ويُخرِجُ المزكِّي على جملة ما عنده من الذهب رُبُعَ العشر، أعني اثنين ونصفًا في المائة.

وأما الفضة فنصابُها مائتا درهم، والدرهم وزنُه ثلاثةُ غراماتٍ من الفضة الخالصة. وحيث كانت الفضة المسكوكة في المالك المتمدنة مخلوطةً بنسبة ٨٣ جزءًا ونصف في المائة من الفضة وستة عشر جزءًا ونصف في المائة من النحاس، فنصابُ الفضة ستمائة غرام فضة خالصة، فإذا زيد عليها ما يعادل ما في الفضة من الخلط يكون نصابُ الفضة ٧٠٠ غرام من سكة الفضة، وذلك مقدارُ سبعمائة فرنك فصاعدًا من سكة فرنسا وتونس الفضية الرائجة الآن بالمملكة التونسية. وعلى هذا التقدير يجري العملُ في بلاد الإسلام بنسبة صرف الغرام من الفضة، ويخرج المزكي عن ذلك ربع العشر.

واعلم أن المرجع في تقدير نصاب الزكاة للدرهم الشرعي، وهو الذي يساوي ثلاثةَ غرامات من الفضة الخالصة، وهذا الدرهم هو المسمَّى بدرهم الكيل. وإنما سمي بدرهم الكيل؛ لأن الخليفة عبدالملك بن مروان رحمه الله جعل الدرهمَ الشرعي هو وحدةَ المكاييل. قال فقهاؤنا: الدرهمُ الشرعي هو المسمَّى بدرهم الكيل، وهو خمسون حبةٍ وخُمُسَا حبة من مطلق الشعير. وسمي درهم الكيل؛ لأنه بتكييل عبدالملك بن مروان (أي بتحقيقه)، ولأنه تُقَدَّر به المكاييلُ الشرعية من أوقية ورطل وصاع ومد.

أما درهم النقد فأصنافٌ شتَّى في العصور المختلفة من عصور الإسلام، كما هو الحال في المكاييل. والدرهم الشرعي هو درهمٌ من دراهم النقد في عصر الدولة الأموية والدولة العباسية، والعبرةُ بالدرهم الذي بينته. وأما تذاكر البانكة المعبَّرُ عنها بالكوارط، فإنها تعتبر مقاديرُها المرسومة عليها، فالنصابُ من كوارط بنك فرانسا والجزائر هو مقدارُ سبعمائة فرنك فأكثر، ويخرج عنها ربع العشر، أعني اثنين ونصفًا في المائة. وذلك لأن الكوارط هي في الأصل بمنزلة ديونٍ وأماناتٍ عند

شركات البنوك مع إمكان قبض مقدار ما يُرسم بها، فبذلك كان لها حكمُ المال الناض على قول ابن القاسم رحمه الله في مثل هذا النوع من الديون حسب تحقيق نحارير المذهب، كابن عبدالبر وابن رشد وخليل وابن عاشر. ثم إن هذه الديون المعبر عنها بكوارط البانكة بلغت بسبب قوة الثقة بالشركات المدينة بها وضمان الحكومات فيها إلى أن صار لها من الرواج بين الناس مثلُ ما للنقدين، فكانت جديرةً بأن تأخذ أحكامَ النقدين، إذ الأحكامُ منوطةٌ بالمعاني لا بالألفاظ.

وأما زكاة التجارة، فالتجارة قسمان: إدارة واحتكار. وأما الإدارة فهي غالبُ أنواع التجارة التي يقرر أصحابُها أرباحًا مناسبة لإقامة تجارتهم، بحيث يكثر عندهم البيعُ وتجديد السلعة. فهؤلاء يقوِّمون سِلَعَهم في مبدإ كل عام، فإذا بلغت قيمتُها حدَّ النصاب بأحد النقدين -وهو في تونس الفرنك؛ لأنه الرائج في التعاقد- فيُخرجون زكاتَها ربعَ العشر. وكذلك أرباحُهم الناضَّة بأيديهم أو المؤمنة في البنوك، يزكونها إذا مضى حولٌ على رأس المال. وكذلك الديونُ التي لهم على الناس إذا كانت في محلِّ ثقة وأمانة مع إمكان استخلاصها، ويطرحون الديونَ التي عليهم من جملة أموالهم، ويزكون ما فضل بعد طرح الديون.(١)

وأما الاحتكار فهو المعبَّرُ عنه في اصطلاح التجار بالتجارة الميتة التي يطلب أصحابُها أرباحًا عظيمة، حيث لا يبيعون إلا قليلا. فهؤلاء لا يزكون إلا إذا باعوا السلعةَ بعد حول فأكثر من اليوم الذي زكُّوا فيه أثمانَها، فيكون عامُ كلِّ واحد من هؤلاء متعدداً. فلكل سلعة نصابُ عامِها الخاص بها، فيجب عليهم ضبطُ ذلك بالتحرير لئلا يؤخِّروا زكاةَ كلِّ سلعة باعوها عن وقت وجوب زكاتها.

---

(١) انظر في هذا: **المدونة الكبرى**، «كتاب الزكاة الأول»، ج١، ص٣٦٢-٣٦٤؛ **النوادر والزيادات**، «كتاب الزكاة»، ج٢، ص١٦٧-١٦٨.

ومصارفُ الزكاة مجموعةٌ في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا﴾ [التوبة:٦٠]، وهم الذين يبعثهم الأمير لاستخلاص الزكاة وكتابة مقاديرها ونحو ذلك، فيأخذون أجورهم على خدمتهم من أموال الزكاة. ﴿وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ﴾، وهم الذين دخلوا في الإسلام حديثًا، ﴿وَفِي ٱلرِّقَابِ﴾ أي عتق العبيد، ﴿وَٱلۡغَٰرِمِينَ﴾، وهم الذين عليهم ديونٌ في غير معصية، أو في معصية وثبتت توبتُهم منها، ولم تكن لهم أموالٌ فاضلة تُدفع منها ديونُهم ولو كانت لهم عروضٌ تكفي عيالهم، ﴿وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ وهو الغريب إذا لم يجد مالاً في بلد غربته في طريق سفره.[1]

واعلم أنه يجوز للإنسان أن يعطيَ زكاتَه إلى أقاربه الذين لا تجب عليه نفقتُهم، ويجوز للمرأة أن تعطيَ زكاةَ مالها لزوجها الفقير أو المدين. ويُعْطَى لكلِّ واحدٍ من مصارفها ما يكفيه لدفع السبب الذي لأجله استحقَّ الزكاة. و[اعلم][2] أن زكاة النقدين تُوَزَّع في البلد الذي فيه المالك، والمراد بالبلد هو الموضع الذي ينضط بالعرف بأنه بلد، إذ قد تكون الأرضون شاسعةً لا سُكَّانَ فيها، وهي تابعةٌ لمدينة أو قرية كالهناشير التابعة للبلدان، أو تكون حولها وعن بعد منها أحياء أو بيوت، فموضعُ الوجوب ما كان بلدًا، أو قرية، أو قرى متجاورة، أو أحياء، هي أقرب لموضع المزكي.

---

(١) لم يبين المصنف ما المراد بـ«في سبيل الله»، كما بين بقية المصارف. ولعله من المناسب هنا جلبُ كلامه في ذلك من التفسير، حيث قال: «وسبيل الله لم يُختلف أن الغزو هو المقصود، فيُعطى الغزاةُ المحتاجون في بلد الغزو، وإن كانوا أغنياء في بلدهم. وأما الغزاة الأغنياء في بلد الغزو فالجمهور أنهم يُعطَوْن، وبه قال الشافعي وإسحاق، وقال أبو حنيفة: لا يُعطَون.» ثم قال توسيعًا لمعنى في سبيل الله: «والحق أن سبيل الله يشمل شراء العدة من سلاح وخيل ومراكب بحرية ونوتية ومجانيق، وللحملان، ولبناء الحصون وحفر الخنادق، وللجواسيس الذين يأتون بأخبار العدو. وبه قال محمد بن عبدالحكم من المالكية، ولم يُذكر أن له مخالفًا، وأشعر كلام القرطبي في التفسير أن قول ابن عبدالحكم مخالفٌ لقول الجمهور.» **تفسير التحرير والتنوير**، ج٦/ ١٠، ص٢٣٩-٢٤٠.

(٢) زيادة اقتضاها السياق.

وأما نقلة الزكاة إلى موضع غير الموضع الذي وجبت فيه، ففيه صور:

١- **الصورة الأولى**: أن يكون أهلُ الموضع أغنياء، أو يكون المحتاجون فيهم قليلاً جدًّا، قال مالك: يجوز أن تُنقل الزكاةُ إلى البلد الذي فيه المساكين، ويُنقل ما فضل عن فقراء البلد إلى فقراء البلد الآخر.(١)

٢- **الصورة الثانية**: أن يكون في بلد الوجوب فقراء، ويكون في بلد آخر مجاعة أو حاجة، فيجوز نقلُ الزكاة إلى البلد الذي فيه المجاعة حتى يستغني فقراؤه، ولا يُعطى منها فقراءُ البلد الذي وجبت فيه الزكاة إذا كان فقرُهم لم يبلغ مبلغَ الحاجة أو المجاعة.

٣- **الصورة الثالثة**: أن يفضل من مقدار الزكاة ما هو زائدٌ على حاجة فقراء البلد الذي وجبت فيه الزكاة، فهذا يُنقل إلى فقراء بلد آخر. ثم إن المزكِّي إذا دفع زكاتَه لفقراء بلدٍ غير البلد الذي وجبت فيه الزكاةُ في الصورة التي لم يُؤْذَنْ له فيها بنقل الزكاة أجزأه ذلك، ولكنه فعل مكروهًا، وهو قولُ ابن القاسم رحمه الله.(٢)

وحرره الفقير إلى ربه **محمد الطاهر ابن عاشور**

شيخ الإسلام المالكي لطف الله به

في ٣٠ ذي الحجة ١٣٥٥، وفي ٣ مارس من سنة ١٩٣٧.

---

(١) القيرواني: **النوادر والزيادات**، «كتاب الزكاة»، ج٢، ص٢٩٠-٢٩٣؛ ابن رشد: **البيان والتحصيل**، «كتاب زكاة الحبوب والفطر»، ج٢، ص٥٠١-٥٠٢.

(٢) انظر المواق: **التاج والإكليل** بهامش **مواهب الجليل** للحطاب، ج٣، ص٢٤٧. وراجع كذلك في نقل الزكاة، القرضاوي، يوسف: **فقه الزكاة** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٧، ١٤٢٢/ ٢٠٠١)، ج٢، ص٢٩٧-٣٠٩.

زكاة الحبوب[1]

لَـمَّا صدرت مني الفتوى في زكاة الحبوب التي نشرتْها مجلةُ «الهداية الإسلامية» الغراء في الجزء ٣ من المجلد ١١، ورد عليَّ أربعةُ أسئلة من بعض أهل العلم يتطلب زيادةَ البيان، فأردتُ أن أبسطها هنا زيادةً في التبيين، ورجاء للتهمم بمقام «مَنْ يرد الله به خيرًا يفقّهْه في الدين».[2]

أولها: في بيان حال ما شاع على ألسنة بعض طلبة العلم يتناقلونه أن النصاب الشرعي لزكاة الحبوب والثمار هو قفيزان بالقفيز التونسي الذي هو مائة واثنان وتسعون صاعًا بالصاع التونسي.

والجواب عن هذا أن النصاب هو ما بينته في الفتوى، فإني اعتبرت فيه التقدير الشرعي على المذهب المالكي المستند في تقديره إلى صاع المدينة المأثور عن النبي ﷺ، وهو الذي سماه مالك رحمه الله في الموطأ المد الأصغر والمد الأول أيضًا، ويقابله المد الأكبر وهو المد الهشامي المنسوب إلى هشام بن إسماعيل المخزومي أمير المدينة في خلافة عبدالملك بن مروان، وهو يساوي مُدَّيْن من المد النبوي.

والنصابُ خمسة أوسق شرعية، وهي ستة أقفزة وربع قفيز بالقفيز الشرعي. وذلك المقدار قد صيرتُه إلى المكيال التونسي المستعمل الآن والمشتهر في كثير من العالم بقاعدة الرجوع إلى تصيير الصاع النبوي إلى ما يسعه من الماء، وتصيير ذلك المقدار من الماء إلى ميزان الأوقية والدرهم الشرعي.

---

(١) **الهداية الإسلامية**، المجلد ١١، الجزء ٦، ذور الحجة ١٣٥٧/ يناير ١٩٣٨ (ص٢٧٤-٢٧٦).

(٢) **صحيح البخاري**، «كتاب العلم»، الحديثان ١٠ و١٣، ص١٦-١٧ (وكذلك الأحاديث ٣١١٦، ٣٦٤١، ٧٣١٢، ٧٤٦٠)؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الزكاة»، الحديث١٠٣٧، ص٣٧١؛ **سنن الترمذي**، «أبواب العلم عن رسول الله ﷺ»، الحديث٢٦٤٥، ص٦٢٤.

ولا التفاتَ إلى غير ذلك من التقادير التي عالجها كثيرٌ من الناس فلم يحصلوا على طائل، إذ انتشروا في طرق التقريب بأسماء المكاييل المختلفة باختلاف العصور والبلدان، مع أن أسماء المكاييل والموازين غيرُ منضبطة المسمَّيَات ولا متحدةٍ في بلدان المسلمين، فهنالك المدني والمكي والبغدادي والشامي والقرطبي والقيرواني والمصري والتركي وفروعها.

وحسبُك أن لنا في القطر التونسي في القديم عدةَ مكاييل وموازين تتحد أسماؤها وتختلف مسمياتُها باختلاف المدن واختلاف أصناف المكيلات والموزونات، فيوجد القفيز التونسي والقفيز الباجي لكيل الحبوب، ويوجد المطر التونسي والمطر السوسي لكيل الزيت، ويوجد الرطل العطاري والرطل الخضاري. فالمرجع إلى التقدير الشرعي، فهو الذي يتضح به الواجبُ في الزكاة.

ثانيها: طلب توجيه الفرق بين عدم اعتبار مصاريف الأرض في مثل الكراء والتسميد بالفسفاط وبالغبار حيث جعلناها غير موجبة لإخراج نصف العشر، وبين اعتبار الشريعة السقي بالآلات والدواليب والماء المشترَى موجبة لإخراج نصف العشر في زكاة الحبوب والثمار.

والجواب أن بيان الفرق في ذلك أن المنصوصَ في السنة الصحيحة والذي أخذ به أئمة فقهاء الأمصار أن لا ينقص المقدار الواجب في زكاة الحبوب والثمار عن العشر إلى نصف العشر إلا فيما يُسقَى بالدواليب والنواعير ونحوها مما فيه نفقة على جلب الماء للسقي، ولم يلتفتوا إلى مصاريف الخدمة والغبار مع أنها لا تخفى. وكذلك التسميد بالفسفاط وغيره، وكذلك الحرث والدرس بالآلات التي تستدعي نفقات.

وتوجيهُ ذلك فيما يظهر لي أن تسميد الأرض واستعمال الآلات الحديثة للحصد والدرس لا يتوقف عليه حصول الحب والثمار، بل إنما يزيد به المقدار المتحصل منهما أو يفيد الفلاح سرعة في استحصال نتائج فلاحته بحيث يستطيع

بيعها باكرًا والأمن عليها من العاهات ومن التلاشي وإعادة حرث أرضه باكرًا. وذلك كله يستفيد منه الزارع أو الغارس زيادة ثروة، مثل استفادة فرص التجارة، فيتعين الأداء على ذلك المتحصل، ولا وجه للنقص منه. فهو كالأداء على أرباح التجارة؛ لأنها أموالٌ مستفادة من بزيادة العمل.

بخلاف السقي بالماء المجلوب بالآلات أو بالثمن؛ فإن السقي يتوقف عليه وجود الزرع والثمر، إذ لا يوجدان بدون ماء، فالماء مع الأرض هما الركنان لتكوين الزرع، قال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [الواقعة:٦٣-٦٤]، ثم قال: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِى تَشْرَبُونَ ﴿٦٨﴾ ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنزِلُونَ ﴿٦٩﴾﴾ [الواقعة:٦٨-٦٩]، وقال: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾ [الأنبياء:٣٠]، وقال: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ﴿٢٤﴾ أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ﴿٢٥﴾ ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا ﴿٢٦﴾ فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ﴿٢٧﴾ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ﴿٢٨﴾ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ﴿٢٩﴾﴾ [عبس:٢٤-٢٩].

فجعل الأصلَ صبَّ الماء وشق الأرض، وكان شأن الماء أن يجعل في الأرض بدون كلفة، فهو ينزل عليها مطرًا أو ينساق إليها سيحًا أو واديًا. فكان الإنفاق على جلب الماء للزرع أو الغرس يكلف صاحبه كلفًا غير معتادة في الغالب، وهو مضطر إلى ذلك الإنفاق لتحصيل الزرع إذ بدونه لا ينبت. فلذلك كان حريّاً بالحط عن جالبه من المقدار الواجب أداؤه في الزكاة.

وبهذا التقرير يظهر الفارقُ بين الماء المجلوب بالدواليب وبين التسميد بالفسفاط والخدمة بالآلات الجديدة، وهو فارقٌ مؤثّرٌ يمنع قياسَ هذه على ذلك، وإن تساويًا في أصل الكلفة والنفقة.

ثالثها: بيان إخراج القيمة عينًا عِوضًا عما وجب دفعُه في زكاة الحبوب والثمار، وذلك أن الأصل هو أن تُدفع الزكاةُ من عين ما وجبت فيه، لكن إذا أجبر المزكي على دفع القيمة - كما هو واقع في دفع العشر عندنا بتونس - فذلك مجزئ، نص عليه في المدونة. على أن ابن القاسم روى عنه صاحباه أبو زيد ابن أبي الغَمر

وعيسى بن دينار أنه يجزء إخراجُ الثمن نقدًا بدلاً عن الحبوب والأنعام دون العكس ولو بدون جبر، إلا أنه رآه مكروهًا، وفي هذه الرواية توسعة على الناس اليوم.

ويشهد لصحة هذه الرواية ما ثبت في الصحيح أنَّ معاذ بن جبل ﷺ قال لأهل اليمن: «ائْتُونِي بِعَرْضٍ ثِيَابٍ خَمِيصٍ أَوْ لَبِيسٍ فِي الصَّدَقَةِ مَكَانَ الشَّعِيرِ وَالذُّرَة، أَهْوَنُ عَلَيْكُمْ، وَخَيْرٌ لأَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ بِالمَدِينَةِ.»(١) وكتب أبو بكر ﷺ في فريضة الصدقة: «ومن بلغت عنده في الصدقة الحقة وليست عنده إلا بنت لبون فإنه تقبل منه بنت لبون ويُعطى شاتين أو عشرين درهماً.»(٢)

رابعها: أن مَنْ كان ثمره كله نوعًا واحدًا سواء كان من جيد التمر أو من رديئه هل يخرج الزكاة من عين ثمره أو يخرجها من وسط أنواع التمر؟ وهذه مسألة نبه عليها ابنُ الحاجب في المختصر بقوله: «وفي الثمار ثالثها المشهور إن كانت مختلفة فمن الوسط، وإن كانت واحدًا فمنه.»(٣) قال شراحه:

القول الأول: أنه يؤخذ من الوسط مطلقًا كالماشية، وهو قول عبدالملك بن الماجشون، ورواه ابن نافع، وهو ظاهر الموطأ (يعني فيما رواه مالك رحمه الله في زكاة ما يخرص من ثمار النخيل والأعناب عن زياد بن سعد عن ابن شهاب أنه قال: «لا

---

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب الزكاة - باب العرض في الزكاة»، ص٢٣٤.

(٢) عن أنس بن مالك أن ﷺ «أن أبا بكر ﷺ: كتب له فريضة الصدقة، التي أمر الله رسوله ﷺ: «من بلغت عنده من الإبل صدقة الجذعة، وليست عنده جذعة، وعنده حقه، فإنها تُقبل منه الحقة، ويجعل معها شاتين إن استيسرتا له، أو عشرين درهمًا. ومن بلغت عنده صدقة الحقة، وليست عنده الحقة، وعنده الجذعة، فإنها تُقبل منه الجذعة، ويعطيه المصدِّقُ عشرين درهمًا أو شاتين. ومن بلغت عنده صدقة الحقة، وليست عنده إلا بنت لبون، فإنها تقبل من بنت لبون، ويعطي شاتين أو عشرين درهمًا، ومن بلغت صدقة بنت لبون، وعنده حقة، فإنها تقبل منه الحقة، ويعطيه المصدِّقُ عشرين درهمًا أو شاتين. ومن بلغت صدقته بنت لبون، وليست عنده، وعنده بنت مخاض، فإنها تقبل منه بنت مخاض، ويعطي معها عشرين درهمًا أو شاتين».» **صحيح البخاري**، «كتاب الزكاة»، الحديث١٤٥٣، ص٢٣٥.

(٣) ابن الحاجب: **جامع الأمهات**، ص٨٢.

يُؤخذ في صدقة النخل الجُعرور، ولا مصرانُ الفارة، ولا عذقُ ابن حبيق، قال: وهو يُعد على صاحب المال، لا تؤخذ منه الصدقة.»[١] وقد تكون في الأموال ثمار لا يؤخذ الصدقة منها، من ذلك البُردى وما أشبهه، لا يؤخذ من أدناه كما لا يؤخذ من خياره، وإنما تؤخذ من أوساط المال).

القول الثاني: يؤخذ من الموجود مطلقًا، وهو قول أشهب؛ لأن الأصل إخراجُ زكاة كلّ مال منه، واستثنى الشرعُ الماشيةَ فلا يؤخذ الرديء منها، فيبقى ما عداها على الأصل.

القول الثالث: إن كان التمر نوعًا واحدًا أُخذ منه جيدًا كان أو رديئًا، وإن كان أكثرَ من نوع أُخذ من الوسط. وهذا قولُ ابن القاسم، وروايتُه في المدونة.[٢] وهو المشهور، وبه الفتوى. ولذلك قال خليل: «وأُخِذَ من الحب كيف كان، كالتمر نوعًا أو نوعين، وإلا فمن أوسطها.»[٣]

إلا أن قولَ خليل «أو نوعين» سهو، ولذلك انتقده الحذاقُ من شراحه، والصواب: كالتمر نوعًا واحدًا، وإلا فمن أوسطها.[٤]

---

(١) **الموطأ برواياته الثمانية** «كتاب الزكاة»، الحديث٦٦٢، ج٢، ص٢٧٤.

(٢) **المدونة الكبرى**، «كتاب الزكاة الثاني»، ج١، ص٤٥٥.

(٣) الآبي الأزهري، الشيخ صالح عبدالسميع: **جواهر الإكليل شرح مختصر العلامة خليل** (بيروت: المكتبة الثقافية، تصوير عن نشرة مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر، بدون تاريخ)، ج١، ١٢٦. وانظر كذلك: ابن شاس: **عقد الجواهر الثمينة**، ج١، ص٢٢٠-٢٢١.

(٤) انظر تفصيل هذه الأقوال الثلاثة في: القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس: **الذخيرة**، تحقيق جماعة من العلماء (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤)، ج٣، ص٩٢.

التعامل بالأوراق المالية(1)

نشرت جريدة «العصر الجديد» (ص٣، العدد ٦، ٢٣ شوال ١٣٣٨/ ١٩٢٠) الأسئلة الآتية حول الأوراق المالية:

ما هو حكم «الكوارط» المالية في الصرف؟ وهل النسيئة فيها تمنع أم لا؟ وهل المنع عند اعتبارها عروضًا يتحقق في النسيئة مفاضلة أم لا؟ وما العلة في التحرم عند إلحاقها بالنقدين: هل التعليل بالذات للنقدية أو اتخاذها أثمانًا؟ وما هي أحكام الضرورة فيها؟

فأجاب المصنف بما يلي:

حكم الربا في التعامل بالأوراق المالية:

يطلق الربا في اصطلاح الفقهاء على معان:

أحدها: ربا الجاهلية، وهي الزيادة في الدين لأجل التأخير.

الثاني: التفاضل في بيع الشيء بجنسه من أجناس وردت في السنة،(2) وسُمِّيَ ربا الفضل.

الثالث: التأخير في بيع الشيء بجنسه من تلك الأجناس، وسُمِّيَ ربا النسيئة.

---

(1) جريدة **الوزير**، العدد ٢٦، ٦ صفر ١٣٣٩/ ١٩٢٠ (ص٤). نقلاً عن: التوزري: **الفتاوى التونسية**، ج٢، ص٩٨٩-٩٩٢.

(2) والأجناس أو الأصناف المشار إليها هي الستة التي جاء ذكرها في حديث عبادة بن الصامت ﷺ قال: «إني سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبُر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، إلا سواءً بسواء، عينًا بعين، فمن زاد أو ازداد فقد أربَى.» **صحيح مسلم**، «كتاب المساقة»، الحديث١٥٨٧، ص٦١٥-٦١٦.

الرابع: البيوع التي تؤول إلى الربا، وهي التي تعتريها تهمة كون التعامل بها على الصفات المذكورة فيها، لأجل التوصل إلى نوع من أنواع الربا المتقدمة.

فأما إجراء أحكام الربا بالمعنى الأول على المعاملة فيها، فلا حاجة للتنبيه عليه لوضوحه، إذ كل ما أدى إلى انتفاع المتسلف ممن سلفه فهو حرام، سواء كان التعامل بالنقدين أم بغيرهما.

وأما إجراء أحكام الربا بالمعنيين الثاني والثالث، فهو متصور فيها؛ إذ لا يقصد التعامل بذواتها حتى تباع الورقة بورقتين أو تباع الورقة بمثلها نسيئة، وإنما النظر إلى قيمتها.

وأما إجراء أحكام الربا بالمعنى الرابع، فهو محل النظر ومناط السهم من الوتر، ولا بد أن نلم بما يحتمل من صور التعامل بها ثم ننزله على أحكامه ونلهم شارده بزمامه. وذلك أن إعطاء الورقة قد يكون في شراء أشياء، وقد يكون لقبض قيمتها نقدًا، وقد يكون مبادلة لها بورقة أو أوراق أخرى. وفي كلٍّ إما أن تُعطى الورقة لِمَن هي دين عليه، أعني «البانكة» التي روجتها أو تُعطى لغيرها. فتلك سِتُّ صور.

فأما تسليمها لمن هي دينٌ عليه، أعني «بانكتها»، فإن كان لقبض قيمتها عينًا فهو اقتضاء دين وهو صحيح، وإن كان لقبض أوراق أخرى تساويها فهو استبدال حجج، كما يكون له دين على آخر في صك واحد فيستبدلانه بصكوك متعددة وهو جائز.

وقد يُتوهم بادئ النظر أنه فسخُ دينٍ في دين، ولكن لا توجد حقيقةُ فسخ الدين في الدين منطبقةً عليه؛ لأن تلك الحقيقة عبارةٌ عن أن يكون شيء في ذمة شخص فيفسخه شيء آخر لا يتعجله ربُّ الدين، أي بتجديد دين آخر عوضه. وإنما يقع ذلك غالبًا مع اختلاف جنسيْ الدَّينين، وقد يكون مع اتحادُهما بزيادة في الثاني ليُتوصَّل في الحالين إلى المراباة مستورة تحت صورة دين جديد.[1]

---

(١) انظر للمزيد من التفصيل حول فسخ الدين في الدين عند الدردير: **الشرح الكبير وحاشية الدسوقي**، ج٣، ص٦١-٦٢. هذا وعبارة «فسخ الدين في الدين» من المصطلحات الفقهية =

وعُلِّل منعُه بما ذكره الإمام المازري في شرح التلقين بأن التأخير لا يقع غالبًا إلا وقد زاد المدينُ لرب الدين في مقدار ما يعطيه له لو عاوضه عن دينه بدون تأخير، وهذه الزيادة في القيمة لأجل التأخير كسلف جرَّ نفعًا.[1] وعليه فلما اتحد الدينان وانتفت الزيادةُ انتفت العلة، وكان ذلك مجرد استبدال حجة ولا قصد لتجديد التداين. وأما تسليمها للبانكة لشراء أشياء فذلك جائز؛ لأن بيع الدين بغير جنسه جائز بشروط، وهي موجودة.

وأما تسليم هاته الأوراق لغير من هي عليه، أعني التعامل بها مع غير «البانكة» المروجة لها، فإن كان التعامل بها في شراء سلع، فهو بيع الدين بغير جنسه، وقد علمت جوازه. وإن كان لقصد قبض دين مخالف لما وقع به التداين، أعني أنه مخالف لما وقع عليها كأخذ ذهب عن ورقة رقم عليها أنها ذات فرنكات، فهو جائز لا محالة؛ لأنه من صرف ما في الذمة في غير جنسه مع حلول الدين.

= للمالكية، والمراد منه ما هو معروف عند سائر الفقهاء باسم «بيع الكالئ بالكالئ» وهو معنى بيع الدين بالدين. ويندرج ذلك في تقسيم فقهاء المالكية «بيع الكالئ بالكالئ المنهي عنه شرعًا إلى ثلاثة أقسام: ابتداء دين بدين، وفسخ دين في دين، وبيع دين بدين». ويطلق مصطلح «فسخ الدين في الدين» عندهم على أمرين: «أحدهما بيع دين مؤخر -سابق التقرر في الذمة- إلى أجل آخر بزيادة عليه. وقد أجمع الفقهاء على حرمته وفساده، إذ هو نفس ربا الجاهلية. »» والثاني «بيع دين مؤخر -سابق التقرر في الذمة- للمدين لما يصير دينًا مؤجلاً من غير جنسه. فيكون مشتري الدين نفس المدين، وبائعه هو الدائن. وقد ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة إلى حظره، وحكى الإمام السبكي الإجماع على منعه. وخالفهم في ذلك ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، فذهبا إلى جوازه.» حماد: **معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء**، ص٣٥٣-٣٥٤. انظر مزيد تفصيل في: حماد، نزيه: **دراسات في أصول المداينات في الفقه الإسلامي** (الطائف: دار الفاروق، ط١، ١٤١١/ ١٩٩٠)، ص٢٣٥-٢٨١.

(١) قال المازري: «وقد كانت الجاهلية [تقول]: إما أن تقضي، وإما أن تربي. فإذا حل أجل الدَّيْن وهو في المثل عين، فإنه إذا أخَّره بزيادة فيه فهذا يحرم؛ لأن التأخير للدَّيْن بعد استحقاق قبضه كسلفَه لمن هو عليه. والزيادةُ في مقدارٍ عوضَ التأخير هي زيادة عوض السلف، وقد عُلم تحريم سلف جر نفعًا.» المازري: **شرح التلقين**، ج٤، (٢٠٠٨)، ص٣٧٢-٣٧٣.

وأما إن دفعها في عين مماثلة لما رقم عليها كأخذ فرنكات عن ورقة رقم عليها أنها ذات فرنكات، فهنا اختل منه شرطُ اختلاف الجنس. إلا أنهم عللوا وجهَ القول بمنع بيع الدين بجنسه بأن الشأن فيه إن بيع بجنسه أن يباع بأقل، فيكون سلفًا بمنفعة. وهذا التعليل مبنيٌّ على ما هو متعارف في الديون؛ إذ لا يقصد مشتريها إلا الحطَّ من مقدارها، وإلا فما فائدةُ دفع مثل قيمتها مع أن أقل ما يكلفه الدين أن يسعى لطلبه من المدين؟

أما هذا النوع الذي نحن بصدده فإن مشتريه يقصد مقاصدَ شتى من قبض تلك الأوراق؛ لأن رواجها ورواج العين متساويان، فقد انتفت عنه علةُ المنع. وأما تبادلها مع غير مَنْ هي عليه -أعني صرفَ بعضها ببعض من أوراق «بانكة» واحدة- فهو بين الدين بالدين، لكن مع اتحاد الجنس.

والممنوع من بيع الدين مصوَّرٌ في كلام الفقهاء بما اختلف فيه المدينان، كأن يكون لزيد دينٌ على عمرو، فيبيعه لبكر، ويبيع بكر الذي له على خالد لزيد، ومعلَّلٌ بما فيه من الغرر؛ إذ لا يدري أي المدينين أسبق قضاء وأدوم ذمة وأقل مطلا. فإذا اتحد المدين، فقد انتفت الحقيقة؛ إذ لا بد في بيع الدين من تحقق ثلاثة أشخاص. ولا يقال إنه من ابتداء الدين بالدين؛ لأن حقيقته أن تعمر ذمةُ أحدهما في مقابلة تعمير ذمة الآخر، غير سابق تقرر أحد المدينين على الآخر، وهو الفرق بين ابتداء الدين بالدين، وبين كلٍّ من فسخ الدين في الدين وبيع الدين.

فابتداء الدَّيْن بالدين تعمر به الذمتان عند المعاوضة لا قبلها، كما في التوضيح وغيره.[1] ومن المعلوم أن هاته الأوراق ديونٌ متقررة سابقة على وقت المبادلة،

---

(1) المالكي: **التوضيح**، «كتاب البيوع، ج٥، ص٣٤٠؛ القرافي: **الذخيرة**، ج٥، ص٢٢٥؛ النفراوي، أحمد بن غنيم بن سالم بن مهنا: **الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، نشرة بعناية عبدالوارث محمد علي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨/ ١٩٩٧)، ج٢، ص١٦٣.

فالتبادل بها من بيع الدين بالدين مع اتحاد المدين لا ضير فيه. وأما صرفُها بأوراق «بانكة» أخرى، فههنا يظهر بيعُ الدين بالدين، إلا أنه لمَّا كان الضمانُ متحدًا، وهو ضمان الدولة -كما علمت في المقدمة[1]- كان اتحادُ الضمان قائمًا مقامَ اتحاد المدين، لانتفاء الغرر وانتفاء تهمة قصد الزيادة المعلل بهما منع بيع الدين بالدين، كما تقدم عن المازري.

(١) يشير المصنف إلى ما جاء في مقدمة بحث «زكاة تذاكر البانكة (الأوراق المالية)» الثاني قبل هذا حيث بين معنى الأوراق المالية وحدد ماهيتها.

زكاة «تذاكر البانكة»
[الأوراق المالية](1)

الحمد لله، طالعت في مجلة «الهداية الإسلامية» الغراء في جزئها الحادي عشر من المجلد الثاني صفحة ٦٢٥ سؤالاً عن حكم زكاة الأوراق المالية حرره السيد فهمي أبو كرورة. ولكون هذه المسألة من أجل المسائل التي يتطلع إليها أهلُ الإسلام لمعرفة حكم الشرع فيها لانتشار التعامل بهذه الأوراق، رأيت من المتعين الجوابَ عن هذا السؤال على حسب قواعد المذهب المالكي بغاية ما يمكن من قلة التطويل، وإن كان هذا الغرضُ يحتاج إلى إفاضة القول فيه في مناسبة أخرى.

[معنى الأوراق المالية المعروفة بتذاكر البانكة]:

لَـمَّا كان تصورُ المحكوم عليه بكنهه مما يجب تقديمُه قبل التصدي لتفصيل أحكامه، فمن الواجب أن نبسط بيان ماهية هاته الأوراق المعبَّر عنها عندنا بتذاكر البانكة، حتى يكون إلحاقُ الحكم بها بعد ذلك أمرًا سهلاً لا يكلفك عملاً جزلاً، ويكون القول في ذلك قولاً فصلاً، فما هي البانكة وأوراقها؟

البانكة كلمة «طليانية» [إيطالية]، وهي في اللغة الفرنسية بنك [banque]، والجمع بانكات أو بنوك. ومسماها في الأصل محل الصرف، إلا أن الصيارفة توسعوا

(١) نشر في جريدة الوزير، العدد٢٥، ١٣٣٩/ ١٩٢٠ وأعيد نشره مختصرًا في مجلة الهداية الإسلامية، المجلد ٢، الجزء ٤، رجب ١٣٤٩ (ص٦٢-٦٦)، وقد عولنا في ضبطه عليها، كما استكملنا بعضَ تفاصيله مما نشر في الجريدة المذكورة اعتمادًا على كتاب «الفتاوى التونسية» للتوزري، وسنشير إلى ذلك في مواضعه بوضعه بين حاصرتين.

بالتدريج في صناعتهم، فارتقوا بسبب ثقة الناس بهم إلى أن صاروا زيادة على تصريف النقود يقبلون الأماناتِ والأموالَ المراد توجيهُها للبلدان القاصية، فيحولون دفعها على شركائهم في تلك البلدان، ويسلفون الأموالَ برهن وغير رهن، ويشترون الديونَ فيحتالون على المدينين في مقابل إسقاط قليل. فصار محلُّ الصرف المسمى بالبانكة محلَّ مساعداتٍ مالية، وانقسمت البنوكُ بحسب اشتغالها إلى ثلاثة أقسام:

١- مستودعات تؤمن فيها الأموال، وللترغيب في الإتيان بالأموال إليها تعطي لأرباب الأموال أرباحًا قليلة تتحصل من التجارة بها.

٢- مصارف لتحويل أوراق ديون أو صكوك أو ضمانات، أو تصريف نقود البلاد الأجنبية الناقصة رواجًا في مقابل إسقاط من الأصل.

٣- مروِّجات أوراق، بمعنى أن تجعل رأس المال من الذهب متحصلاً مما دفعه المؤسسون بالاشتراك، أو بوضع الحكومة لها بأيدي أناس مكلفين بها، ثم تروِّج أوراقًا ذات قيم معينة وتُكثر منها بما يتجاوز مقدارَ رأس المال على نسبةٍ مصطلح عليها داخلة تحت القوانين الاقتصادية.[1] وتسلم تلك الأوراق بيد مَنْ يأتِي لها بمال يطلب توجيهَه لجهة من البلاد التي بها فروعٌ لتلك البانكة، أو لمن يريد استخفافَ حمل، أو نحو ذلك، على شرط أنها تَدفع لِمَن يريد قبضَ المقدار المرسوم على تلك الورقة نقدًا عندما يريد ذلك. وتُروِّج كثيرًا منها أيضًا بين شراء سلع أو إسلاف الناس برهن أو في تجارة. وذلك كله على معنى أن حاملَ تلك الأوراق له على البانكة دين بمقدار ما رقم على الورقة من القيمة.

ولما كان من المحقَّق أن لا يتمالأ الناسُ على تصريف جميع الأوراق دفعةً واحدة، كان المقدارُ الموجود من النقد بخزينة البانكة يفي بتصريف ما يُعتاد تصريفُه

(١) وهذا ما يسمى بعملية «خلق الائتمان» (credit creation) التي تقوم بها البنوك التجارية وفق ضوابط وحدود معينة يتولى وضعها عادة البنك أو المصرف المركزي وفق اعتباراتٍ اقتصادية ومالية ونقدية.

يوميًا. فلذلك لم يكن مانعٌ من ترويج أوراق بأكثر من رأس مال البانكة، فتحصل من ذلك الترويج أرباحٌ كثيرة تناسب المقاديرَ الحاصلة من جميع الأوراق، مع أن رأس المال في الواقع دون ذلك. وقد يعرض من الأزمات ما يقتضي تعطيلَ الدفع، إما لإفلاس البانكة، أو لوضع الدولة يدَها على النقود التي في البانكة في أوقات الحروب لصرفها في التجهيزات ونحوها، مما لا بدَّ فيه من المال، والحساب يكون بعد انتهاء الأزمة.

وهذا النوع الثالث من البنوك يتعاطى أعمالَ القسمين الأولين أيضًا، وكلها إما أن تكون من تأسيس الشركات التجارية، أو أفراد التجار، أو تؤسسها الدولة مثل البنك الفرنساوي.(١)

والقسم الثالث منها الذي يروِّج أوراقًا لا بدَّ له من ضمانِ الحكومة واطلاعها على مقدار رأس ماله، وعلى برنامج نظامه مع الاتفاق معها على المقدار الذي يمكن ترويجه من الأوراق على نسبةٍ مصطلح عليها عند علماء الاقتصاد بين رأس المال والترويج، لتحصل بمراقبة الدولة لها وضمانها في أعماله ثقةُ الناس بالأوراق التي تروجها، فتروج بينهم رواجَ النقدين، وليدخل المدلسون لأوراقها تحت قانون العقوبات الصارمة المؤسسة لمدلسي النقود.

فتذاكرُ البنوك هي أوراقٌ مالية مقدرة بمقادير من السكة الرائجة، ويستحق حاملُها قبضَها من البانكة المروجة لها. ولها رواجُ النقود في البلد الذي تأسست فيه، بحيث إنها حججُ ديونٍ مضمونة حالة محصلة على ثقة الناس في الوفاء بها، وتيسير استخلاص ما فيها في كل وقت إلا في أحوال نادرة الحصول.

---

(١) أسس المصرف المذكور سنة ١٨٨٤م بعد ثلاث سنوات من وقوع تونس تحت الهيمنة الفرنسية بموجب معاهدة باردو التي أجبر ملك البلاد على توقيعها سنة ١٨٨١م، وسميت زورًا وبهتانًا بمعاهدة الحماية.

حكم زكاة الأوراق المالية المعبَّر عنها بتذاكر البانكة:

علمتَ مما تقدم أن أوراقَ البانكة حججُ ديون، فتأخذ في الزكاة أحكامَ زكاة الدَّيْن.[١] وزكاةُ الدين مُلحَقةٌ بزكاة النقدين؛ إذ الدَّينُ مالٌ متقرِّرٌ بذمة المدين يمكنه الوفاءُ به عند طلبه أو لأجل، فهو مال وغنى معتبر. وكان شأنُ الدَّين أن يُزكَّى كلَّ سنة؛ لأنه مالٌ ثابت بمنزلة عين مكنوزة. إلا أن الشارع رخَّص ألا يُزكَّى في بعض أحواله حتى يقبضه ربُّ الدين خشيةَ أن يعترضه ما يمنع قبضَه، كما نقَل ذلك ابنُ شاس في كتاب «الجواهر» وخليل في «التوضيح» عن أشهب رحمه الله.[٢] ثم الدين باعتبار إجراء الزكاة فيه تختلف أحكامُه، فمنه ما يزكى كلما مر عليه الحول، ومنه ما يزكى عند قبضه من المدين، ومنه ما يُزكى بعد أن يقبضه ربُّ الدَّين ويمر الحول عليه من يوم قبضه.

[والدَّين باعتبار إجراء الزكاة فيه خمسةُ أقسام: دين من وديعة، ودين من تجارة، ودين من قرض، ودين من فائدة، ودين من غصب.[٣] فأما دين الوديعة -وهو المال الذي تحت المودع- فحكمه أن يزكيه المودِع (بالكسر) لكل سنة تمر على أصل اكتساب نصابه، كما صرح بذلك ابن عبدالبر في الكافي.[٤] وأما دين التجارة فلا يخلو، إما أن يكون صاحبه التاجر مديرًا أو محتكرًا. فالمدير، وهو الذي يشتري ويبيع ما يشتريه بالسعر الحاضر إذا وجد ربحه، ولا ينتظر نفاقَ الأسواق ولا شدةَ

(١) انظر بحثًا حديثًا ورصينًا في زكاة الدَّيْن في: حماد، نزيه: **قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد** (دمشق: دار القلم، ط١، ١٤٢١/ ٢٠٠١)، ص١٠٩-١٣٢.

(٢) ابن شاس، جلال الدين عبدالله بن نجم: **عِقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة**، تحقيق حميد بن محمد لحمر (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٢٣/ ٢٠٠٣)، ج١، ص٢٤٣؛ المالكي: **التوضيح**، «كتاب الزكاة»، ج٢، ص٢٠٠.

(٣) ذكر ابن رشد هذه الأقسام ما عدا دين الوديعة. **المقدمات الممهدات**، «كتاب الزكاة الأول»،ج١، ص٤٠٣-٤٠٤.

(٤) ابن عبدالبر: **الكافي**، ص٩٣.

الرغبات، فهذا حكمُ ديون تجارته كحكم سلعه، فيجعل لنفسه شهرًا من السنة يقوِّم فيه ما عنده من السلع وما عنده من الديون، ويزكي قيمة جميعها كما يزكي ما عنده من العين.[١]

وأما المحتكر وهو الذي لا يبيع السلعَ حتى يجد نفاقًا في السوق وربحًا قويًّا ويترصد الرغبات، فهذا لا يزكي ديونَه حتى يقبضها، ويكون قد مر الحولُ على أصلها. وإذا اجتمعت لتاجر واحد إدارةٌ واحتكار، فقال ابن رشد في البيان: ظاهر المدونة أنه يُغلِّب الإدارةَ على الاحتكار.[٢]

وأما القسم الثالث وهو دين القرض، فحكمه أن يزكَّى زكاةً واحدة عند قبضه ولو مرت عليه سنون إن كان صاحبُه تاجرًا محتكرا. وأما إن كان تاجرًا مديرًا، فقال ابن رشد: ظاهر المدونة أنه يلحقه بديون تجارته، فيقَوِّمه كلَّ سنة ويزكيه. وقال ابن حبيب: لا يلحقه بها، بل هو فيه كالمحتكر.[٣]

وأما القسم الرابع وهو الدين من فائدة (أعني: الذي استفاد ربه كسبه من غير أن يكون قد بذل مقداره أو بدلاً عن مقداره من يده، وذلك مثل أن يرث دينًا، أو يوهب له، أو كان مهر امرأة تقرر بذمة زوجها، أو معين خلع تقرر بذمتها، أو ثمن إجارة الشخص نفسه أو كراء مسكنه، أو يكون ثمن عرض استفاده بوجه من هاته الوجوه وباعه بدين مؤجل)، فهذا لا يزكى ما دام في الذمة حتى يقبض ويحول الحولُ عليه بعد قبضه. قال في الرسالة: «وإن كان الدين أو العَرْضُ من ميراث

---

(١) انظر مثلاً: الصقلي: **النكت والفروق**، ص٢٧٧ و٢٨٨؛ ابن عبد البر: **الكافي**، ص٩٣-٩٤؛ ابن رشد: **المقدمات الممهدات**، «كتاب الزكاة الأول»،ج١، ص٣٠٥، **والبيان والتحصيل**، «كتاب زكاة الذهب والورِق»، ج٢، ص٤٢٤؛ المالكي: **التوضيح**، ج٢، ص٢٢٢-٢٢٣.

(٢) وكلام ابن رشد بلفظه: «وظاهر معنى المدونة ... أنه يزكي المالين جميعًا على الإدارة.» **البيان والتحصيل**، «كتاب زكاة الذهب والورق»، ج١، ص٤٢٤. وانظر **المقدمات الممهدات**، «كتاب الزكاة الأول»، ج١، ص٣٠٤.

(٣) ابن رشد: **المقدمات الممهدات**، «كتاب الزكاة الأول»، ج١، ص٣٠٤.

فليستقبل حوله بما يقبض منه.»[١] ويلحق بهذا القسم أن يكون الدَّيْنُ ثمنَ عرضٍ كان بيده للقنية ثم باعه بدين، فإن كان الدين على الحلول فلا زكاة عليه فيه حتى يقبضه، ويستقبل به حولاً من يوم قبضه. وإن كان الدين مؤجلاً فلا زكاة عليه حتى يقبضه إن كان مضى حولٌ على يوم التبايع.[٢]

وأما القسم الخامس وهو الدين من غصب (أعني: بقاء المغصوب المثلي بذمة غاصبه إلى أن يدفعه)، فقال ابن رشد: «المشهور أنه يزكيه زكاة واحدة ساعة يقبضه (كدين القرض).»[٣]

هذه أقسام الديون، وقد تحصل أن منها ما يزكى ولو قبل قبضه وهو دين الوديعة ودين المدير، ومنها ما يزكى عند قبضه. ومنها ما يزكى بعد مرور حول من يوم قبضه. وشرط هذا التفصيل في زكاتها أن لا يكون صاحبه قد ترك قبضه فرارًا من الزكاة. وإنما يُتصور هذا في غير دين الغصب وفي غير دين الوديعة والمدير؛ لأن فيها الزكاة كل سنة، وذلك دين القرض ودين الفائدة ودين المحتكر.][٤]

فأما إن كان ربُّ الدين يمكنه قبضُه فتركه فرارًا من الزكاة، ففي ذلك طريقتان: الأولَى طريقةُ ابن عبدالبر في «الكافي» وابن الحاجب في مختصره عن ابن القاسم أنه تجب فيه الزكاة كلَّ عام، ولم يفصِّلا فيه. والثانية طريقةُ ابن رشد في «المقدمات» بالتفصيل.[٥]

---

(١) القيرواني: **الرسالة الفقهية**، ص١٦٧.

(٢) ابن رشد: **المقدمات الممهدات**، «كتاب الزكاة الأول»، ج١، ص٣٠٣؛

(٣) المصدر نفسه، ص٣٠٤.

(٤) التوزري العباسي: **الفتاوى التونسية**، ج٢، ص٦٣٠-٦٣٢.

(٥) ابن عبدالبر: **الكافي**، ص٩٣؛ ابن الحاجب: **جامع الأمهات**، ص٧٢؛ ابن رشد: **المقدمات الممهدات**، «كتاب الزكاة الأول»، ج١، ص٣٠٣-٣٠٤.

فأما دَيْنُ الفائدة إن كان غير ثمن عرض مستفاد ولا ثمن إجارة بدنٍ أو كراء مسكن، فلا زكاةَ فيه قولاً واحدًا، إن كان قُصد بتأخير قبضه الفرارُ من الزكاة. وأما إن كان ثمنَ عَرْض مستفاد أو ثمن إجارة بدنه أو كراء مسكنه، فابن القاسم يرى زكاتَه لكل حول، وغيرُه لا يرى ذلك. وأما الدَّين الذي هو من ثمن عرض اشتراه للقنية ثم باعه، فإن قَصد بتأخير قبضه الفرارَ من الزكاة، وجبت زكاتُه لكل حول قولاً واحدًا، ولم يتكلم على غيرهما.[1] وتبعه خليل فقال: «ولو فر بتأخيره إن كان عَنْ كَهِبَةٍ أو أرش لا عن مشترًى للقِنْية وباعه لأجَلٍ وعن إجارةٍ أو عرضٍ مفاد قولان.»[2]

والأظهرُ هو ما لابن عبدالبر وابن الحاجب من وجوب زكاة ما قُصِدَ بتأخيره الفرارُ من الزكاة مطلقًا؛ لأن إمكانَ القبض يُصَيِّر الدينَ بمنزلة العين الناضة. فتأخيرُ قبضه للفرار من الزكاة مقصدٌ فاسد تجب المعاملةُ بنقيضه، كما قالوا في نظائرها في باب الزكاة، مثل مَنْ فرَّق بين مجتمِعٍ أو جمع بين مفترِقٍ في زكاة الماشية،[3] ومثل مَنْ باع إبلَه قبل الحول بذهب فإنه يزكي الثمنَ لئلا يصير تحيُّلاً تنهدم به مقاصدُ الشريعة من التشريع.[4]

---

(1) انظر تفصيل ذلك في: **المدونة الكبرى**، «كتاب الزكاة الأول»، ج1، ص367-372؛ **النوادر والزيادات**، ج2، ص149، 154، 169.

(2) المالكي: **مختصر خليل**، ص51؛ **التوضيح**، «كتاب الزكاة»، ج2، ص201. وعبارة «عن كهبة» هكذا في الأصل وفي سائر الشروح على المختصر، ولم يتبين لي الوجه في إلحاق حرف الكاف بلفظة «هبة» ولم أجد من وجهه من ناحية اللغة. ولكن علق الحطاب على الكلام كله بقوله: «ولو قال المصنف: لا إن كان عن هبة أو أرش فيستقبل به حولاً ولا عن مشترى للقنية، لصح الكلام. واعلم أن المصنف حاول على [كذا! وهو زائد] اختصار كلام ابن رشد في المقدمات فلم يتيسر له الإتيان [به] على وجهه.» الحطاب: **مواهب الجليل**، ج3، ص174. وكلام ابن رشد هو قوله: الديون في الزكاة تنقسم على أربعة أقسام: دين من فائدة، ودين من غصب، ودين من قرض، ودين من تجارة.» **المقدمات الممهدات**، «كتاب الزكاة»، ج1، ص303.

(3) انظر في ذلك مثلاً: ابن عبدالبر: **الكافي**، ص107؛ ابن الحاجب: **جامع الأمهات**، ص79؛ ابن رشد: **بداية المجتهد**، ص253-255.

(4) وليس ذلك قاصرًا على باب الزكاة، وإنما ينطبق على غيره من مجالات الأحكام الشرعية، وذلك وفقًا للقاعدة الفقهية: «المعاملة بنقيض المقصود الفاسد»، المتفرعة عن القاعدة الكلية: «الأمور =

[ولم يسم ابنُ عبدالبر ولا ابن رشد مخالفَ ابن القاسم في هاته المسألة، وقال ابن الحاجب: «ما لم يؤخر قبضه فرارًا من الزكاة، وخولف»،[(١)] فقال خليل في التوضيح: «ظاهرُ قوله: وخولف، أن غيره من الأصحاب مخالف له.»[(٢)] ولكن كلام ابن عرفة في مختصره يُشْعِرُ بأن المخالفَ له ظاهرُ المدونة، وفيه بحثٌ لابن غازي[(٣)] في شفاء الغليل لا نطيل به.[(٤)] كما أن توجيه صاحب التوضيح لمخالفة مَنْ

= بمقاصدها»، ووفقًا كذلك لقاعدة سد الذرائع وقاعدة إبطال الحيل، صيانةً للحقوق ومنعًا للتعسف في استعمالها. انظر في ذلك: الندوي، علي أحمد: **القواعد الفقهية** (دمشق: دار القلم، ط ٦، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤)، ص٢٠٧ و٤٢٠؛ وله أيضًا **جمهرة القواعد الفقهية في المعاملات المالية** (الرياض: شركة الراجحي المصرفية للاستثمار، ط ١، ١٤٢١/ ٢٠٠٠)، ج١، ص١٣٦-١٣٨. وانظر كذلك للمؤلف **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٣٥٣-٣٧٠.

(١) ابن الحاجب: **جامع الأمهات**، ص٧٢.

(٢) ساق المصنف كلام خليل بتصرف، ولفظه: «وقوله: وخولف، يقتضي أنه انفرد بذلك (يعني من بين أصحاب مالك)، وذلك لأن العاقل لا يؤخر قبض دينه لأجل الزكاة، بل لو اشترى به أي شيء لكان استفاد به مقدارَ الزكاة وزيادة. واعلم أن مخالفة ابن القاسم ليست مطلقة، بل يتفق في بعض أنواع الدين على مثله.» ثم ذكر أقسام الدين كما فصلها ابن رشد في المقدمات مبينًا حكم كل قسم منها. المالكي: **التوضيح**، «كتاب الزكاة»، ج٢، ص٢٠١.

(٣) هو أحمد بن محمد بن علي بن غازي، العثماني، نسبة لبني عثمان أحد بطون كتامة بالمغرب، المكناسي -مولدًا ونشأة- نسبة لمكناسة الزيتون، الفاسي موطنًا ووفاة. فقيه مالكي، كان محققًا عارفًا بالشروط، وكان يقرض الشعر. بعد رحلته في طلب العلم عاد إلى مكناسة حيث تصدر للتدريس والإقراء وتولى الخطابة بجامعها الأعظم. ثم خرج منها قاصدًا المشرق ولكن استبقاه أهل فاس، فاستوطنها وولي الخطابة والإمامة بجامع القرويين. قيل ولد سنة ٨٤١هـ وقيل ٨٤٠، وتوفي سنة ٩١٩هـ. لابن غازي العديد من التصانيف، منها «إنشاد الشريد من ضوال القصيد» (تقريرات على الشاطبية في القراءات)، «منية الحسَّاب» (ومنظومة في الحساب)، وشرحه «بغية الطلاب»، «تكميل التقييد وتحليل التعقيد على المدونة»، «تحرير المقالة في مهمات الرسالة»، «إرشاد اللبيب إلى مقاصد حديث الحبيب» (شرح على صحيح البخاري)، «شفاء الغليل في حل مقفل خليل».

(٤) ابن غازي العثماني، محمد بن أحمد: **شفاء الغليل في حل مقفل خليل**، دراسة وتحقيق أحمد بن عبدالكريم نجيب (القاهرة: مركز نجيبويه للطباعة والنشر، ط١، ١٤٢٩/٢٠٠٨)، ج١، ص٢٧٤.

خالف ابن القاسم توجيه ظاهر الرد. ولذلك قال اللقاني في حاشية التوضيح: «إن ابن الحاجب يشير إلى أن قول ابن القاسم هو المشهور، ومثله كلام ابن عرفة.»][١]

على أن صور ما ذكره ابن رشد وخليل في الأنواع التي لا يضرها قصدُ التأخير نادرةٌ جدًّا، ثم إن الديون في الزكاة تارة يعتبر عددها فتزكى على حسابه، وتارة تعتبر قيمتُها. فأما الدين الذي يعتبر عدده فهو الذي يكون في ملاء[٢] وثقة، أي أن يكون المدين قادرًا على أداء جميعه حينئذ. وأما الدين الذي تُعتبر قيمتُه، فهو الذي نقص

---

(١) التوزري العباسي: **الفتاوى التونسية**، ج٢، ص٦٣٣-٦٣٤. هذا ولم أعثر على هذا الكتاب المنسوب للقاني، ولا أدري إن كان طبع. واللقاني لعله إبراهيم بن إبراهيم بن حسن بن علي بن عبد القدوس بن الولي الشهير محمد بن هارون اللقّاني المالكي، المصري. لقبه برهان الدين، وكنيته أبو الأمداد، وأبو إسحاق. واللقاني نسبة إلى لقانة، قرية من قرى مصر. من أبرز شيوخه صدر الدين المناوي، وعبد الكريم البرموني، وسالم السنهوري الذي أكثر الأخذ عنه، ويحيى القرافي. كان للإمام اللقاني عدد كبير من التلاميذ، حتى قيل إنه لم يكن أحد من علماء عصره أكثر تلامذة منه. ومن أشهر تلاميذه: ابنه عبدالسلام اللقاني، الإمام، المحقق، المتقن، المحدّث، الأصولي، المتكلّم، شيخ المالكية في وقته (توفي ١٠٧٨هـ/ ١٦٦٨م)، محمد الخرشي، الفقيه، العلامة، شيخ المالكية في عصره (توفي سنة ١١٠١هـ/ ١٦٩٠م)، عبدالباقي الزرقاني، الفقيه، المحقق، مرجع المالكية في زمنه (توفي سنة ١٠٩٩هـ/ ١٦٨٨م)، أبو إسحاق إبراهيم الشبرخيتي (توفي سنة ١١٠٦هـ/ ١٦٩٥م). تنوعت مؤلفات الإمام اللقاني بين الفقه، والفتوى، والحديث، والعقيدة، واللغة. ومنها «البدور اللوامع من خدور جمع الجوامع» وهو حاشية على جمع الجوامع (في أصول الفقه)، «قضاء الوطر من نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، للحافظ ابن حجر» (في مصطلح الحديث)، «توضيح ألفاظ الأجرومية» (في النحو)، منظومة «جوهرة التوحيد» وشروحه الثلاثة عليها، «حاشية على مختصر خليل» و«منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى». وغيرها كثير، ولكن لم يذكر مترجموه «حاشية التوضيح» التي ذكرها المصنف. توفي اللقاني أثناء عودته من الحج بالقرب من «أيلة» وذلك سنة ١٠٤١هـ/ ١٦٣٢م.

(٢) الملاء: كثرة المال. يقال: ملُؤ يملُؤ ملاءً وملاءة: صار كثير المال. والمراد بالملاء هنا القدرة على الوفاء. ويطلق فقهاء المالكية مصطلح «ظاهر الملاء» على المدين الذي يغلب على الظن أنه قادرٌ على وفاء دينه، ولم تظهر له عروضٌ أو أموال تفي بدينه. فإن ظهر له ذلك سموه «معلوم الملاء». ويعبر بعضُهم عن معلوم الملاء المماطل بالمتقعِّد على أموال الناس، كما يُعبر عنه بالملد. حماد: **معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء**، ص٤٣٩.

ملاءً، ودَيْنُه كدين على المفلس حين تصير مائته خمسين. ففي سماع عيسى عن ابن القاسم في العتبية: «قلت: أرأيتَ لو كان الدينُ لا يُرتَجى قضاؤه، وهو لو باعه الساعةَ بعرض باعه بنصف ثمنه، أو ثلث ثمنه، هل يُحسب ذلك أم لا يُحسب؟ قال: إن كان يجزيه ذلك، حسب الذي يجده[1] وتمام الدين فيما في يديه، وزكّى ما بقيَ إن كان بقي ما تجب فيه الزكاة. قال سحنون: يزكي قيمةَ الدين ولا يزكي عددَه».[2] قال ابن رشد في كتاب «البيان والتحصيل»: «وقوله إن الدَّيْن الذي لا يُرتَجى إذا كانت له قيمةٌ يحسب تلك القيمة، ينبغي أن يُحمل على التفسير لِـمَا في المدونة، فيكون قوله فيها: إنه لا يُزكَّى الدَّيْنُ الذي لا يُرتجى، معناه إذا لم تكن له قيمة.»[3]

[قلتُ: ومثلُه في شرح أبي الحسن عليها، وعليه درج ابنُ الجلاب[4] في مختصره.[5] واعلم أن ذلك لا يختص بالمدير، بل يعم كل دين تجب زكاته، كما أشار

(١) وفي نسخة: يُجديه.

(٢) ابن رشد: **البيان والتحصيل**، «كتاب زكاة الذهب والورق»، ج٢، ص٣٩٥.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٩٥.

(٤) هو أبو القاسم عبيدالله بن الحسين بن الحسن ابن الجلاب، فقيه مالكي بصري. لم يعين المترجمون له تاريخ ولادته. تفقه ابن الجلاب بالشيخ أبي بكر الأبهري (٢٨٩-٣٧٥هـ) شيخ الملكية بالعراق، ولزمه زمنًا طويلاً وكان من كبار أصحابه، وغيره ممن لم يذكر المترجمون أسماءهم. وأخذ عنه كثيرون، منهم ابن أخته المسدد بن جعفر بن محمد بن أيوب البصري شارح كتاب «التفريع»، والقاضي أبو محمد عبدالوهاب بن نصر البغدادي وأبو الحسن علي بن القاسم بن محمدبن إسحاق الطابثي البصري. ويقال إنه كان ضريرًا، وكان من أحفظ أصحاب الأبهري وأنبلهم. له تآليف عدة منها كتاب في مسائل الخلاف، و«شرح المدونة» (يوجد منه مخطوط بجامعة القرويين)، وكتاب «التفريع» المشهور الذي بلغت شروح العلماء عليه ثلاثة وعشرين شرحًا، من أشهرها شرح ابن أخته المسدد المتقدم ذكره، وشروح ابن بشير وابن ناجي والتلمساني والتتائي. توفي عند منصرفه من الحج في شهر صفر من سنة ٣٧٨هـ.

(٥) ابن الجلاب البصري، أبو القاسم عبيدالله بن الحسين بن الحسن: **التفريع**، تحقيق حسين بن سالم الدهماني (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧)، ج١، ص٢٧٦.

له ابن رشد بقوله: «هذا في المدير الذي يلزمه أن يزكي ماله من الديون.»[١] إلا أن الفرق بين المدير وغيره يزكيه ولو كان يبيع دينه بعرض؛ لأن عروض المدير تزكّى، وأما غير المدير فإنما يزكي قيمة دينه إذا كان يبيعه بالنقدين.

فلْنَرْجِعِ الآن إلى تطبيق هاته الأحكام على أوراق البنوك التي تقرر أنها ديون. فهي إما أن تكون وصلت لمن بيده حسبما وُضع مقدارها في البانكة، فهي حينئذ دينٌ من وديعة، فيجب زكاتُها كلَّ حول مطلقًا. وإما أن يكون قبضها التاجرُ في تجارته، وحُكمُها كذلك إن لم يكن محتكرًا محضًا، وهو نادرٌ جداً. وإما أن يكون قبَضَها في تجارة احتكار كانت من سلف، أو في إجارة بدن شخص، أو في كراء مسكنه، وهذه لا تُزكَّى إلا بعد قبضها، فإن ترك قبضَها فرارًا من الزكاة وجبت زكاتُها. وإن كانت دُفعت له في فائدة بميراث أو مهر أو أرش جناية، فكذلك على طريقة ابن عبدالبر وابن الحاجب دون طريقة ابن رشد، والأُولى أصح.[٢]][٣]

ولا شك أن هاته الأوراق يمكن قبضُها في غالب الأحوال، فلا يتركه أحدٌ إلا فرارًا من الزكاة، لذلك تجب عليه زكاتُها كلَّ سنة. فإذا عرض ما أوجب تعطيلَ قبضها، فحكمُ زكاتها حينئذ فيه تفصيلٌ يُبيَّن عند الحاجة إليه. ثم إن زكاتَها إما على قدر عددها وهو الغالب، فإن عرض لها انحطاطٌ في مثل هاته الأزمان المتعاقبة للحرب فإنها تُزكَّى على قيمتها لو صُرفت بالنقود. ولا يلزم أن يكون إمكانُ قبضها

---

(١) وقد جاء كلام ابن رشد تعليقًا على قول سحنون السابق. **البيان والتحصيل**، «كتاب زكاة الذهب والورق»، ج٢، ص٣٩٥.

(٢) طريقةُ ابن عبدالبر وابن الحاجب هي وجوبُ الزكاة في الدين الذي يتركه صاحبُه مع إمكان قبضه من المدين، وهي كذلك طريقةُ ابن الجلاب. أما طريقة ابن رشد فهي أن ترك قبض الدين فرارًا من الزكاة لا يوجبها فيه. انظر: **الكافي**، ص٩٢-٩٣؛ **جامع الأمهات**، ص٧٢؛ ابن الجلاب: **التفريع**، ج١، ص٢٧٧؛ **المقدمات الممهدات**، «كتاب الزكاة الأول»، ج١، ص٣٠٣-٣٠٥.

(٣) التوزري العباسي: **الفتاوى التونسية**، ج٢، ص٦٣٥.

من البانكة التي هي المروجة لها، لِـمَا علمتَ من أن القيمةَ تُعتبر ولو بإمكان بيعها للغير بما تجب زكاتُه، كبيع المدين لها بعرض وبيع غيره لها بالنقدين، وكما هو نصُّ سماع عيسى بن دينار وظاهرُ المدونة، واعتمده ابنُ الجلاب.(١)

هذا ومن المقرَّر في الشريعة أن حكمةَ مشروعية الزكاة مواساة الفقير، كما أومأ إليه حديثُ ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال لمعاذ بن جبل حين أرسله إلى اليمن: «فأعْلِمْهم أن الله افترض عليهم صدقةً في أموالهم تُؤخذ من أغنيائهم وتُردُّ على فقرائهم».(٢) قال الإمام أبو عبدالله المازري في كتاب «المعلم على صحيح مسلم»: «قد أفهم الشرعُ أن الزكاة شرعت للمواساة في مال له بال، ولهذا حد النصاب وكأنه لم ير فيما دونه محملاً، وتلك هي الأموال المعرضة للنماء.»(٣)

---

(١) قال في سماع عيسى بن دينار: «قلت [أي لابن القاسم]: أرأيت لو كان دينًا لا يُرتجى قضاؤه، وهو لو باعه الساعة بعرض، باعه بنصف ثمنه أو ثلث ثمنه، هل يحسب ذلك أم لا يُحسب؟ قال: إن كان يجزيه ذلك، حسب الذي يجده (أو يجديه) وتمام الدين فيما في يديه، وزكى ما بقي إن كان بقي ما تجب فيه الزكاة. قال سحنون: يزكي قيمة الدين ولا يُزكي عدده، إذا كان صاحبه موسرًا، وابن القاسم يقول: يزكي عدده.» وعلق عليه ابن رشد بقوله: «وقد اختلف إذا كان الذي عليه الدين موسرًا: هل يزكي عدده أو قيمته على ثلاثة أقوال: أحدها أنه يزكي عدده حالاً أو مؤجلاً، وهو ظاهر قول ابن القاسم ههنا. والثاني أنه يزكي قيمته لا عدده، وهو قول سحنون وظاهر ما في المدونة؛ قال محمد بن المواز: وهو القياس، غير أني ما علمت أحدًا من أصحاب مالك يقول به. والثالث أنه إن كان حالاً زُكِّي عدده، وإن كان مؤجلاً زكي قيمته. ومن الناس من يجعل هذا القولَ مفسِّرًا لقول ابن القاسم ههنا، ولما في المدونة، وكتاب ابن المواز. والأظهر أنه قولٌ ثالث في المسألة، والله الموفق.» ابن رشد: **البيان والتحصيل**، «كتاب زكاة الذهب والورق»، ج٢، ص٣٩٤-٣٩٥؛ **المدونة الكبرى**، «كتاب الزكاة الأول»، ج١، ص٣٦٦-٣٦٧؛ ابن الجلاب: **التفريع**، ج١، ص٢٧٨.

(٢) **صحيح البخاري**، «كتاب الزكاة»، الحديث١٣٩٥، ص٢٢٤-٢٢٥؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان»، الحديث٢٩(١٩)، ص٣٣؛ **سنن الترمذي**، «كتاب الزَّكاة»، الحديث٦٢٥، ص١٨٠؛ **سُنَنُ أبي دَاوُد**، «كتاب الزكاة»، الحديث١٥٨٤، ص٢٥٩.

(٣) أورد المصنف كلام المازري بتصرف، وتمامه: «أصل الزكاة في اللغة النماء. فإن قيل: كيف يستقيم هذا الاشتقاق ومعلوم انتقاص المال بالإنفاق؟ قيل: وإن كان نقصًا في الحال، فقد يفيد النمو =

ومن المعلوم أن الغنى هو قلة الاحتياج للغير بأن يكون بيد صاحبه ما فيه فضلٌ عن قوام حياته بكيفية ثابتة، وذلك كنصاب الحبوب والأنعام، أو بيده ما يصلح أن يكون عوضًا لذلك وهو النقود التي اصطلح البشر على جعلُها أعواضًا لما يُطلب من الأعيان، وكلا القسمين يعتبره الناس مالاً ثابتًا قابلاً للنماء بذاته أو باستعماله.

ولا شك أن الديون المتقررة في الذمم الصحيحة هي أموالٌ ضرورةَ إمكان قبضها. وهذه الأوراق المالية وإن كانت ديونًا، إلا أنها قاربت النقدين في سرعة الرواج ودوامه، بحيث يُحصِّل مَنْ هِيَ بيده طلباتِه من دون احتياج إلى استخلاصها من ذمم مَن هي في ذمته، أعني البانكات، ومن دون احتياج المبذولة إليه إلى البحث عن ملاء أصحابها وصحة التداين بها. ولو قيل بإسقاط الزكاة عنها لتعطلت زكاةُ ثروة عظيمة عن المسلمين، وذلك ما لا يرضاه هذا الدينُ المبين.

[وبهذا يُعلم أن مَنْ أفتى بسقوط الزكاة عن هاته الأوراق قياسًا على سكة الجلود[1] لم يُصَوَّرْ له حقيقةٌ هاته الرقاع حتى يعلم الفرق بين بينها وبين المقيس عليه؛ لأن شرطَ القياس انتفاء الفارق المعتبر؛ **لأن تلك الجلود مظلمة** وليس لها رأس مال يرجع عليه، فلذلك لا مطمعَ لصاحبها في استخلاص مقدارها. وإن كانت أوراقُ البانكة قد شاركتها في اعتبار رواجها كرواج النقدين، فإنما ذلك لشدة ثقة الناس بالمدين، كما علمت. على أن هذا الرواج لا يخرج ماهية الدين عن أصلها الشرعي، وإذا لم يزدها قوةً لا يُكسبها ضعفاً.

= في المآل، ويزيد في صلاح الأموال. وقد أفهم الشرعُ أنها شرعت للمواساة، وأن المواساة إنما تكون فيما له بالٌ من الأموال. فلهذا حدَّ النُّصُبَ كأنه لم ير فيما دونها محملاً لذلك، ثم وضعها في الأموال النامية». المازري: **المعلم**، ج٢، ص٥.

(١) سكة الجلود.

والعجبُ لِـمَن جعل أوراق البنوك عروضًا، فزعم أن لا زكاةَ فيها حتى تكون تجارة. وهل سمعنا أن أحدًا يتخذ هاته الأوراق للتجارة في أعيانها فتجد عنده رزمًا للبيع! ولو كانت كذلك لكانت الورقة ذات ألف فرنك تساوي خمسة صانتيمات نظرًا إلى كونها قطعةً من الكاغد عليها صورة، ولَمَا كان وجهٌ للتفاوت بين ورقة ذات ألف فرنك وورقة ذات خمسمائة فرنك مستويتين حجماً وتلويناً. وكيف يُقدَم على الإفتاء بسقوط الزكاة عن ثروة عظيمة رائجة متعامَلٍ بها في معظم البلاد؟][1]

محمد الطاهر ابن عاشور
باش مفتي المالكية بتونس
جمادى الأولى سنة ١٣٤٩هـ

---

(١) التوزري العباسي: **الفتاوى التونسية**، ج٢، ص٦٣٦. وعلى المنوال نفسه سار غالب العلماء بعد ابن عاشور في التكييف الفقهي للأوراق النقدية وتصوير ما يترتب على التعامل بها من أحكام. انظر على سبيل المثال: العثماني، محمد تقي: **بحوث في قضايا فقهية معاصرة** (دمشق: دار القلم، ط٢، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، ص١٤٥-١٩٧ (بحث بعنوان «أحكام الأوراق النقدية وتغير العملة وربطها بقائمة الأسعار»).

لحوق الأوراق النقدية بأصناف الزكاة[1]

أما بعد، حمدًا لله على ما شرع من سننه وأحكامه، وقيض للفقه في الدين من جهابذةِ أعلامه، وكشف لهم مشكلَ المعاني مسفرًا عن لثامه، والصلاة والسلام على رسوله غيث الكون المخمد لقتامه، والمقرب دين الفطرة على أطراف تمامه، وعلى آله وأصحابه الواقفين عند حدوده، المتسمين باتسامه،

فقد كثر في أندية أهل العلم دورانُ الكلام على إجراء الزكاة في الأوراق المالية، وكثر الترددُ في إلْحاقها بالأصناف المزكاة أو المعفاة، فتوقف كثيرٌ من الطائفة العلمية في محصولها بإلحاق فروعها بأصولها. وقد تقدم إلينا بعضُ الأصحاب والأبناء الأنجاب في أن نكتب في ذلك ما قررناه لهم غيرَ مرة، فوجب أن نقيِّد لهم ما أحاط به العلم، وبلغ إليه الفهم.

وقد كتبنا في تفريع ذلك ما فيه مقنعٌ لِمَنْ يروم الوقوفَ عند القواعد المسلَّمة في كتب الفروع، ونشر ذلك بجريدة «الوزير» الغراء.[2] وبقيت لنا لمحةٌ شطرَ مقصد الشريعة من الزكاة، أردنا أن نقدمها أيضًا لأهل النظر حتى ينبجس لكلا الفريقين شِرْبٌ محتضر، فنقول:

---

(1) مجلة الفجر، لصاحبها أحمد الصافي، المجلد الأول، العدد الحادي عشر، تونس: رمضان ١٣٣٩/ ١٩٢١ (ص٦٠٣-٦٠٩). حرر المصنف هذا التقرير جوابًا على سؤال: «هل تلحق الأوراق المالية بالأصناف المزكاة أو المعفاة من الزكاة؟» (وقد نقلنا نصه عن التوزري العباسي: **الفتاوى التونسية**، ج٢، ص٦٣٧-٦٤٥).

(2) جريدة **الوزير**، العدد الخامس والعشرون، ربيع الثاني ١٣٣٩/ ١٩٢٠.

لا شك أن هذه الحوادث المكانَ الأسمى لدى علماء الفقه في الدين؛ لأن عبء الخطأ فيها محمولٌ على عواتقهم. كيف وقد أُودعت لديهم أمانةُ حفظ الدين وفهمه ليؤدوها في أمثال هذه الأحوال؟! وهل يظهر مصداقُ كونِ الشريعة الإسلامية صالحةً لكل زمان ومكان إلا لما تستنبطه أفهامُ علمائها؟

فإن الفقيه في الدين هو أحقُّ الناس بأن يكون عالمًا بحاجات أهل زمانه ومصالحهم، والحريص على حفظ مقاصد الشريعة بتفصيل مجملاتها؛ لأن أسس الدين قد أحكمها الله تعالى يوم قال: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة:٣]، وتفاريع قواعد الأحكام قد كفانا مهمَّها الأئمة ﷺ، وتعذر أو كاد الالتحاقُ بشأوهم. غير أن هناك مقامًا لا مناصَ للعالم الفقيه من الثبات به، ألا وهو مقام الإلحاقُ المعبَّرُ عنه بتحقيق المناط، المعرَّفُ في أصول الفقه بأنه إثباتُ العلة في آحاد صورها، والمعبَّر عنه عند الفقهاء بتطبيق الكلية على الجزئية، وهو النوعُ من الاجتهاد الذي لا ينقطع ما دام دينُ الإسلام ودامت له علماؤه.[1]

ولقد اشترط الأصوليون في المجتهد أن يكون قد أحاط بمعظم قواعد الشرع ومارسها، بحيث اكتسب قوةً يفهم بها مقصودَ الشارع مما شرعه. ولا يخفى لزومُ اشتراط مقدار من هذا المعنى في الاجتهاد الصغير، أعني تحقيق المناط؛ لأن الأحكام متشابهة، ولا يكاد يميزها إلا مَنْ حصلت له تلك الملكةُ بمقدار الاستطاعة.

ولو أن أهلَ العلم اصطلحوا على الاجتماع عند حلول هذه المشكلات وتدارسوها وتفاهموا فيها، حتى يصير قولُهم فيها سواء، وكلمتهم واحدة، ثم أوقفوا الناسَ عند مرسى سفائن أفهامهم من بحار الشريعة، لكفوُا النَّاسَ همَّ الترداد وأغنوهم عن متابعة من يهيم في كل واد.

---

(١) راجع تفصيل ذلك في: الشاطبي: الموافقات، ج٢، ص٤٦٣-٤٨٤ و٥٥٢-٥٩٤.

مشروعية الزكاة:

من المقرر أن الله تعالى شرع الأحكام لمصالح الخلق وحفظ نظام العالم لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد:٢٥]. وعليه فالأحكامُ الشرعية منوطةٌ بِحِكَمٍ وعلل ترجع إلى حفظ مصلحة أو درء مفسدة، قال الشاطبي في أول كتاب المقاصد من الموافقات إن اختيار أكثر الفقهاء أن أحكام الله تعالى «معللة برعاية مصالح العباد»، وأن المعتمد في ذلك استقراءُ الشريعة؛ إذ وجدناها تُعَلِّل تفاصيلَ الأحكام نحو قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة:١٧٩]. وهو استقراء مفيد للقطع، وهو الذي ثبت به القياسُ والاجتهاد عند علماء الإسلام. وعليه فتكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهي الضروريات والحاجيات والتحسينات»، وبسط ذلك بما لا حاجة إلى التطويل به.[1] ثم قال في مسألة تالية إن المصالح هي «ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان، وتمام عيشه، ونيل ما تقتضيه أوصافه [الشهوانية والعقلية على الإطلاق].»[2]

إذا تقرر هذا، فاعلم أن حكمةَ مشروعية الزكاة هي المواساة؛ قال المازري في المعلم: «وقد أفهم الشرعُ أنها (أي الزكاة) شُرعت للمواساة، وأن المواساة إنما تكون فيما له بال من الأموال، فلهذا حَدَّ النُّصُبَ كأنه لم ير فيما دونها محملاً [لذلك، ثم وضعها في الأموال النامية].»[3] وكأنه [(أي الشرع) لم ير فيما دون النصاب ما

---

(١) الشاطبي: **الموافقات**، ج١، ص٣٢٢-٣٢٣. وقد أورد المصنف كلام الشاطبي بتصرف.

(٢) المرجع نفسه، ص٣٣٩. وما بين الحاصرتين لم يورده المصنف، وسقناه لما له من دلالة مهمة على منحى الشاطبي في النظر إلى مسألة التعليل.

(٣) المازري: **المعلم بفوائد مسلم**، ج، ٢، ص٥. هذا وقد جاء في الكلام اضطراب واختلاط بين كلام المازري وكلام المصنف فاجتهدنا في ضبطها وتمييز أحدهما عن الآخر مع إضافة ما يقتضيه السياق ليستقيم المعنى، وقد وضعنا تلك الإضافة بين حاصرتين. وللأسف فإن محقق فتاوى ابن عاشور لم ينتبه إلى ذلك الاضطراب والاختلاط، على الرغم من أنه أحال على كتاب المازري. انظر **فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور**، جمع وتحقيق محمد بن إبراهيم بوزغيبة (دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤)، ص٢٥٥.

يصلح] للفقير لسد خلته، حتى ينتظم عيشُه كما انتظم عيش الأغنياء، وحتى لا يلجئه الاضطرارُ إلى ارتكاب ما يفضي إلى فساد النظام.

قلت: قد أومأ الشرع إلى أن علتها -أعني مظهر حكمتها- هو الغنى، لما ورد في حديث ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال لمعاذ بن جبل لما أرسله إلى اليمن: «فأَعْلِمْهم أن الله افترض عليهم صدقةً في أموالهم تُؤخذ من أغنيائهم وتُرد على فقرائهم.»(١) فقوله: «تُؤخذ من أغنيائهم» إيماءٌ، وهو من مسالك التعليل، وعرفوه وعرفوه بأنه اقتران الوصف بحكم لو لم يكن مسوقًا للتعليل لكان ذكره عبثاً. فالغنى هو قلة الاحتياج للغير بالتحصيل على واحد من ثلاثة أشياء:

أولها: ما يدفع الحاجةَ بذاته، كالطعام الذي يُستخرج من الأرض والحيوان، واللباس الذي يستنتج من الحيوان، قال تعالى: ﴿وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَاۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ۝٥﴾ [النحل:٥]، وقال: ﴿وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ أَثَٰثًا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٍ ۝٨٠﴾ [النحل:٨٠].

ثانيها: ما يدفع الحاجة بتعويضه، كالقدر الزائد على حاجة الإنسان مما ذكرناه، فإنه يستبدل بذلك القدر غيره مما يحتاج إليه، وهو أصلُ التبايع. وقد كان العرب يتبايعون بالتمر والطعام والحيوان، ويدفعون ذلك أثمانًا في العقار، وصدقات في الزواج، ويتداينونها ويقضون بها الديون. وكان لهم مع ذلك الفضة والذهب، وهو أقل. قال زهير:

تُعفَّى الكُلُومُ بِالمِئِينَ وَأَصْبَحَتْ ... يُنَجِّمُهَا مَنْ لَيْسَ فِيهَا بِمُجْرِمِ(٢)

ثالثها: ما اصطلح البشر على جعله عِوضًا للأشياء، بحيث إن مَنْ يبذله يستجلب به ما يحتاج إليه مهما دعت الحاجةُ بدون تريث، وذلك النقدان. فتتحصَّلُ

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) ديوان زهير بن أبي سلمى، ص١٠٦. والبيت من المعلقة.

من هذا أن الغنى يكون إما بمال ثابت، أو آيل إليه. واحترزنا بالثابت عما يُسرع إليه الاضمحلال، كالبقول والثمار الرطبة، وعما لا تتوافر فيه الرغباتُ في جميع الأحوال، كالفواكه والتوابل والعسل.

ويُؤخذ من كلام الفقهاء ضابطٌ لِمَا اهتدينا إليه من حقيقة المال الذي يحصل به الغنى، وذلك أن يشتمل هذا المالُ على وصفين وقعا في كلامهم:

أحدهما: أن يكون ذا بال، قال المازري: «المواساة إنما تكون فيما له بالٌ من الأموال.»[(١)]

ثانيهما: أن يكون قابلاً للنماء؛ لأن المال إذا لم يكن قابلاً للنماء أخذ في النقص فالنفاد، فيكون الغنى به ناقصًا مضمحلاً. قال ابن العربي في القبس: «الزكاة مختصة بالأموال النامية، أو المعرضة لذلك.»[(٢)] وقال المازري في المعلم: «قيل: سميت الزكاة زكاة؛ لأن أصلَ الزكاة في اللغة النماء، وهو الزيادة. والزكاة أداءٌ مُقرَّرٌ على الأموال المعَرَّضة للنماء.»[(٣)]

---

(١) المازري: **المعلم بفوائد مسلم**، ج٢، ص٥. وقد ساق المصنف كلام المازري بتصرف وأوردناه بنصه.

(٢) أورد المصنف كلام ابن العربي بشيء من التصرف، ولفظه بتمامه: «والزكاة مختصة بالأموال النامية التي هي بعرضة ذلك من النماء، وهي ثلاثة أجناس: العين وتشمل الذهب والفضة، والحرث ويشمل الحب والثمرة، والماشية وهي عبارة عن ثلاثة أنواع: الإبل والبقر والغنم.» المعافري: **كتاب القبس**، ج١، ص٤١٤؛ وجاء في المسالك بلفظ: «والزكاة مختصة بالأموال النامية التي هي معرضة ذلك من النماء.» **المسالك**، ج٤، ص١٣.

(٣) تصرف المصنف في كلام المازري تصرفًا غير يسير بالزيادة والحذف، ونصه: «أصلُ الزكاة في اللغة النماء. فإن قيل: كيف يستقيم هذا الاشتقاقُ ومعلومٌ انتقاصُ المال بالإنفاق؟ قيل: وإن كان نقصًا في الحال، فقد يفيد النموَّ في المآل، ويزيد في صلاح الأموال.» المازري: **المعلم بفوائد مسلم**، ج٢، ص٥. ومرة أخرى، فات ذلك على «محقق» فتاوى المصنف.

فمظنة الوصف الأول هي التي أوجبت تقديرَ النُّصُب (جمع نصاب) حتى يكون المالُ ذا بال، نظرًا لقول المازري فيما تقدم: «وكأنه (أي الشرع) لم ير فيما دونها (أي النصب) محملاً (أي للزكاة).» ومظنةُ الوصفِ الثاني هي التي أوجبت تخصيصَ الزكاة بأجناس دون أخرى.

والأجناس[1] هي الحرث من حبوب وثمار مقتاتة، كالتمر والزيتون. وزكاة هذا الجنس ثابتة في قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام:١٤١]؛ إذ الصحيح أن الحق هو «الصدقة المفروضة»، وهذا أحدُ ثلاثة أقوال ذكرها ابنُ العربي في أحكامه، وقال إنه رواية «ابن وهب وابن القاسم عن مالك في تفسير الآية.»[2] والماشيةُ وزكاتها ثابتة من السنة، ولم يتعرض لها القرآن. والعين من ذهب وفضة؛ لأنها قيمةُ الجنسين المتقدمين، وزكاتُها ثابتٌ بعضُها بالسنة وهي الفضة، وبعضُها بالإجماع المستند للقياس وهو الذهب.

قال مالك رحمه الله في الموطأ: «السنةُ التي لا اختلافَ فيها عندنا أن الزكاة تجب في عشرين دينارًا عينًا، كما تجب في مائتي درهم»،[3] فقال عليه ابن عبدالبر في التمهيد: «إنما قال السنة عندنا إذ لم يثبت عن النبي ﷺ شيءٌ في تحديد نصاب

---

(١) قال ابن العربي في بيان أجناس ما تجب فيه الزكاة: «وأطبق العلماء على أن الزكاة في الأموال النامية: العين والحرث والماشية. فالحرث في أربع: في النخل والكروم والزيتون والحبوب، والعين في أربع: في الذهب والورِق والمعدن والركاز، والماشية في ثلاث: الإبل والبقر والغنم.» **المسالك**، ج٤، ص٢٢. وانظر دراسة شاملة مقارنة لأحكام الزكاة وفلسفتها والأموال التي تجب فيها وما يرتبط بها من صور تطبيقية في: القرضاوي، يوسف: **فقه الزكاة** (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة السابعة، ١٤٢٢/ ٢٠٠١).

(٢) أما القولان الآخران اللذان ذكرهما ابن العربي فأحدهما أنه «الصدقة غير المفروضة تكون يوم الحصاد وعند الصِّرام، وهو إطعام مَن حضر والإيتاء لمن غبر»، وبه قال مجاهد. وأما الآخر فهو أن معنى الآية «منسوخ بالزكاة»، وهو قول ابن عباس. ابن العربي: **أحكام القرآن**، ج٢، ص٢١٠.

(٣) **الموطأ برواياته الثمانية**، «كتاب الزكاة»، الحديث ٦٣٦، ج٢، ص٢٣٣.

الذهب، وما يروى في ذلك فهو روايةٌ مقدوحٌ فيها.»(١) وقال المازري: «فأما العين فقد حد في نصاب الفضة منه خمس أواقي. وذكر ذلك في الحديث دون الذهب؛ لأن غالبَ تصرفهم كان بها. وأما نصاب الذهب فهو عشرون دينارًا، والمعول في تحديده على الإجماع.»(٢)

وقد اعتمد الصحابةُ في تقدير نصابه على مقدار صرفه بالفضة، ولذلك أشار في الموطأ بقوله: «كما تجب في مائتي درهم.»

المعنى الموجب للزكاة:

وقد أشار المازري إلى شرح معنى النماء هذا في الأجناس المزكاة فقال: «فمن ذلك ما ينمي بنفسه كالماشية والحرث، ومنها ما ينمي بتغيير عينه وتقليبه كالعين»،(٣) ويعني بتغيير العين دفع مقدار منه، يعني فيما إذا بيع يأتي بأكثر مما دفع فيه، وذلك بالتقليبُ والترويج. [وقال:] «وكما فُهِم من الشريعة معنى تحديد النصاب (وهو الغنى)، فُهِم أيضًا أن ضربَ الحول في العين والماشية عدلٌ بين أرباب الأموال والمساكين؛ لأنه أمدُ الغالبُ حصولُ النماءِ فيه، ولا يجحف بالمساكين الصبرُ إليه. ولهذا المعنى، لم يكن في الثمر والحب حول؛ لأن الغرضَ المقصودَ منه النماء، والنماء يحصل عند حصوله.»(٤)

---

(١) تعليق ابن عبدالبر على كلام مالك جاء في الاستذكار لا في التمهيد، وقد أورده المصنف باختصار شديد فانظره في: **موسوعة شروح الموطأ**، ج٨، ص٢٧٤. أما الرواية المشار إليها فهي ما رواه الحسين بن عمارة عن أبي إسحاق السبيعي، عن عاصم بن ضمرة والحارث الأعور، عن علي بن أبي طالب، عن النبي ﷺ أنه قال: «هاتوا زكاةَ الذهب؛ من كل عشرين دينارًا نصف دينار».

(٢) المازري: **المعلم بفوائد مسلم**، ج، ٢، ص٥-٦. هذا وقد أورد المصنف كلام المازري بتصرف واختصار وسقناه كاملاً بلفظه. وقريب منه قولُ ابن العربي: «وإنما خص الورق في الحديث الثاني لأنه كان مالهم، إنما كان التبر عندهم سلعة والمسكوك قليل.» **كتاب القبس**، ج١، ص٤١٥.

(٣) المازري: **المعلم بفوائد مسلم**، ج، ٢، ص٥.

(٤) المصدر نفسه، ص٧. وقد ساق المصنف كلام المازري بتصرف غير يسير، وأوردناه بلفظه.

قلت: وبمقدار تكرر النماء تتكرر الزكاة، ألا ترى الحبَّ والتمر يُزَكَّيان مرةً واحدة، ثم لا تُعاد عليهما الزكاةُ ببقائهما مدخَرَيْن؟ بخلاف الماشية والعين فيزكيان؛ لأنه مظنة تكرر النماء فيهما.

هذا وقد ألْحقوا بهذه الأجناس كلَّ ما شاركها في الوصف، وهو كونُه غنى قابلاً للنماء أو معرَّضًا لذلك، مما لم يُنصَّ عليه في الكتاب والسنة. وذلك بطريق القياس، وسواءٌ في ذلك أكان الوصفُ متحقِّقًا في الخارج أو متحقِّقًا في التقدير، وذلك ديونُ التجارة ونحوها، كما يأتي تفصيلُه في زكاة الدين.[١] قال ابن عبدالبر في الكافي: «فمتى عوض بغيرها (الأجناس المتقدمة) من العروض معناها بالتجارة وطُلب بالتصرف فيها النماءُ والزيادة، حُكِم لها بحكمها.»[٢]

فيُستخلص من جميع ما قدمنا أن الزكاة مشروعةٌ لأجل الغنى الحاصل بالمقدار والنماء، في أجناس يُعد تحصيلُها محصلاً لما يحتاج إليه الإنسان، أو صالحًا للمعاوضة به مع الغير بما يحصل من الأمور المحتاج إليها، أو بكونه قيمةً لطرد التعامل بها. فكلُّ مال من هذا القبيل يُعَدُّ صاحبُه غنيًّا في مصطلح جمهور البشر، ويجدر بأن يُلحق بأقرب الأجناس لها شبهًا مما ورد النصُّ فيه من الكتاب أو السنة أو أقوال الأئمة، كما ألحق الصحابةُ الذهبَ بالفضة، وألحق الفقهاءُ بعدهم عروضَ التجارة وديونَها لقبولها للنماء.[٣]

وقد نبَّهنا الشارعُ الحكيم على صحة هذا المعنى بطريق قياس العكس، حيث أسقط الشارع الزكاة على الذهب والفضة المتخذين حليًّا نظرًا إلى انقطاع معنى قصد النماء. قال ابن العربي في أحكام القرآن عند قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ

(١) انظر بيان ذلك في مقال سلف بعنوان «زكاة تذاكر البانكة».

(٢) ابن عبدالبر: **الكافي**، ص٨٨.

(٣) ابن العربي: **المسالك**، ج٤، ص٢٢-٥١؛ ابن رشد: **المقدمات الممهدات**، ج١، ص١٣٩ وص١٤٩-١٥١؛ ابن رشد: **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ص٢٤٥-٢٤٩ وص٢٥٩-٢٦٣.

﴿ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ﴾ [التوبة:٣٤]: «إن قصدَ التَّملك لمَّا أوجب الزكاةَ في العروض، وهي ليست بمحلٍّ لإيجاب الزكاة، كذلك كان قصدُ قطع النماء في الذهب والفضة باتخاذهما حليًّا يُسقط الزكاة، فإن ما أوجب ما لم يجب يصلح لإسقاط ما وجب، [وتخصيص ما عم وشمل].»(١) وقال في القبس: «فإذا خرج المالُ عن أصله من النماء إلى القنية، فقد عدل به عن جهة النماء»،(٢) فلذلك قلنا بسقوط الزكاة في الحليِّ المتخذ للقنية.

وعليه فلا يبعد أن يقول أحدٌ بمشروعية الزكاة في أوراق البانكة كزكاة النقدين، بأن تكون زكاتُها أوسعَ من زكاة الديون، فتجب فيها في كل عام على قدر قيمة رواجها في الصرف، حيث صار لها من الرواج ما للنقدين، وجُعِلتْ ثمنًا للأشياء، وقُصد بتقليبها النماء، وكان تحصيلُها غنًى معتبراً. وهي وإن كانت في الأصل حججًا تُحمِّل البنوك بمقدار ما فيها كما بيناه في غير هذا،(٣) ولكن عرض لها من ثقة الناس بملأ المدين بها مع ضمان الحكومة وإجرائها مجرى النقدين في الرواج، كانت لذلك كالنقدين.(٤) إلا أن رواجَها خاصٌّ بحكومتها، أو بالبلاد التي

---

(١) ابن العربي: **أحكام القرآن**، ج٢، ص٤٠٠.

(٢) المعافري: **كتاب القبس**، ج١، ص٤١٥-٤١٦. أورد المصنف كلام ابن العربي بتصرف واختصار، وقد جاء ذلك خلال حديثه عن زكاة الورق والذهب حيث قال: «واجتمعت الأمة على أن الذهب داخلٌ في قوله: خمس أوق، وإنما خص الورق في الحديث الثاني لأنه كان مالهم، إنما كان التبر عندهم سلعة والمسكوك قليل. وإلا فلا خلاف بين الأمة، وإنما اختلفوا في فرع من فروعه وذلك إذا اتخذ منه حليًّا... والمعوَّل فيها على نكتة بيناها في مسائل الخلاف أقواها أن النية والقصد المتغلق بالنماء والزيادة إذا أخرج المال من جنسه بسقوط الزكاة، وهو العوض، فيجب فيه إذا قصد به النماء وأخرج عن أصله من القنية لذلك العين إذ عدل بها عن جهة النماء إلى جهة القنية يخرج عن جنسها في وجوب الزكاة بسقوطها.» ولا يخفى ما في هذا الكلام من اضطراب وتكرار لعله هو الذي حدا بابن عاشور إلى التصرف فيه.

(٣) انظر مقال: زكاة «تذاكر البانكة» (الأوراق المالية).

(٤) هذا وقد خص الشيخ الساعاتي مسألة زكاة الأوراق المالية ببحث ممتع في شرحه على مسند أحمد بن حنبل (آخر باب زكاة الذهب والفضة من كتاب الزكاة)، ختمه بقوله: «فالذي أراه حقًّا وأدين =

لحكومتها فيها اعتبارٌ قوي.

وهذا تفصيلُ ما ألمحنا إليه فيما كتبناه سلفًا بقولنا: «على أن هذا الرواجَ لا يخرج ماهية الديون عن أصلها الشرعي، وإذا لم يزدها قوة لا يكسبها ضعفًا»،[(١)] إذ نبهنا بذلك على أنها أجدرُ بالزكاة من أقوى أصناف الديون التي نص عليها المتقدمون؛ لأنها تفوقها في الرواج، لنردَّ بذلك على خطأ مَنِ اعتقد أن ذلك الرواجَ يُخرجها عن صفات الديون المنصوص على زكاتها، ويقربها شبهًا بالجلود التي يضربها السلاطين عند إفلاس خزائنهم، ويظلمون الرعايا؛ يجبرونهم على ترويجها.

وليس يلزم بحسب التعقل انحصارُ ثمنية الأشياء في خصوص الذهب والفضة معدنين يشاركهما في المعدنية الرصاصُ والصُّفْرُ،[(٢)] ويشاركهما في اللون واللمعان الزجاج وغيره، ولذلك لم يكن لهما فضيلة إلا باصطلاح البشر على جعلهما ثَمَنيْن للأشياء من قبل كتابة التاريخ. ولا شك أن ذلك ناشئٌ عن صعوبة التعاوض بالأعيان لما فيها من عسر التجزئة ومن ثقل الحمل، ومن اختلاف الأغراض، مع ما في الذهب والفضة من الرغبة للتجمل بهما من قديم تمدن البشر.

ولا شك أن الذي يستفضل أشياء عن حاجته يميل إلى الترف، فكان من الترف عندهم التجملُ بالذهب والفضة لجمالهما، ولقلة المقدار الموجود منهما في

= الله عليه أن حكم الورق المالي كحكم النقدين في الزكاة سواء بسواء؛ لأنه يُتعامل به كالنقدين تمامًا ولأن مالكه يمكنه صرفه وقضاء مصالحه به في أي وقت شاء. فمن ملك النصاب من الورق المالي ومكث عنده حولاً كاملاً وجبت عليه زكاتُه باعتبار زكاة الفضة؛ لأن الذهب غير ميسور الآن ولا يمكنه صرفُ ورقة بقيمتها ذهبًا. هذا ما ظهر لي، والله أعلم بحقيقة الحال، وإليه المرجع والمآل.» الساعاتي، أحمد عبدالرحمن البنا: **بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني شرح ترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**، نشرة بعناية حسان عبدالمنان (الرياض/ عمان: بيت الأفكار الدولية، بدون تاريخ)، «كتاب الزكاة»، ص١٢٩٢-١٢٩٤.

(١) انظر المقال السابق.

(٢) الصُّفر: النحاس، ويطلق كذلك على الذهب.

العالم. ولذلك رغب فيهما مَنْ كان متفضلاً، فباع ما فضل عنه بمقدار منهما، فإذا احتاج لأصول الأشياء باع ما لديه من الذهب والفضة للمتفضل بمقدار ما يحصل به على محتاجه.

فبتكرر هذا التعليل تعُورِفَا في التعاوض فصارا الثُمنِيَّيْن، ألا ترى أن المتقدمين كانوا يتعاملون بهما نقارًا ومصوغين،[1] ثم شاع ذلك مع تقادم العصور، حتى تُنُوسِيَ المقصد، وحتى أُشربت نفوسُ الناس حبَّ هذين النقدين لذاتهما، وتنوسي السببُ لكونهما صارا علامة على التفضل والغنى؟ وتعاقدت الضمائرُ على اعتبارهما ثَمنين لسائر الأشياء، وصار التعامل بأعيان الأشياء المعبر عنه بالتعاوض يقل رويدًا رويدًا بمقدار تقدم الحضارة في عصر أو قطر، وكثر التعامل بالنقدين.

وإنما لم يقع التعامل بغيرهما مما هو دونهما -كالرصاص والنحاس- لكثرة وجوده، فلا يمكن حصر مقداره حتى تنضبط الثروة، إذ يمكن لكل أحد أن يقطع منه كميةً فيصبح ذا ثروة وذلك فساد؛ إذ المراد أن تكون الثروةُ حقيقية لا تحصل إلا في مقابلة بذل الأشياء. ولم يقع التعاملُ بما فوقهما كاللؤلؤ والحجارة الكريمة لعز وجودهما، فلا يحصل من الكمية الرائجة منهما ما يسدد أثمانَ الأشياء.

ثم إن للذهب والفضة بعد ذلك خصائصَ مبينة في علم الاقتصاد السياسي: منها سهولةُ التجزئة، ومنها عدمُ قبولهما لاضمحلال عينهما لطول الزمان عند الخزن أو الدفن في الأرض. ومنها اتحادُ جنسهما في الصفة ما لم يُضف إليهما غيرُهما، بخلاف غيرهما فإن منه الجيدَ والرديء. ومنها عسرُ تدليسهما لظهور الغش عليهما بسهولة. وفي هذه الأوصاف ربما فارقتهما تذاكرُ البنوك، إلا أن هذه الأوصافَ يشبه أن تكون أوصافًا طردية لا مدخلَ لَها في التعليل لمشروعية الزكاة. والله أعلم.

---

(١) النقار: ما ليس مضروبًا من الذهب والفضة، والمصوغ: ما عمل منهما من حلي.

جواز تصريف رقاع الديون مع التعجيل بإسقاط[(١)]

السؤال:

ما هو حكم تصريف الرقاع الدَّينية كالكمبيالات بالبنوك بمعجل وإسقاط بعض الحق مع الضرورة وعدمها؟[(٢)]

الجواب:

فالجواب عن تصريف أوراق الديون أن الأوراق تارة يصرفها التاجر أو المالي المعروف لدى البانكة الموثوق لديها بذمته، بمعنى أن يعمر ذمته بدين لتلك البانكة، ويمضي بخطه في ورقة «كمبيال» ويسلمه لتلك البانكة، فتدفع له المال الذي بالورقة مع إسقاط. وهذه معاملة ربوية؛ لأنه يسلم من يده دينًا بمائة - مثلاً - لمدة أشهر، ويقبض الآن ثمانية وتسعين مثلاً.

وتارة تكون الورقة حجة دين لأحد على غيره، فيريد رب الدَّين رهن ما بالورقة لدى البانكة فتأخذها منه وتسلم له مقدارَ ما بها مع إسقاط، وهو أكثرُ تصريف أهل التجارة. وهذا من رهن الدين مع توكيل المرتهن على استخلاصه، وليس هو من بيع الدين؛ لأن بيعَ الدين لا رجوع به على البائع عند مطل المدين المشتري، أو حدوث إفلاسه بعد البيع.

---

(١) جريدة **الوزير**، العدد ٢٦، ٦ صفر ١٣٣٩/ ١٩٢٠. نقلاً عن التوزري العباسي: **الفتاوى التونسية**، ج٢، ص١٠٠٥-١٠٠٧.

(٢) نشر هذا السؤال - كما أفاد الدكتور محمد السويسي - في جريدة **العصر الجديد**، العدد ٦، ٢٣ شوال ١٣٣٨/ ١٩٢٠ (ص٣).

وأما تصريف أوراق الديون لدى البنوك، فالمرجع فيه على المصرف لها عند تعطيل الدفع، وليس هو من الحوالة كما قد يُتوهم؛ إذ الحوالة إنما تكون على أصل دين سابق ولا دين سابق هنا، ولأن الحوالة لا رجوع فيها على المحيل، وهذا فيه الرجوع كما علمت. والذي يصح رهنه لا يجوز بيعه؛ إذا الرهن بذل من له البيع ما يباع، وفي مختصر ابن الحاجب: «ويجوز رهن الدين من المديان وغيره».[1]

وحيث كان رهنًا، فإن قبض الراهن من المرتهن نقدًا أو عروضًا فظاهر، ما لو لم تكن هناك زيادة فيما يأخذه ربُّ الدين على ما يدفعه، وهو سلف جر نفعًا، وهو حرام.

وإن قبض الراهن أوراق بنوك، فهو رهن الدين مع كون عوض الرهن دينًا ولم يمنعوه، وإنما الممنوع ما فيه الزيادة، ولا يأتي فيه ما قيل في بيع الدين بالدين لانتفاء العلة التي تقدمت عن المازري.[2] غير أن هنالك اعتبار الزيادة في قيمة أحد الدينين على الآخر عند وقوع الاستخلاص، وهي من باب السلف الجار نفعًا. هذا والجمع بين الرهن وبين توكيل المرتهن على استخلاصه واستيفاء دينه منه صحيح، لنصِّهم على جواز توكيل الراهن للمرتهن على بيع المرهون عند حلول أجل الدين،[3] إذا سلم ذلك مما يجعله وكالةَ اضطرار،[4] كما هنا؛ لأن

---

(١) ابن الحاجب: **جامع الأمهات**، ص٢٣٤.

(٢) وهذه العلة هي الزيادة لأجل التأخير كسلف جر نفعًا، وفي ذلك قال المازري: «فإذا حل أجل الدين وهو في المثل عين، فإنه إذا أخره بزيادة فيه فهذا يحرم؛ لأن التأخير للدين بعد استحقاق قبضه كسلفه لمن هو عليه. والزيادة في مقدارٍ عوض التأخير هي زيادة عوض السلف، وقد علم تحريم سلف جر نفعًا.» **شرح التلقين**، ج٤، ص٣٧٢-٣٧٣.

(٣) هذا ما ذهب إليه ابن القصار عن مالك وكذلك أبو حنيفة. وللعلماء في هذه المسألة مذاهب وتفصيلات وشروط ليس هذا مجال ذكرها، فانظرها في: المازري: **شرح التلقين**، ج٨، ص٤٦٣-٤٨٢.

(٤) وكالة الاضطرار على بيع الرهن هي التنصيصُ في العقد على توكيل الراهنِ المرتهنَ على بيع الرهن قبل الأجل، وبعده من باب أولَى. فإذا وقع هذا البيع، فإنه لا يجوز ابتداءً حسبما نص عليه =

الناس يفعلون ذلك مختارين، وهذا أخفُّ عليهم من تولي الاستخلاص بأنفسهم، وليس ذلك بالجائي لهم من رب الدين. والفرق بينه وبين وكالة الاضطرار على بيع المرهون ظاهرٌ لمن تأمله، فلا نطيل به.

= الحطَّابُ نقلاً عن ابن غازي أنه مذهب المدونة والعتبية؛ لأنها وكالةُ اضطرار لحاجة الراهن إلى ابتياع ما اشترى، أو استقراض ما استقرض. وأما لو أطاع الراهنُ المرتهنَ بعد العقد بأن يرهنه رهنًا ويوكله على بيعه عند أجل الدين، فجائز باتفاق. الحطاب: **مواهب الجليل**، ج٧، ص٥٧٠-٥٧١. وانظر مزيدًا من التفصيل للآراء في المسألة في: المالكي: **التوضيح**، «كتاب الرهن»، ج٦، ص١٣٣-١٣٦.

جواز القرض برهن[1]

السؤال: قد جرت عادة أرباب معاصر الزيتون بغالب جهات المملكة بأن يقرضوا شيئًا من المال لمالكي الزياتين، وهؤلاء يلتزمون بعصر غلة زياتينهم بماكيناتهم. وبعد العصر يطرح بقيمة المال المقترض زيتًا من المتحصل. كما جرت العادة -أيضًا- بأن يقرضوا لطائفة من تجار حب الزيتون مقدارًا من المال، وفي مقابل ذلك يكونون ملتزمين بعصر ما اشتروه من الحب في معصرة المقرض، ومن متحصل الزيت يسترجعون مالهم الأصلي مع معين كراء العصر، وفي بعض الأحيان يزيد المقترض من ماله الخاص في صورة ما إذا لم يوف متحصل الزيت بالخلاص. وحيث إن ظاهر فقه هذه المسألة هو باب سلف جر نفعًا، فالمرغوب إفتاؤنا في ذلك.

الجواب:

إن هذه المعاملة على الوجه المذكور إذا وقعت عن رغبة من مالك غلة الزيتون، سواء كان مالكَ الأصل أو خضارًا أو تاجرًا في الغلة، لاحتياجه إلى المال ليكمل به أعماله الفلاحية أو التجارة، فدفع له صاحبُ المعصرة (الماكينة) مالاً واشترط عليه أن يأتيَه بمتحصل الغلة، سواء كان معيَّنَ المقدار أو غير معين ليعصر في معصرة المقرض بالأجر المتعارف دون زيادة لأجل القرض، فهذه المعاملة من قبيل القرض، أي السلف، وهي جعلُ غلة الزيتون توثقةً لذلك القرض، فيصير مسمَّى هذه المعاملة هو مسمى القرض برهن؛ إذ العقود تُعطى الأسماء الشرعية باعتبار المسميات والمواهي.

(١) المجلة الزيتونية، المجلد ١، الجزء ٤، شوال ١٣٥٥/ نوفمبر ١٩٣٦ (ص١٨٢-١٨٥).

وغلال الزيتون يجوز رهنُها، ولا يضر عدمُ تحقق المقدار المتحصل؛ لأن الغرر في الرهن مغتفر. ولا يضر عدمُ حوزها في وقت القرض؛ لأن الرهن ينعقد ولو تأخر قبضُ المرهون،[(١)] فإن الغلة لا تحاز مرة واحدة، بل تُجنى بعد النضج بطنًا بعد بطن. وحيث كانت غلة الزيتون إنما تُقصد لزيتها، فالمقصود من التوثقة هو الزيت الحاصل من عصرها، فلذلك لزم أن يكون عصرُ الغلة عند المقرض تحقيقًا لمبادرة الحوز بقدر الإمكان.

ثم إن محل النظر ومناط السؤال هو ما في هذه المعاملة من انجرار منفعة لصاحب المعصرة الذي هو المقرض، وهي منفعةُ أجرة عصر ذلك الزيتون في معصرته. فإذا نظرنا إلى هذه الأجرة وجدنا المقترض لا مندوحةَ له عن دفعها، سواء عصر في معصرة مقرضه أم في معصرة رجل آخر. ولو قدرنا أن هذا المقترض لم يقترض، ولم يرغب في عصر زيتونه وباعه حبًّا، فلا شك أنه يبيعه بثمن ناقص عن ثمن الزيت نقصًا بنسبة ما يزاد في ثمن الزيت من مصاريف العصر والخزن، وهذا أمر معلوم. فهذه الأجرة من هذا الوجه غيرُ مسبَّبة عن القرض، بل هي مسببة عن وجود غلة الزيتون، وناشئة عن ثمنها، وكائنة فيه تقديرًا. فهي في هاته الحالة منفعة للمقرض لا مضرة فيها على المقترض، ولم يتكلفها لأجل القرض.

ثم إنا نجدها راجعةً إلى المقترض في مقابلة عمل العصر ومصاريفه، فالمقترض من هذه الجهة كواحد من الناس الذين يعصرون في تلك المعصرة، فلم تبق فيها من فائدة للمقرض إلا فائدة تحقق وجود مقادير من الزيتون لتشغيل معصرته. ولو كلف المقرض أن يعصر زيتون المقترض بدون أجر لكان ذلك ضررًا يدخل على المقرض لما تستدعيه المعاصرُ من نفقات وأجور الخدامة، فتبين من هذا أن في مثل هذه المعاملة منفعتين:

---

(١) قال المازري: «اختلف الناس في لزوم الرهن بالقول دون القبض، فذهب مالك رحمه الله أن الرهن يلزم بالقول ولا يفتقر كونه عقدًا لازمًا إلي القبض.» المازري: **شرح التلقين**، ج٨، ص٣٦٦. وانظر الدردير: **الشرح الكبير**، ج٣، ص٢٣٢.

١- منفعة تنجر للمقترض، وهي سهولةُ وجدان مَن يقرضه المال بدون إعنات ولا مراباة، ولولا هذا الشرط لما وجد مَنْ يقرضه إلا المرابين المفحشين. فبهذه المعاملة تنجرُّ له الأرباحُ الناتجة عن عمل زيتونه، ويسلم من مخالب المرابين ومن إثم المعاملات الربوية، وهذه منفعةٌ ضعيفة للمقترض.

٢- ومنفعة حاصلة للمقرض، وهي وجدانُ ما يشَغل به معصرتَه بانتظام، وهذه منفعة عظيمة في جانب المنفعة الحاصلة للمقترض، لما تقدم من أن صاحب المعصرة لا يعدم من يعصر في معصرته بدون هذه المعاملة، إلا أن ذلك لا ينتظم أو لا يطرد.

فصارت هذه المنفعةُ من منافع السلف المشتركة بين المقرض والمقترض. وإذا كانت المنفعةُ المنجرة عن السلف مشتركةً بين المقرض والمقترض، ففي المذهب المالكي خلافٌ في جوازها، وإليها أشار ابن الحاجب في مختصره وخليل في شرحه المسمى بالتوضيح، ولنذكر كلامهما ممزوجًا المتن بالشرح، قال: «وشرطه (أي القرض) أن لا يجر منفعةً للمقرض،[1] أي سواء تمحَّضت للمقرض أو اشترك فيها مع المقترض، أعني أن تكون المنفعةُ لهما على السواء، أو منفعة المقرض أكثر. وأما إذا كانت منفعةُ المقترض أكثر، فسيتكلم عليها [المصنف]،[2] أي في قوله الآتي: وفي سلف السايس[3]. ثم قال: «وفي سلف السايس بالسالم في زمن المسغبة، والدقيق والكعك للحاج بدقيق في بلد بعينه قولان،[4] والمشهور المنع في المسألتين، والشاذ لسحنون»،[5] أي بالجواز، «وقيد اللخمي المشهورَ بما إذا لم يقم دليلٌ على إرادة نفع المستسلف فقط، وأما إذا قام فيجوز.»[6]

(١) ابن الحاجب: **جامع الأمهات**، ص٢٣٢.
(٢) المالكي: **التوضيح** ، «كتاب السلم»، ج٦، ص٦٤.
(٣) أي الذي أصابه السوس، يقال: حب مسوس للذي دخله السوس.
(٤) ابن الحاجب: **جامع الأمهات**، ص٢٣٢.
(٥) حكاه عنه ابن حمديس كما ذكر صاحب **الجواهر الثمينة**، ج٢، ص٥٦٥.
(٦) المالكي: **التوضيح**، «كتاب السلم» ج٦، ص٦٥.

وأصلُ المسألة في تبصرة اللخمي في باب بيوع الآجال، ونصُّه: «قال مالك في الحاج يتسلف الدقيق أو السويق أو الكعك يحتاج إليه، ويقول: أُوفِيكَهُ بموضع كذا ببلد آخر، لا خيرَ فيه. ولكن يتسلف ولا يشترط، وقال سحنون في الحمديسية[1]: لا بأسَ بذلك للحاج ونحوه للضرورة، ولولا الشرط لم يسلفه، وهو أحسن.»[2]

وقصدهم من المنفعة المنجرة للمقرض في هاتين المسألتين هي منفعة أخذ السالم مع كون السلف سائسًا، ومنفعة قبض الطعام في البلد الذي يريده المقرض دون أن يقبله في حيث يشاء المقترض.

ونحن إذا نظرنا إلى ما تشتمل عليه هذه المعاملةُ نجدها ترجع إلى اعتبار الحاجي القريب من الضروري، فإن خضَّارة غلة الزينوت تكثر حاجتهم إلى اقتراض المال لإقامة خدماتهم، وأصحاب المعاصر بحاجة إلى إيجاد الزيتون ليعصر في معاصرهم كل يوم لئلا تضيع نفقاتهم، وأجور عمال المعاصر في بعض الأيام التي لا يجلب لهم فيها الزيتون، فيؤول بهم ذلك إلى خسائر طائلة، ولو حرم أصحاب المعاصر من هذه المعاملة لأعرض أكثرهم عن هالته الحرفة، فيحل فيها غير المسلمين،

---

(١) لم يذكر المترجمون لسحنون كتابًا بهذا الاسم، والظاهر أنها رواية عنه نقلها تلميذه حمديس القطان؛ إذ إننا نصادف -أحيانًا- في أثناء بعض كتب المالكية - وخاصة في التوضيح لخليل بن إسحاق أقوالاً لابن القاسم عن مالك ولابن عبدالحكم ولسحنون نقلاً عن كتاب يدعى الحمديسية، لعله لأبي جفعر أحمد بن محمد الأشعري، المعروف بحمديس، والمتوفى سنة ٢٨٩/ ٩٠١. التوزري العباسي: **الفتاوى التونسية**، ج٢، ص١٠١١ (الحاشية رقم١).

(٢) مع أنه قد تم تحقيق الأجزاء المشتملة على كتب الصرف، والسلم الأول والثاني والثالث، وبيوع الآجال من تبصرة اللخمي في إطار رسالة علمية بجامعة أم القرى، إلا أنه لم يتيسر لي الاطلاعُ عليها لتوثيق ما نقله المصنف عن اللخمي. وقد ذكر خليل بن إسحاق المسألة في شرحه لكلام ابن الحاجب: «وفي سلف السايس بالسالم في زمن المسغبة، والدقيق والكعك للحاج بدقيق في بلد بعينه، قولان، قال: يتسلف ولا يشترط»، فقال: «وتصوُّرُ كلامه ظاهر، والمشهور المنعُ في المسألتين، والشاذُّ لسحنون. وقَيَّد اللخميُّ المشهورَ بما إذا لم يقُم دليلٌ على إرادة نفع المستسلِف فقط، وأما إن قام ذلك فيجوز.» المالكي: **التوضيح** ، «كتاب السلم»، ج٦، ص٦٥.

ويضطر أصحاب الزياتين إلى التعامل معهم وتلحق من ذلك أضرار شديدة تخل بالحاجي من ثروة المسلمين، لا حاجة إلى التطويل ببيانها فإنها لا تخفى.

ففي منعهم من هاته المعاملة إدخالُ أضرار عليهم، وليس في المنع من هاته المعاملة منفعةٌ لخضَّارة غلة الزياتين، بل تدخل عليهم من منعها أضرارٌ كثيرة. فكانت هاته المعاملة منفعة عظيمة للمقترضين، ومنفعة قليلة للمقرضين، وفيها مصلحةٌ عامة، وهي إعانة الناس على العمل وانتشال الخضارة من الاقتراضات الربوية.

ومراد سحنون بالضرورة الحاجة الأكيدة؛ لظهور أن إسلاف الحاج الكعك والدقيق ليس من الضروري بالمعنى الأصولي الذي هو حفظ أحد الكليات الخمسة، لظهور أن الحاج لم ينحصر قوته في تلك المعاملة، بل هو يرجع إلى الحاجي. ولو كان ضروريًّا بالمعنى المشهور لم يقع فيه خلاف، ولذلك اعترض ابنُ عرفة في مختصره على أبي الطاهر ابن بشير حكاية الخلاف في إسلاف القمح السائس بالسالم في المسغبة، قائلاً: «لم يحك غير ابن بشير في المسغبة إلا الجواز»،[1] يعني لأن المجاعة توجب الهلاك. وعليه فسحنون اعتبر الحاجة، فحكم بالجواز وألغى انجرار المنفعة. والقول المشهور نظر إلى انجرار المنفعة من السلف، ولم يعتبر الحاجة. ومدرك سحنون أقوى، ولذلك قال اللخمي: إن قول سحنون حسن.

فإذا تقرر هذا، فقد جرى عمل الناس في هاته المعاملة أخذًا وإعطاء على خلاف المشهور، بل على ما يجيزه سحنون، فلو وقع التقاضي في بعض هذه المعاملات لحكمنا بفسخها على المشهور. وأما في غير مقام التقاضي، فلا ينبغي التعرض للناس بإبطالها، لما تكررت به فتوى أبي سعيد بن لب أن ما جرى عليه عمل الناس وتقادم في عرفهم وعاداتهم ينبغي أن يُلتمس له مخرج شرعي على ما أمكن من وفاق أو

(١) لم يحقق ويطبع من «المختصر الفقهي» لابن عرفة إلا الجزء الأول الذي صدر عن دار الكتاب الجديد ببيروت سنة ٢٠٠٣ مشتملاً على كتابي الطهارة والصلاة، ولم يتهيأ لنا الاطلاع على مخطوطته، ولذلك تعذر علينا توثيق ما نقله المصنف منه.

خلاف؛ إذ لا يلزم ارتباط العمل بمذهب معين أو بمشهور من قول قائل، ولما حكاه المواق عن شيخه ابن سراج أنه إذا جرت عادة الناس بشيء ولم يكن متَّفَقًا على تحريمه، فليتركهم المرء وما هم عليه وليفعل في نفسه ما هو الصواب عنده.

ووجه ذلك أن حمل الناس على إبطال ما عملوا به يرجع إلى قاعدة تغيير المنكر، وشرط تغيير المنكر أن يكون الفعل مجمعًا على إنكاره بين علماء الأمة، فإذا كان عمل الناس جاريًا على قول عالم متبحر، فلا يتعرض لهم فيه بإبطال.

ملحق
المحور الثالث

المصطلح الفقهي في المذهب المالكي[(١)]

محمد الفاضل ابن عاشور

[مقدمة: المصطلح الفقهي وترجمة القوانين الأجنبية]:

إن تلك الثروة الطائلة: من الألفاظ الدقيقة والتعابير الحكيمة التي تذخر بها كتب الحقوق والعلوم القانونية المحررة باللغة العربية في العصر الحاضر، لتدل بسلامتها، وأصالتها، ووضوحها، وسلامة تعبيرها، وإحكام تحريرها، على أن الذين تعاطوا الدراسات الحقوقية، أرادوا أن يبرزوا فيها أفكارَهم الجديدة في المناحي التي افتتحوها بدراساتهم، أو أن يعرضوا ما تعلقت همُمُهم بعرضه من النظريات القانونية المتولدة عن لغات غير لغتنا، والناشئة في ثقافات غير ثقافتنا، قد وجدوا من اللغة العربية استعدادًا لتلقِّي تلك المعاني والأنظار، ويسرًا في التعبير عنها يغبطهم عليه الذين حاولوا مثلَ ذلك في نواح أخرى من الفكر والعلم.

وليس ذلك إلا راجعًا إلى أن الألفاظ والتعابير التي هرع إليها القانونيون المحدثون ليصوغوا فيها ما لهم من الأفكار والأنظار على النحو الذي أرادوا، قد

---

(١) قدم هذا البحث في الجلسة الثالثة لدورة مجمع اللغة العربية بالقاهرة الرابعة والثلاثين لعام ١٣٨٧/ ١٩٦٨، ونشر ضمن بحوث الدورة (ص٥٧-٧٢). ثم نشر في كتاب للمصنف بعنوان **ومضات فكر**، تقديم محمد الحبيب بن الخوجة (تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٢)، ج٢، ص٥٠-٧٧. وقد أعادت نشره «حولية البركة» بالمملكة العربية السعودية ناسبة إياه إلى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، وهو خطأ ربما كان سببه سبق وهم لدى محرر المجلة طغى فيه اسم الأب على اسم الابن.

وجدوا فيها من السعة والدقة والإحكام والتنسيق والتفصيل، ما كفاهم المؤنة، ووضع عنهم الحرج؛ إذ مكَّنهم لكل فكرة مهما كانت مخترعةً غريبة عن المعروف في بابها مِنْ قالب تعبير دقيق واضح الانطباق عليها، مُؤَدٍّ لتفاصيلها ومجملاتها، في غير قصور ولا نَبوة ولا حاجة إلى مقارنة أو تسديد. وهذا راجعٌ لا محالةَ إلى أن الفقهاء الذين اشتغلوا من قبلُ بتلك الناحية قد كانوا على جانب من سعة المادة، وحسن التصريف لها، والبراعة في تحميلها المعاني والأفكار التي جعلوها معارضَ لها. وذلك ما سهل للذين جاؤوا من بعدهم أن يجدوا القوالبَ التعبيرية وافرةَ الجهاز، متينة التصرف، مذلَّلَةً لاحتمال المعاني التي أرادوا حملها عليها.

فالناقلون الأولون لنصوص القوانين الأجنبية ونظرياتها -منذ مائة سنة أو تزيد- لم يتوصلوا إلى ما أبدعوا في ما نقلوا إلا بفضل ذلك الكنز الغالي من المصطلحات الفقهية الذي وجدوه بين أيديهم، فأقبلوا ينفقون منه إنفاق مَنْ لا يخشى الفقر. نعم، لقد فاز المتأخرون من القانونيين بذلك الكنز، وأفادوا من معادنه النفيسة صياغةً بديعة للقوانين، ومن درره ترصيعًا عجيبًا لبحوثها ودراساتها. فكيف استطاع الأسلاف الذين أورثونا ذلك الكنز الثمين أن يجمعوا تلك الثروةَ من النفائس التي كنزوها، بعد ما أنفقوا منها طويلاً غير مغلولة أيديهم إلى أعناقهم؟

وإن الذي يتتبع المصطلحاتِ التي يتصرف فيها اليوم رجالُ القانون ويتأمل في الرجوع بها إلى أوضاعها واستعمالاتها في كتب الفقه القديمة، لَيَتَبَيَّنُ له أنها استُمِدَّت من المصطلح الفقهي المشترك، المشاع بين المذاهب الفقهية المختلفة، كما استفادت من المصطلحات الخاصة التي ينفرد بها بعضُ المذاهب عن بعض، فما من مذهب من المذاهب الفقهية المدوَّنة إلا للمصطلح الخاص به أثرٌ في إمداد البحوث القانونية المعاصرة.

ولكن الذي يبدو من مقارنة المصطلحات الخاصة بعضها ببعض، في مجال رواجها على أقلام القانونيين المعاصرين، أن المذهبَ المالكي من بين سائر المذاهب الإسلامية، قد كان أقوى إمدادًا، وأوسع أثرًا من غيره في ذلك المجال.

[المصطلح الفقهي بين الوضع اللغوي والنقل الشرعي]:

هذه التأملاتُ والاعتبارات هي التي ترجع بنا إلى وضع المصطلح الفقهي المشترك بين عامة المذاهب الإسلامية، ثم إلى الفوارق التي نشأت في ذلك المصطلح بين مذهب ومذهب، وإلى مناشئ تلك الفوارق، ثم إلى ما كان للمذهب المالكي بالخصوص في تلك الفوارق من مميزات، وما كان لمميزاته من اقتضاءٍ خاص لِـمَا انفرد به من المصطلحات، لِـمَا شاع من الرجوع إليها أكثر من غيرها في علوم القانون.

لَـمَّا كان علمُ الفقه أولَ متكوِّن من روح الثقافة الإسلامية، وكان متصلاً مباشرةً بالكتاب والسنة، فلا جرم كان بذلك هو المظهرَ الأول لما أحدث الإسلامُ من تطور في اللغة العربية، تطورًا جعله الإمامُ جلال الدين السيوطي موضوعَ النوع العشرين من كتاب «المزهر» الذي ترجمه بمعرفة الألفاظ الإسلامية وبناه على فصل من قيِّم كلام أحمد بن فارس.(١)

(١) المزهر ص٤٣، ط بولاق. - المصنف. وكلام ابن فارس الذي بنى عليه السيوطي قولَه في النوع المذكور هو قوله: «كانت العرب في جاهليتها على إرث من إرث آبائهم في لغاتهم وآدابهم ونسائكهم وقرابينهم، فلما جاء الله تعالى بالإسلام حالت أحوال، ونُسخت ديانات، وأُبطِلت أمور، ونُقلت من اللغة ألفاظٌ من مواضع إلى مواضع أخر، بزيادات زيدت، وشرائع شرعت، وشرائط شُرطت، فعفَّى الآخرُ الأولَ. فكان مما جاء في الإسلام ذكرُ المؤمن والمسلم، والكافر والمنافق. وإن العرب إنما عرفت المؤمن من الأمان والإيمان وهو التصديق، ثم زادت الشريعةُ شرائطَ وأوصافًا بها سُمي المؤمن بالإطلاق مؤمنًا، وكذلك الإسلام والمسلم، إنما عرفت منه إسلامَ الشيء، ثم جاء في الشرع من أوصافه ما جاء. وكذلك كانت لا تعرف من الكفر إلا الغطاء والسَّتر، فأما المنافق فاسمٌ جاء به الإسلام لقوم أبطنوا غيرَ ما أظهروه، وكان الأصل من نافقاء اليربوع. ولم يعرفوا الفسق إلا قولهم: فسقت الرُّطَبة، إذا خرجت من قشرها، وجاء الشرع بأن الفسق الإفحاشُ في الخروج عن طاعة الله تعالى.» ثم قال بعد أن ذكر ألفاظًا أخرى الصلاة والسجود والركوع: «وعلى هذا سائر أبواب الفقه. فالوجه في هذا إذا سئل الإنسانُ عنه أن يقول: فيه اسمان: لُغوي وشرعي، ويذكر ما كانت العربُ تعرفه، ثم جاء الإسلام به. وكذلك سائر العلوم، كالنحو والعروض والشعر، كل ذلك له اسمان: لغوي وصناعي.» السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر: **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، نشرة بعناية فؤاد علي منصور =

وإذا كان أحمد بن فارس يجزم بأن ألفاظًا من اللغة العربية نُقلت عن مواضع إلى مواضع أخرى بسبب ما شرع الإسلام من شرائع (ومن تلك الألفاظ: المؤمن، والكافر، والمنافق، والفاسق، والصلاة، والصيام، والحج، والزكاة، من كل ما أحدث الإسلام من ماهيته ما لم يكن معروفًا عند العرب من قبل، حتى أصبحت الألفاظ تدلُّ عليه)، ويجعل ذلك شأنَ أبواب الفقه كلِّها وشأن سائر العلوم كالنحو والعروض والشعر، فإن علماءَ أصول الفقه يقفون من هذا الذي جزم به ابن فارس موقفَ تحقيق وتفصيل.

فجاء معاصرُه القاضي أبو بكر الباقلاني يُنكر هذا النقلَ للألفاظ من معنى إلى معنى وينفيه، مدعيًا أن الشرعَ لم يضع شيئًا، وإنما استعمل الألفاظَ في مسمَّيَاتها اللغوية المعروفة من قبل، ولم يعتبر معنى جديدًا، إلا أنه اشترط لتحقيق ماهية الشيء شروطًا ربما لم تكن مشترَطةً فيه من قبل.[١] وإنما حدا بالقاضي أبي بكر إلى هذا الموقف قصدٌ جدليٌّ، بَيَّنه شهاب الدين القرافي في شرح التنقيح،[٢] مع الفرار من القول بأن القرآن والسنة قد خاطبا الناسَ بما لا يفهمون.

فنشأت من موقفه ذلك أنظارٌ ومناقشات، وذهبت طائفةٌ إلى التمسك باختلاف الوضع الشرعي عن الوضع اللغوي تمامًا وهم المعتزلة، وقالوا إن المعاني

= (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨/ ١٩٩٨)، ج١، ص٢٣٥-٢٣٦. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا: **الصاحبي في فقه اللغة**، نشرة بعناية أحمد حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧)، ص٤٤ (باب الأسباب الإسلامية). - المحقق.

(١) الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب: **التقريب والإرشاد الصغير**، ج١، ص٣٨٧-٣٩٧. - المحقق.

(٢) قال القرافي في بيان القصد الجدلي الذي أشار إليه المصنف: «وقال القاضي: فتحُ هذا الباب يحصل غرضَ الشيعة من الطعن عليهم رضوان الله عليهم فإنهم يكفرون الصحابة، فإذا قيل: إن الله تعالى وعد المؤمنين بالجنة وهم قد آمنوا، يقولون: إن الإيمان الذي هو التصديق صدر منهم، ولكن الشرع نقل هذا اللفظ إلى الطاعات وهم صدقوا وما أطاعوا في أمر الخلافة. فإذا قلنا إن الشرع لم ينقل استدّ هذا الباب الرديء.» **شرح تنقيح الفصول**، ص٦٨. - المحقق.

الشرعية مواليدُ جديدة، فلا بد لها من أسماء تدل عليها بوضع جديد. وذهب جماعةٌ من أهل السنة إلى التمسك بموقف الباقلاني، ومنهم أبو نصر ابن القشيري والقاضي عياض.

وذهب جمهورُ أهل السنة -من أبي إسحاق الشيرازي وإمام الحرمين والإمام الرازي وابن الحاجب والقرافي والبيضاوي والسبكي- إلى أن اختلافَ الدلالتين بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي إنما كان على طريقة الاستعمال المجازي بدون نقل، بل بمراعاة المناسبة بين المعنيين، واعتمادًا على القرائن الصارفة عن المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي.

ولم يُهمل هؤلاء وجهةَ نظر القاضي أبي بكر، فقصروا وقوعَ النقل على المعاني الشرعية الفرعية، والتي هي موضوعُ علم الفقه دون المعاني الشرعية الأصلية، التي هي موضوعُ علم العقائد. فأقروا بأن الإيمانَ والإسلام مستَعْمَلان في معناهما اللغوي، بخلاف مثل الصلاة والزكاة مما استعمل في غير معناه الأصلي.

ووقف سيفُ الدين الآمدي بين هاتين الطريقتين، غيرَ جازم بترجيح إحداهما على الأخرى.(١)

هذا هو موقفُ الأصوليين من المصطلحات الشرعية، ويعنون بها الألفاظَ التي ورد استعمالُها في لسان الشرع الأصلي -أي في القرآن والسنة- للتكاليف العملية التي جاء بها الدين، مثل الصلاة والصوم والزكاة.

أما ما عدا ذلك مما شمله كلامُ أحمد بن فارس من المصطلحات التي وضعها أهلُ العلوم ومنهم الفقهاء في ما استنبطوه وفصلوه، فقد كان لهم منها موقفٌ آخر: لم يختلفوا في أنها منقولةٌ عن معانيها اللغوية الأصلية، إن المشكل الذي حمل الباقلاني ومَنْ بعده على أن يحترزوا من القول بالنقل في الألفاظ الشرعية المستعمَلة في الكتاب

---

(١) انظر: الآمدي: **الإحكام في أصول الأحكام**، ج١/ ١، ص٥٦-٦٧. - المحقق.

والسنة هو مشكِلٌ غيرُ وارد فيما يخص الألفاظَ التي استعملها أصحابُ العلوم من الفقهاء وغيرهم. فلا نزاعَ حينئذ في أن الألفاظ التي استعملها الفقهاء هي مصطلحاتٌ عرفية خاصة بطائفة معينة مثل الكسر في الفرائض (العَرَض) بمعنى المنقول والأصل في مقابلته. وشأنُ الفقهاء في ذلك شأنُ غيرهم من طوائف أصحاب العلوم، كما استعمل العروضيون السبب والوتد، أو استعمل الحكماء الجوهر والعرض والحيز.

وقد قرر الأصوليون في ذلك كله أنه نقلٌ من المعنى اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي نقلاً مجازيًا للمناسبة بين المعنيين، ثم اشتهر عند تلك الطائفة حتى أصبح باشتهاره مستغنيًا عن القرينة. فلا يتبادر إلى الذهن عند إطلاق اللفظ بين تلك الطائفة إلا المعنى المنقول إليه، فصار حقيقةً عندهم تسمى الحقيقة العرفية. وهي التي قسمت إلى عرفية عامة، مثل إطلاق الدابة على الحمار أو الفرس، باختلاف الأقطار، وعرفية خاصة، مثل الألفاظ التي اصطُلح عليها أهل العلوم والصناعات. وبذلك أصبحت الحقيقة مقسمة إلى ثلاث أقسام: لغوية وشرعية وعرفية، كما ذهب إليه السبكي في جمع الجوامع،[١] أو إلى أربعة بتقسيم العرفية إلى عامة وخاصة، كما درج عليه القرافي في التنقيح.[٢]

ويُستخلص من هذا أن المصطلح الفقهي يتألف من قسمين من تلك الأقسام هي: الحقيقة الشرعية، والحقيقة العرفية الخاصة، وأن ما للحقائق الشرعية من قرب من الحقائق اللغوية، ومتانة الالتصاق بها، حتى قيل إنها غيرُ منقولة أو إنها معتمدة على مناسبات قوية بين المعنيين، وهو الذي ضمن لها الوضوحَ والمتانة والأصالة، زيادةً على أن نقلها بأحكم الوسائل البلاغية قد جنبها عيبَ التعقيد المعنوي الذي هو من قوادح فصاحة الكلام، وأن إجراءها في سياق الكلام الذي وردت فيه قد أعطاها من حسن التناسق وبديع النظم ما بعدت به عن النبوات التي تحصل عادةً

(١) انظر **حاشية العلامة البناني**، ج١، ص٥١٧-٥١٨. - المحقق.

(٢) القرافي: **شرح تنقيح الفصول**، ص٦٧-٦٩ - المحقق.

بين الألفاظ الاصطلاحية وبين مجاري التعبير العربي الفصيح. وذلك يرجع إلى مقام الإعجاز الذي وردت به تلك المفرداتُ في القرآن العظيم، وإلى صفة الفصاحة السامية المنزلة التي أوتيها النبي ﷺ فظهرت بها تلك المفردات في الحديث الشريف.

وإذا ثبت أن المفردات المستعملة في المصطلح الفقهي منها ما يرجع إلى الحقيقة الشرعية ومنها ما يرجع إلى الحقيقة العرفية، فإن النظرَ في المقارنة النسبية بين القسمين يفيد أن الأكثر الغالب هو الراجعُ إلى الحقيقة الشرعية المتبع فيه التعبيرُ القرآني أو الحديثي. يتضح ذلك جليًّا لِمَنْ يرجع إلى مصنفات السنة الأولى، فيرى أن تراجم الأبواب التي بُنيت عليها المصنفات هي تراجم الأبواب التي بُنيت عليها كتبُ الفقه في عامة المذاهب منذ القرن الثاني إلى اليوم، كما يتضح ذلك أيضًا لمن يريد أن يختبر هذه القضية بأن يعمد إلى ألفاظٍ من كتب الفقه القديمة أو الحديثة يعرضها على المعاجم المصنفة في لغة الحديث، مثل «مشارق الأنوار» لعياض و«النهاية» لابن الأثير، فيرى أن الأكثرَ منها ما هو من لغة الحديث، وأن أقلَّها ما هو من مصطلحات[1] الفقهاء التي قلنا إن شأنهم فيها شأنُ غيرهم من أصحاب العلوم.

كان عمل الفقهاء استنباطًا للأحكام من أدلتها، وتحقيقًا لمناط الأحكام من معانيها وعللها، وقياسًا للفروع على أصولها. فكانت بذلك نصوصُ الكتاب والسنة التي يسميها الإمام الغزالي «المدارك القولية»، هي قوام تفكيرهم وتعبيرهم، فلم يكن من داع لأن يستعملوا من الألفاظ ما يخرج عن تلك الدائرة إلا لأحد أمرين:

الأول: وصفهم لما يسلكون في فهمهم للمعاني، وتقديرهم للصور التي يُنَزِّلون عليها الأحكامَ المستنبطة من مسالك ذهنية تختلف باختلاف اجتهادهم. وتلك هي صناعة الفقه التي تنتج تقديرَ الأحكام الشرعية مما يرجع إلى الدليل،

(١) في عبارة «فيرى أن الأكثرَ منها ما هو من لغة الحديث، وأن أقلَّها ما هو من مصطلحات»، غموض عسر علينا معه تبين المعنى المقصود من الكلام، ومناط الإشكال هو فيما إذا كانت «ما» هي الموصولية أم النافية. - المحقق.

والعلة، والحكم وأقسامه، والقياس، والاستحسان، وقول الصحابي، وعمل أهل المدينة، وسدّ الذرائع.

الثاني: تعبيرهم عن صورة الأقضية التي لم يسبق عنها في لسان الشرع، وتناولها الفقهاء لبيان الأحكام الشرعية المنطبقة عليها، بإدخال الجزئياتِ تحت كلياتها وإلحاق الأشياء بأشباهها.

أما الأمر الأول، فإن الإفصاحَ عنه لم يكن رائجًا في القرن الأول الهجري، قرن الجيلين الأولين: جيل الصحابة وجيل التابعين؛ لأن الفقهاء من الجيلين الفاضلين كانوا يفتون في الحوادث ببيان ما ينبغي من فعل أو ترك، ولم يكونوا يعبرون عن التقديرات الذهنية التي يعتمدون عليها في أنفسهم للتوصل إلى معرفة الحكم. فلم يكن الفقهُ مذاهبَ ذات أصول يتميز بعضُها عن بعض بما تتميز به المذاهب والمناهج، ولم يتخذ الفقهُ صورةَ المذاهب إلا من ابتداء القرن الثاني، لَمَّا بدأ الفقهاء يعبرون عن استدلالاتهم وتقديراتهم، ويناقش بعضهم بعضًا في ذلك بما يتبين به اختلافُ المذاهب بين فقهاء الأمصار، على نحو ما تجد في المراسلات التي بين الإمامين مالك بن أنس والليث بن سعد في حجيّة عمل أهل المدينة وما نجد في كتب الإمام الشافعي من بحث في حجية الاستحسان وحجية عمل أهل المدينة، وغير ذلك مما تولد منه علمُ أصول الفقه.

وأما الأمر الثاني -وهو تسميةُ صورة الحادثات، وأنواع المعاملات والعقود- فقد كان الفقهاءُ يعبِّرون في ذلك عما يُسألون عنه مما يجري بين الناس، فكان يتلاقى في تعبيرهم ما يُسمِّي به الناسُ الأشياءَ وصورَ العقود المسؤول عنها مع ما يختار الفقيه من مسالك التعبير عن ذلك وعن وجه الحكم الشرعي المتعلق به.

ومن مجموع هذين الأمرين يتبين أن رواجَ الألفاظ العرفية الفقهية غيرِ الواردة في لسان الوحي لم يشع إلا من القرن الثاني، وأن بعض تلك الحقائق العرفية هي التي تكونت بها نواةُ علم أصول الفقه فانفصلت عن علم الفقه، وذهبت تكون

علمًا قائمًا بذاته، ومختصًّا بمصطلحاته وتصانيفه، ولا يدخل في موضوع بحثنا هذا. وإن البعض الآخر من تلك الحقائق العرفية -التي بدأت تشيع في القرن الثاني وهو محل نظرنا في البحث- هو الذي كوَّن عنصرَ المصطلح الفقهي الأخص الذي اتفقت المذاهب في كثير منه، واختلف بعضُها عن بعض في باقيه. وهو الذي أخذ يتسع وينمو في القرون الموالية، ويبعد فيه ما بين المذاهب، بحسب ما اقتضاه توفر المباحث الفقهية وتفتقها وتفننها.

[عوامل تكون المصطلح الفقهي في المذهب المالكي] :

فإذا نحن وقفنا عند نقطة الافتراق هذه، وتركنا علمَ أصول الفقه يسير بمصطلحاته ونظرياته منحدرًا من رسالة الإمام الشافعي إلى ما تتابع بعدها من تصانيف على الأصول، ثم تعلقنا في موقفنا هذا بالعمل الفقهي في معناه الأخص الذي يُتصور في إفتاء أئمة المذاهب الفقهية في المسائل بتقرير ما يستنبطون لها من الأحكام الشرعية، فرأينا سفيان الثوري وأبا حنيفة ومالكًا والأوزاعي والليث بن سعد، ومَنْ نشأ بعدهم من أضرابهم أو أصحابهم منتصبين لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها والناس يستفتون، رأينا كلَّ واحد من هؤلاء الفقهاء العظام في المصر الذي هو إمامه يَتَلَقَّى الأسئلةَ التي يرجع بها إليه القاصدون إلى معرفة الحكم الشرعي من أهل ذلك المصر، فيرجع في طلب الحكم إلى الأدلة الشرعية، سالكًا المسلكَ الذي تفقه عليه وتخرج فيه، وهو المسلك الذي تأصَّل وتسلسل في ذلك القطر نفسه من عهد فقهاء الصحابة الذين تكونت المراكزُ الفقهية بإقامتهم في تلك الأمصار، واختلفت المسالكُ الاجتهادية فيها بتفرقهم بينها.

فيكون بذلك لاختلاف الأقاليم وبيئتها، بين مكة والمدينة والعراق والشام ومصر، أثرٌ قويٌّ في اختلاف التصوير للحوادث، والتعبير عن الأحكام، كثيرًا ما يقتضي أن تكونَ الألفاظُ الواردة على لسان الفقيه في تقرير الحكم لمحله منطبعةً من ذلك التأثير الإقليمي بما تختلف به لغةُ الفتوى عنده عن لغة الفتوى عند فقيه آخر في

إقليم آخر، زيادةً على ما قد يقتضيه طبعُ الفقيه نفسه وطريقتُه التعبيرية وذوقُه البياني من اختلاف في جوهر الموضوع.

فإن القيود والشروط التي يرى أحدُ الفقهاء أن يضبط بها الماهيةَ المسؤول عنها حتى لا تُحمل فتواه على غير محملها، ثم ما يقرر لمحل السؤال من حكم يرجع إلى معنى الحظر أو معنى الإباحة، وما يوجه به الحكمَ الذي اهتدى إلى تقريريه مما يرجع إلى شرح ماهية الموضوع، كلُّ ذلك يقتضي لا محالة جريانَ ألفاظٍ على لسان الفقيه من التعبير عن صورة الواقع وشرحها، وتوجيه ما ينبغي أن تُعتبر به في مجال تطبيق الحكم الشرعي. وهي الألفاظ التي تتقرر بها الماهيةُ، أو أركانُها وشروطُها، وتصبح أمرًا مصطَلَحًا عليه في تقرير الأحكام الشرعية.

وبذلك يختلف طبعًا التعبيرُ عن الموضوع وصوره بين فقيه وفقيه، اختلافًا يكون بعضُه راجعًا إلى ما لاختلاف الأقاليم من أثر في تصور الوقائع يتبع اختلافَ العوائد أو اختلاف الألفاظ الجارية، ويكون بعضُه الآخر راجعًا إلى ما اختار الفقيهُ من الألفاظ أو ابتكر من أساليب لضبط الموضوع وتحقيق أركانه وشروطه، زيادةً على أن الحكم المقرر للمسألة إن كان راجعًا إلى معنى الإباحة والمشروعية، فإنه يقتضي دخولَ الاسم الدال على موضوع المسألة في المصطلح الفقهي إذ يصير من عناوين الأبواب المعقودة للمعاملات المشروعة والعقود الشرعية الصحيحة. بخلاف ما إذا كان الحكمُ راجعًا إلى معنى الحظر وعدم المشروعية، فإنه يقتضي إلغاءه وإسقاط عنوانه، ولا يبقي احتمالاً لضبط ماهيته وبيان أركانه وشروطه. وعلى ذلك توجد أسماء في مذهب ولا توجد في آخر لا يقر مشروعيتَها، فلا يوجد الحبسُ عند الإمام أبي حنيفة وإن وُجد عند صاحبيه وبقية الأئمة، ولا يوجد ميراثُ ذوي الأرحام عند مالك وإن وُجد عند أبي حنيفة.

[فقه الإمام مالك في الموطأ وتأسيس المصطلح الفقهي]:

على هذه الأصول جرى وضعُ المصطلح الفقهي في المذهب المالكي: ابتداءً على يد الإمام مالك بن أنس، وتطورًا على أيدي أصحابه وأتباع مذهبه حتى القرن

العاشر بالمشرق والمغرب. كان مالك حجازيًّا مدنيًّا، وبذلك عرف عند معاصريه من الفقهاء وغيرهم. وكانت نشأتُه الفقهية على منهج جامع بين النظر والأثر، ولكنه بمراعاة الأثر أعلق. وكانت المدينةُ قد ظهرت فيها نزعةٌ قوية إلى الرأي والفقه، عدَّلت نزعتَها الأصلية إلى الحديث والعلم، وذلك بظهور ربيعة بن عبدالرحمن، المعروف بربيعة الرأي، الذي هو شيخُ الإمام مالك، وذو الأثر القوي في تكوينه الفقهي.

فكانت طريقةُ الفقه الجديدة معتمدةً على الفقه المتأصِّل في المدينة الذي عرفت به من عهد الصحابة وعهد فقهاء التابعين، ولا سيما الفقهاء السبعة المشاهير. وكان مالك لم يدرك الطبقة من الفقهاء السبعة وكبار التابعين، ولكنه تلقى فهمَهم ورواياتهم عن الذين أدركوهم، فلم يتلقَّ الذي تلقى من ذلك إلا وهو مفصَّلٌ إلى علم وفقه أو سنة ورأي. فلما ظهر مالك وانتهت إليه إمامةُ دار الهجرة وقصده الناس، وعرفوا فيه شخصية فيها جانبين: جانب العلم وجانب الفقه، فقُصِد للأمرين. وكان القاصدون إليه ثلاثة أصناف:

١- **[الصنف الأول]** صنفُ طالبي الرواية الذين شدوا الرحلةَ إلى المدينة ليروُوا عن إمامها الأحاديثَ الصحيحة المنتقاة التي عُرف مالك بتمام التحرِّي في روايتها وضبطها. ومن هؤلاء مَنْ كانوا متكونين تكونًا فقهيًّا كاملاً في أمصار أخرى، وعلى مناهج فقهية لا تساير المنهج الفقهي لمالك بن أنس. فمنهم بالغٌ درجة الاجتهاد المطلق، مثل عبدالله بن المبارك، ومنهم مَنْ هو قريبٌ منها في درجة الاجتهاد المقيد، مثل محمد بن الحسن الشيباني. وعدد هؤلاء الرواة كثير جدًّا، أحصى منهم علماءُ الحديث أكثر من ألف، وقد خصهم بالتصنيف الخطيب البغدادي والقاضي عياض.(١)

٢- **الصنف الثاني**: طالبو التخرُّج الفقهي من أهل المدينة، مثل عبدالله بن نافع وابن الماجشون، أو من غير المدينة من المكيين والعراقيين والمصريين والأفارقة والأندلسيين، هؤلاء هم الذين قصدوا مالكًا ليلازموه، ويتتبعوا إفتاءَه في المسائل،

(١) تنوير الحوالك شرح موطأ الإمام مالك، السيوطي ص ١٠ ج ١ ط الحلبي بمصر.

ويستكشفوا أدلتَه ومسالكَه حتى يتخرجوا فقهاءَ على طريقته، أمثال الشافعي، والقعنبي، وابن القاسم، وعلي بن زياد، ويحيى بن يحيى.

٣- **الصنف الثالث:** صنف المستفتين من عامة الناس، الذين يأتي الواحدُ منهم بجزئية من جزئيات الوقائع، ليعرف الحكمَ الشرعي فيها حتى يعملَ به. وفي هؤلاء مَنْ هم من أهل الحجاز ومَنْ هم من أقطار أخرى، يأتون المدينة قصدَ الاستفتاء في ما يشكل عليهم، أو يغتنمون فرصةَ حلولهم بها زائرين بعد الحج فيتوجهون لإمامها بالاستفتاء.

وقد كان لتعدد هذه الأصناف أثرٌ في الإكثار من صور المسائل التي تكلم فيها إمامُ دار الهجرة، وأثرٌ في الحمل على البسط والتفصيل فيها، وأثرٌ في قيام الفتاوى المخالفة لفتوى الإمام مالك أمام نظره حتى يضطر لمناقشتها والاستدلال على ترجيح ما يرى هو عليها. ولم يكن تعاطي مالك الفقهَ مقتصرًا على الإفتاء بالمشافهة، ولكنه دخل به في التدوين الكتابي بتصنيفه كتاب «الموطأ» الذي كان به أولَ السابقين في التصنيف. فكان تصنيفُه ذلك أدعى إلى تخير الألفاظ، وتحقيق محاملها، وإقرار استعمالها على صورةٍ مصطلح عليها. وقد ظهر أثرُ مالك في ذلك كما ظهر أثره في الصورة الأخرى المعتادة، وهي صورة الجواب الشفهي عن المسائل.

[تنوع أسلوب مالك في التعبير اللغوي عن مسائل الفقه]:

ونستطيع أن نتبين مظاهرَ هذا العمل اللغوي في «الموطأ» على أنحاء متعددة:

١- منها ما يرجع إلى القصد إلى الحقائق الشرعية لتنزيلها على محالِّها بحسب ما أدى الإمامَ إليه اجتهادُه في ضبط المعنى المقصود من ذلك اللفظ الشرعي. وذلك مثل لفظ «العرية»، فقد ورد في الحديث «أن رسول الله ﷺ أَرْخَصَ في بيع العرية»،(١)

(١) **الموطأ برواياته الثمانية**، «كتاب البيوع»، الحديثان١٤٢٤-١٤٢٥، ج٣، ص٣٦٦-٣٦٨. ببعض اختلاف عما أورده المصنف. وتفسير مالك للعرية هو قوله: «وإنما تُباع العرايا [في رواية =

ففسرها مالك وبين وجهَ الرخصة فيها في الموطأ بما جاء مخالفًا لبعض المذاهب وموافقًا لبعض في ما هي العرية، كما بسط ذلك ابن رشيد في بداية المجتهد.(١)

ومثلُ ذلك أيضًا الحديثُ الذي جاء بأن «رسول الله ﷺ نهى عن بيع العُرْبَان»، قال مالك: «وذلك فيما نُرَى -والله أعلم- أن يشتري الرجُل العبد أو الوليدة أو يتكارى الدابة، ثم يقول للذي اشترى منه أو تَكَارَى منه: أُعطيك دينارًا أو درهمًا، أو أكثر من ذلك أو أقل، على أني إن أخذتُ السلعةَ أو ركبت ما تكاريتُ منك، فالذي أعطيتك هو من ثمن السلعة أو من كراء الدابة، وإن تركتُ ابتياعَ السلعة أو كراء الدابة، فما أعطيتك لَكَ باطلٌ بغير شيء.»(٢)

ومن هذا الباب أيضًا «النهي عن الملامسة والمنابذة»، وما فسر به مالك ماهيتهما، وتحقق معنى الضرر فيهما، والفرق بين معناهما ومعنى «بيع الأعدال على البرنامج».(٣) ومن ذلك أيضًا: تفسير «الركاز» بأنه دفن الجاهلية، خلافًا لمن يفسره بالمعادن. ومنه أيضًا تفسير «النَّجْش» الذي في الحديث أن رسول الله ﷺ نهى عنه، قال مالك: «والنَّجْش أن تعطيه بسلعته أكثر من ثمنها وليس في نفسك اشتراؤها، فيقتدي بك غيرك.»(٤) ومثلُ هذا النحو من تقرير الحقائق الشرعية وافرٌ جدًّا في الموطأ.

= مصعب الزبيري: العرية] بخرصها من التمر يُتحرَّى ذلك ويُخرص في رؤوس النخل. وإنما أُرخص فيه؛ لأنه أُنزِل بمنزلة التولية والإقالة والشرك، ولو كان بمنزلة غيره من البيوع ما أشرك أحدٌ أحدًا في طعامه حتى يستوفيه، ولا أقاله منه، ولا ولاه أحدًا حتى يقبضه المبتاع.» - المحقق.

(١) ابن رشد: **بداية المجتهد**، ص٦٣٦-٦٣٨ (كتاب بيع العرية). - المحقق.

(٢) الموطأ شرح السيوطي ١٠٨ ج٢، ط الحلبي. - المصنف. **الموطأ برواياته الثمانية**، «كتاب البيوع»، الحديث١٤٠٨، ج٣، ص٣٤٩-٣٥٠. ومعنى: «فما أعطيتك لَكَ باطلٌ بغير شيء»، خالص لك ولا رجوع لي به عليك. - المحقق.

(٣) **الموطأ برواياته الثمانية**، «كتاب البيوع»، الحديث١٤٨٧، ج٣، ص٤٣٧-٤٣٨. - المحقق.

(٤) المصدر نفسه، الحديث١٥٠٥، ج٣، ص٤٦١-٤٦٢ - المحقق.

٢- وهناك نَحْوٌ ثان يرجع إلى التعبير عن صورةٍ من الأحكام أو باب منها بعبارة لم ترد لذلك الباب بخصوصه في لسان الشرع، ولكنها استُمِدت من تعبير شرعي، فلا يختلف عن المعنى المقصود. فانتُزِعت للمعنى المقصود، وخصصت به، وأصبحت حقيقةً عرفية فيه، كتعبير الإمام في الموطأ عن ميراث الولد والدَهم أو والدتَهم باسم «ميراث الصلب»، وهو التعبير الذي شاع بعد ذلك بين الفرضيين؛ قال القاضي أبو بكر ابن العربي في شرحه على الموطأ المسمى «القبس»: إن مالكًا ﷺ هو أول مَنْ عبر بهذه العبارة أخذًا من قوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ ۝٧﴾ [الطارق:٧].[١]

٣- ونَحْوٌ ثالث يرجع إلى تعبير تقرر عند فقهاء المدينة من قبل اعتمده مالك وعبر به، وطبقه على محله، وفصل صوره، كما في لفظ «العُهدة» في تقسيمها إلى عهدة الثلاث، وعُهدة السنَّة، وتخصيصها بالرقيق.[٢]

---

(١) ابن العربي: **كتاب القبس**، ج٢، ص٩٤٢. قال ابن العربي تعليقًا على ترجمة مالك أول باب من «كتاب الفرائض والمواريث» كلامًا نفيسًا يستحسن سوقه هنا: «وهي كلمة بديعة تلقنها مالك رحمه الله من القرآن في قوله: ﴿يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ ۝٧﴾ ، فذكر قرابة الأب التي هي الأصل، وبدأ بها لأنها أصل الولادة، بها تجمع وعنها تتفرع. فإذا خرجت عنها وانفصلت منها، نزلت في منازل التطوير، وتغيرت بإحكام التقدير، وتفصلت بأحكام التدبير، حتى تعود خلقًا سويًّا من السُّلالة إلى استواء الخلقة. فهاتان الحالتان هما أخصُّ الأحوال بالإنسان، فوجب أن تقع البدايةُ بهما. ولذلك لم يؤثر الله تعالى شيئًا عنهما، قال الله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَـٰدِكُمْ﴾، واتفقت الأمة على أنها عامةٌ جاريةٌ على شمولها، منتظمةٌ على جملتها وتفصيلها، لا تتبين إلا في جملة مسائل.» **المسالك**، ج٦، ص٥٤٤-٥٤٥. وقد جاء الكلام نفسه في القبس مع اختلاف يسير.

(٢) والعُهدة على هذا استثناء من الأصل الفقهي الكلي بتضمين المشتري كل عيب يحدث في المبيع بعد قبضه؛ إذ هو في ملكه وتحت يده. وقال ابن العربي: «ومن أعظم مسائل العرف والعادة مسألة العهدة، وقد انفرد بها مالك دون سائر الفقهاء.» ثم قال: «وهي أن تكون السلعة بعد قبض المشتري في ضمان البائع حتى تمضي ثلاثة أيام من وقت البيع في كل آفة تطرأ على المبيع»، وعول علماؤنا على أن هاتين العهدتين (أي عهدة السنة وعهدة الثلاثة أيام) إنما يُقضى بهما لِمَنْ شرطهما أو حيث تكون العادة جاريةً بهما». حماد: **معجم المصطلحات المالية والاقتصادية**، ص٣٣٥.

٤- ونَحْوٌ رابع يرجع إلى التصرف بالاختيار بين لفظين وردَا مترادفَيْن في استعمال الحقائق الشرعية، ووقع الاقتصار على أحدهما حتى أصبح تخصيصُه بذلك مصطلحًا عرفيًّا، وذلك مثل اختيار لفظة «القراض» على لفظ «المضاربة». قال ابن رشد الجد في كتاب المقدمات الممهدات في القراض: «هذا اسمه عند أهل الحجاز. وأما أهلُ العراق فلا يقولون قراضًا ألبتة، ولا عندهم كتاب القراض. وإنما يقولون مضاربة، و(عندهم) كتاب المضاربة.»[١] ومن ذلك الحبس في مقابل الوقف، وقد قال ابن رشد في المقدمات أيضًا: «فأما الحبسُ والوقف فمعناهما واحد، لا يفترقان في وجه من الوجوه.»[٢] وقد استعمل الفقهاء -مالكية وغير مالكية- كلاًّ من اللفظين بمعنى واحد، إلا أن الإمام في الموطأ أكثرُ مَنِ استعمل لفظَ الصداق وإن استعمل لفظ المهر أحياناً.[٣]

٥- ونَحْوٌ خامس من الأنحاء التي ورد عليها التصرفُ اللغوي في الموطأ يظهر في أسماء راجت على ألسنة الناس تبعًا لرواج مسمياتها، فعبر بها في مقام تقرير الحكم الشرعي المنطبق عليها، ومثال ذلك «بيع العينة»، وهو البيع بثمن إلى أجل، ثم اشتراء نفس المبيع بأقل من ذلك الثمن، كما فسرها في القاموس،[٤] وقد عنون بها مالك صورةَ بيع الطعام قبل قبضه.[٥]

ومنه أيضًا لفظ «الصكوك» جمع صك، فقد قال مالك إنه بلغه «أن صكوكًا خرجت للناس في زمان مروان بن الحكم من طعام الجار، فتبايع الناس تلك

---

(١) ابن رشد: **المقدمات الممهدات**، ج٣، ص٥. وعبارة «وعندهم» غير موجود في كتاب ابن رشد حسب النشرة التي اعتمدنا عليها.- المحقق.

(٢) المرجع نفسه، ص٩٩. - المحقق.

(٣) الموطأ بشرح السيوطي ص ٦٧ ج ٢ ط الحلبي.

(٤) الفيروزآبادي: **القاموس المحيط**، ج٤، ص٢١٥. - المحقق.

(٥) وأورد فيها ثمانية أحاديث. **الموطأ برواياته الثمانية**، «كتاب البيوع»، الأحاديث١٤٥٠-١٤٥٧، ج٣، ص٤٠٠-٤٠٤.

الصكوك بينهم قبل أن يستوفوها.»(١) ومن مثل هذا أيضًا «الرُّقبى»، وهي تحبيس رجلين دارًا بينهما، على مَنْ مات منهما فحظُّه حبسٌ على الآخر. وقد قال ابن القاسم: «لم يعرف مالك الرُّقْبَى، ففُسِّرت له فلم يجزها.»(٢) ومن مثله أيضًا استعمال «الطعام» بمعنى البر، كما هو الجاري في تعبير أهل الحجاز كما صرح به الشيخ الحسن في شرح الرسالة.(٣)

٦- ونَحْوٌ سادس من هذه الأنحاء هو معان فقهية قال بها الإمام مالك، وارتجل للتعبير عنها ألفاظًا تصلح للوفاء بمعناها، ولكنها لم تُستعمل عند غيره في خصوص ذلك المعنى، مثل «الاعتصار» للرجوع في العطية، وهو في أصل اللغة مطلق الطلب والأخذ. ومثل «البيع على البرنامج» الذي جعله عنوانًا للبيع بالصفات والمقادير الضابطة. وهذا راجعٌ لا محالةَ إلى ما عُرف به مالك من متانة السليقة، وقوة الارتجال في اللغة بتعبير فصيح. نقل السيوطي في المزهر عن كتاب ليس -ولا يوجد ذلك في النسخ التي بين أيدينا- أنه لم يُسمع جمعُ الدجال من أحد

---

(١) وبقية الكلام: «فدخل زيد بن ثابت ورجلٌ من أصحاب النبي ﷺ على مروان بن الحكم، فقالا: أَتُحل بيع الربا يا مروان؟ فقال: أعوذ بالله، وما ذاك؟ فقالا: هذه الصكوك تبايعها الناس ثم باعوها قبل أن يستوفوها، فبعث مروان بن الحكم الحرس يتبعونها ينزعونها من أيدي الناس، ويردونها إلى أهلها.» المصدر نفسه، الحديث ١٤٥٤، ص٤٠٢. - المحقق.

(٢) المدونة ص ١٦٨ ج ١٥ مصر. - المصنف. ولفظه: «قلت [أي سحنون]: أرأيت الرقبي هل يعرفها مالك؟ قال [ابن القاسم]: سأله بعض أصحابنا -ولم أسمعه أنا منه- عن الرقبي، فقال: لا أعرفها ففسرت له، فقال: لا خير فيها. قلت: وكيف سألوه عن الوقت؟ قال: قالوا له الرجلان تكون بينهما الدار فيحبسانها على أيهما مات فنصيبه للحي حبسًا عليه. قال، فقال لهم مالك: لا خير فيه. [روى] يزيد بن محمد، عن إسماعيل ابن علية، عن بن أبي يحيى، عن طاووس، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا رقبى ومن أرقب شيئاً فهو لورثة المرقب».» **المدونة الكبرى**، «كتاب العارية»، ج٦، ص١٧٧. وانظر: الرصاع، أبو عبدالله محمد الأنصاري: **شرح حدود ابن عرفة الموسوم الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية**، تحقيق محمد أبي الأجفان والطاهر المعموري (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٣)، ج٢، ص٥٥١. والرُّقْبَى -كما عرفها ابن عرفة في حدوده هي «تحبيسُ رجلين دارًا بينهما على أن من مات منهما فحظه حُبُسٌ على الآخر.»- المحقق.

(٣) كفاية الطالب الرباني ص ١٣١ ج ٢ ط الخيرية بمصر.

إلا من مالك بن أنس فقيه المدينة فإنه قال: «هؤلاء الدجاجلة».(١)

٧- وقد يلتحق بهذه الأنحاء نَحْوٌ سابع يرجع إلى مجرد الذوق في اختيار التعبير، أو اختيار المناسبة والترتيب، مما يَخترع له الإمامُ ما انفرد به ولم يُسبق إليه، مثل اختراع «كتاب الجامع» في ختام الموطأ للمعاني المفردة التي لم يتأتَّ له جمعُها في كتاب، فجمعها أشتاتًا في «كتاب الجامع». وهو اختراعٌ له نَبَّه إليه أبو بكر ابن العربي في «القبس». ومن ذلك الجوامع التي ختم بها كتبًا من الموطأ بجمع المسائل المفردة التي تفصَّل على تراجم مثل «جامع الصيام» و«جامع الحج» و«جامع الطلاق» و«جامع بيع الثمار» و«جامع الطعام» و«جامع البيوع» و«جامع ما جاء في القرار» و«جامع القضاء» و«جامع العقول».

فمن هذه الأنحاء السبعة تكونت للموطأ قيمتُه ذات الأثر في وضع المصطلح الخاص بالفقه المالكي، المخالف في كثير من تفاصيله لمصطلح المأخوذ في المذاهب الأخرى. وكذلك اتجه المذهب المالكي، بعد تدوين الموطأ، يوسع هذا المصطلح ويقننه بما اقتضاه التوجيهُ الآتي من سير المخترعات التي وضعها الإمام مالك في تدوينه، فأخذ لغة الموطأ قبل فقهه وعلمه مأخذَ الشيء البديع النفيس. وأقبل علماءُ اللغة يتتبعون ألفاظه، ويشرحون غريبه.

---

(١) السيوطي: المزهر، ج١، ص٢٤٢. و«كتاب ليس في كلام العرب» من تصنيف الحسين بن أحمد بن خالويه، المتوفَّى سنة ٣٧٠. ولم أجد الكلام المنسوب إليه في النشرة التي حققها أحمد عبدالغفور عطار والصادرة في طبعتها الثانية بمكة المكرمة سنة ١٣٩٩/ ١٩٧٩ بدون ذكر لاسم الناشر مع قراءة الكتاب أكثر من مرة ومراجعة فهرس الأعلام الذي لا وجود فيه لاسم مالك بن أنس. وهذا يؤيد ما قاله صاحب المقال بأنه «لا يوجد في النسخ التي بين أيدينا». على أن مصحح كتاب «المزهر» ذكر في الحاشية ما يأتي: «وعبارته (يعني ابن خالويه): قال أبو عمر (كذا): الدجال: المموِّه، يقال: دجلت السيف: موهته وطليته بماء الذهب. قال: وليس أحد جمعه إلا مالك بن أنس، قال: هؤلاء الدجاجلة»، محيلاً على ص٤١ من «كتاب ليس»، ولكن دون أي ذكر لاسم محقق الكتاب، ولا لاسم ناشره، ولمكان نشره وتاريخه! - المحقق.

وقد ذكر القاضي عياض في ترتيب المدارك ثلاثةً من الذين ألفوا في شرح غريب الموطأ: البراقي والأخفش وأبو القاسم العثماني المصري. وفي خزانة جامع الزيتونة الأعظم بتونس نسخةٌ عتيقة من شرح على غريب الموطأ اسمه «التعليق» لأبي عبدالله ابن السيد البطليوسي الأندلسي من أهل القرن الخامس والسادس،(١) زيادةً على ما اهتم به القاضي عياض في كتاب «مشارق الأنوار» من ضبط وتحقيق وشرح لمفردات الموطأ مع صحيحي البخاري ومسلم. ثم إن لمالك وراء الموطأ مجالاً أوسع في التعبير عن المعاني الفقهية بتعابير تؤثر في وضع المصطلح الفقهي لمذهبه وضبطه، وذلك هو المجالُ المعتاد للإفتاء بالجواب الشفهي عن المسائل المعروضة عليه.

وقد بين عياض في «ترتيب المدارك» أن القاصدين إلى مالك كانوا صنفين: طالبي حديث يسمعون الموطأ، وطالبي فقه يتقدمون بالمسائل. وكان مالك في أجوبة المسائل يتكلم عن روية وتحرّ وأناة، كما هو معروف في ترجمته، فكان ذلك عونًا على ضبط كلامه واتزان عبارته، كما هو معروف في تحرير عبارة الإفتاء مثلاً أو قريبًا مما يبدو منه من تحرير عبارة الموطأ. فكثرت بذلك الاصطلاحاتُ الرائجة في كلامه، واتسع مجالُ التعبير على مثال الأنحاء التي تقدم ذكرها على الموطأ.

وقد اعتنى أصحابُه المتفقهون عليه بتدوين مسائله، وضبط صور تعبيره. وذكر عياض في ترتيب المدارك أن ابن وهب ألف سماعه من مالك في ثلاثين كتابًا، وأن مالكًا لم يكن يتكلم بشيء إلا كتبه ابن وهب. وذكر أن أشهب وابن القاسم وأسد بن الفرات أيضًا دونوا أسماعَهم عن مالك. وفي ترجمة علي بن زياد أنه كتب سماعه من مالك ثلاثة كتب. فتكونت من هذه المجموعة الضخمة مادةٌ واسعة للتعبير الاصطلاحي الفقهي في المذهب المالكي، مما اتفق فيه هذا المذهب مع المذاهب الأخرى أو ما اختلف عنها فيه.

(١) ترتيب المدارك ص ١٣١ ج ٢ ط فضالة المغرب. - المصنف.

[تطور المصطلح الفقهي بانتشار فقه الإمام مالك] :

ومن المعلوم أن المذهب المالكي قد انتشر بتفرق أصحاب مالك في الأقطار، واتخاذهم مراكزَ متعددة في المدينة والعراق ومصر والقيروان والأندلس. فكان تطبيقُ الفقه على أيدي أصحابه في الأقطار المختلفة، ممكّنًا لكل مركز من تلك المراكز أن يجد من الصور والأسماء وفنون التعبير ما يمتاز به عن المراكز الأخرى. فاتسعت بذلك مادةُ المسائل، واتسعت لغةُ التعبير عنها، وتلاقت الأسماءُ المتعددة والأساليبُ المختلفة وضبطُ الحقائق الفقهية والتعبير عن مواهيها.

وبدأت كتبُ المسائل تتردد بين الأقطار فتصل -في التعبير عن المواهي وتقريبها- بين قطر وقطر. وإذًا نقل عيسى بن دينار ويحيى بن يحيى -وهما أندلسيان- عن ابن القاسم سماعَه وهو مصري، ونقل أسد الفرات وسحنون -وهما من القيروان- سماعَ ابن القاسم أيضًا، ورجع سحنون لسماعه من علي بن زياد بتونس يعرضه على ابن القاسم بمصر، وروى أبو بكر الأبهري -وهو عراقي- سماعَ ابن عبدالحكم - وهو مصري، فكان ذلك كلُّه زيادةً في التحقيق والضبط لعبارات مالك، وزيادةً في إشاعتها، وإحسانًا لتطبيقها على المحال المختلفة من صور الأحوال التي تُحقق باختلافها مقاصدُ العبارات ومدلولاتُ المصطلحات.

وصدرت بهذا العمل الجليل الموسوعاتُ الأولى للفقه المالكي في القرن الثالث: وهي المدونة لسحنون القيرواني، والواضحة لعبدالملك بن حبيب القرطبي، والمستخرجة لأبي الوليد العتبي القرطبي، وهي المشهورة بالعتبية. فجاءت مشتملةً على عشرات آلاف المسائل -إذ في المدونة وحدها أربعون ألف مسألة- تضمنت أكثرَ ما كُتب من السماع من مالك مما دوَّنه سحنون عن ابن القاسم وهو أوسع من ذلك، أو ما جمعه العتبيُّ من شتات الأسمعة غير ما في المدونة، أو ما جمعه ابنُ حبيب في الواضحة من أسمعة خارجة عن المدونة أيضاً.

وتلاقى في هذه الكتب مع كلام مالك المدوَّن عنه كلامُ تخريج وتوجيهٍ وتفسيرٍ لأصحابه، اكتسب به كلامُ مالك وضوحًا في دلالته، ودقةً في انطباق ألفاظه على معانيها، كما نرى في المدونة في «كتاب حريم الآبار». قال سحنون بن سعيد:

«قلت لابن القاسم: هل للبئر حريم عند مالك، بئر ماشية أو بئر زرع أو غير ذلك من الآبار؟ قال: لا، ليس للآبار عند مالك حريمٌ محدودٌ ولا للعيون إلا ما يضر بها. قال مالك: ومن الآبار آبارٌ تكون في أرض رخوة، وأخرى تكون في أرض صلبة أو في صفًا، فإن ذلك على قدر الضرر بالبئر. قلت: أرأيتَ إن كانت في أرض صُلبة أو في صفًا، فأتى رجلٌ ليحفر قربها فقام أهلها فقالوا: هذا عطنٌ لإبلنا إذا وردت، ومرابض لأغنامنا وأبقارنا إذا وردت، أَيُمنع الحافر من الحفر في ذلك الموضع، وذلك لا يضر بالبئر؟ قال: ما سمعت من مالك فيه شيئًا، إلا أنِّي أرى أن يمنع من ذلك؛ لأن هذا حقٌّ للبئر ولأهل البئر إذا كان يضر بمناخهم، فهو كالإضرار ببهائهم. قلت: فإن أراد رجلٌ أن يبني في ذلك الموضع، أكان لهم أن يمنعوه كما كان لهم أن يمنعوه من الحفر فيه؟ قال: نعم، ولم أسمع هذا من مالك، ولكن لما قال مالك إذا كان يضر بالبئر منع ذلك، فهذا كله ضرر بالبئر وأهله.»[1]

فنرى أن هذا الحوار قد انتهى إلى إعطاء قول مالك: «ما يضر بالبئر يمنع»، دلالةً واسعة على الضرر بأنواعه، سواء أتعلق بالبئر ذاتها، أم بمرافقتها، أم بمصالح مالكيها. وفي العتبية في سماع عيسى بن دينار عن ابن القاسم:

«سألتُ ابن القاسم عن قوم تفوتهم الجمعة فيريدون أن يجمعوا، قال ابن القاسم: كنتُ مع ابن وهب بالإسكندرية في بيت فلم نحضر الجمعة لأمر خفناه، ومعنا ناسٌ كانوا جاؤونا فأردنا أن نصلي، فقال ابن وهب: نجمع، فقلت أنا: لا، فألح ابن وهب فجمع بالقوم، وخرجت أنا عنهم. فقدمنا على مالك، فسألناه عن ذلك، فقال: لا تجمعوا، ولا يَجمع الصلاةَ مَنْ فاتته الجمعة، إلا أهل الحبس

(١) المدونة الكبرى، «كتاب حريم الآبار»، ج٦، ص١٩٩. - المحقق.

والمسافرين والمرضى، فأما غير ذلك فلا.»[١]

فنرى في هذا أن السؤال قد انتهى إلى تحديد كلام مالك عند منطوقه، وأنه لا يرى حالاتِ الاضطرار كلَّها مبيحةً لصلاة الظهر جماعةً يوم الجمعة إلا الأعذار الثلاثة التي حصر الأمر فيها.

ولقد انتشر المذهب المالكي وتفرع في هذا الدور، وكثرت فيه التخاريج والآراء، وتعددت الاصطلاحات وتداخلت بين المدوَّن من كلام مالك واللاحق به من تفسير وبيان أو اجتهاد مخالف لاجتهاده، فاحتاج إلى مزيد الضبط وتجديد التخليص والتهذيب، حتى تتحد الصور، وينسجم التعبير، ويتألف ما تفرق بين الأسمعة، ويجتمع ما تشتت من الأقوال. فكانت القيروان في القرن الرابع هي التي وفت للمذهب المالكي في عامة مراكزه شرقًا وغربًا بهذه الحاجة، وكان الذي تولى إمامة المذهب في هذا الدور الهام هو الشيخ أبو محمد عبدالله ابن أبي زيد القيرواني. فلقد قال القاضي عياض في ترجمته لترتيب المدارك: «إمام المالكية في وقته، وقدرتهم، وجامع مذهب مالك، وشارح أقواله.»[٢]

فكان ابن أبي زيد -بسعة فقهه، وفصيح بيانه، وقوة تحريره- هو الذي ضبط المصطلح الفقهي في المذهب المالكي الضبطَ الدقيق المتين. وفي مقامه الأدبي يقول عياض: «[وكان] فصيحَ القلم، ذا بيان ومعرفة بما يقوله... يقول الشعر ويجيده»، فكان أثره من فقه الأدباء لا من أدب الفقهاء، فهو كما يقول عياض: «الذي لخص المذهب وضم كسره.»[٣] فعمد إلى تلخيص المستخرجة، وألف كتاب النوادر والزيادات على المدونة، وألف كتابه الشهير السائر في الأمصار والأعصار: كتاب الرسالة.

(١) ابن رشد: **البيان والتحصيل**، «كتاب الصلاة الرابع»، ج٢، ص٦٠. - المحقق.

(٢) اليحصبي: **ترتيب المدارك**، ج٢، ص٤٩٢. - المحقق.

(٣) المرجع نفسه، ص٤٩٢-٤٩٣. وما بين حاصرتين من كلام عياض ولم يورده المصنف. - المحقق.

فشاعت كتبه، وأقبل الناس عليها، وتناولوها بالشرح، حتى كان من شراح الرسالة معاصره بالعراق: القاضي عبد الوهاب. وكان من أعظم آثار ابن أبي زيد في المصطلح الفقهي أنه ردَّ إلى الفقه لغةَ الموطأ، بعد أن انصرفت عنها المدونات. فتحرَّى في الرسالة عباراتِ الموطأ وجعلها الأصل، ولخص الأحاديث. وقد نبه على ذلك شراحُ الرسالة في كثير من مواضعها، وأنه الذي لَخَّص المسائلَ التي كانت مبسوطةً بطريقة الحوار والتصوير الجزئي في الكلمات الجامعة المحدودة الدلالة، كما يستعمل كلمة «الصفة» لما يقابل «العين». فيريد بالصفة ما يشمل الجنس والمقدار، كما عبر بذلك في السلف وفي السلم، وأنه يضبط النظريات الشاملة للصور الكثيرة فيعطيها صيغةَ القاعدة الكلية التي ترجع إليها الصورةُ في وضوح، كما يقول مثلاً: «يباع جزاف بمكيل من صفته»، أو يقول: «ولا يجوز سلف يجر منفعة»، أو يقول في الإجارة: «إذا ضربا لذلك أجلاً وسَمَّيا ثمناً.»

وكانت طريقة ابن أبي زيد هي التي ضربت المثل للاختصار، وفتحت الباب للمختصرات التي توالت على تجديد التعبير وضبط المصطلح، فظهر أبو القاسم البراذعي(١) القيرواني تلميذ ابن أبي زيد بتهذيبه للمدونة واختصاره للواضحة. فشاع تهذيبه للمدونة وأقبل الناس على شرحه، وصار المرجع في المذهب، وتُركت المدونة، فأصبحت مسائلها لا تؤخذ إلا من طريقه. وظهر معاصرًا له القاضي عبدالوهاب بالعراق، فألف مختصره الذي سماه «التلقين». وظهر معاصرًا لهما أيضًا أبو عبدالله محمد بن أبي زمنين ألبيري الأندلسي، فألف مختصره للمدونة الذي سماه «المقرب». وجميع هذه المختصرات رائجة ومعتمد عليها، وعلى تعبيرها تأسست

(١) هو أبو سعيد خلف بن أبي القاسم محمد الأزدي القيرواني، الشهير بالبراذعي، توفِّي سنة ٤٣٨هـ. يعد كتابه «التهذيب في اختصار المدونة» من أهم المختصرات لمدونة سحنون، قصد فيه مؤلفه تيسير فهم المدونة وتسهيل حفظها وتدريسها، فقام باختصارها وتقريب مسائلها. وقد صدر هذا الكتاب عن دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث بدبي بتحقيق الدكتور محمد الأمين ولد محمد سالم ابن الشيخ. - المحقق.

كتبُ المذهب المالكي التي توالت حتى القرن التاسع، من كتب اللخمي والمازري وعياض في الخامس والسادس، وابن الحاجب والقرافي في السابع، وابن عرفة وخليل وابن عاصم في الثامن، وابن ناجي في التاسع.

وإلى جنب هذه الطريقة التي تأصلت ورسخت منذ القرن الرابع، نشأت طريقةٌ أخرى ظهر بها ابن أبي زمنين في الأندلس في كتابه «المنتخب». وهي طريقة التأليف في الأحكام، وإجراءات النوازل، وتحقيق النكت المتعلقة بالأحكام والوثائق والعقود، فزادت في توسيع المعاني الفقهية من حيث تطبيقها على الحياة العملية، وأحكمت الربط بين الأعراف الجارية في العوائد وفي الأوضاع التجارية والفلاحية والصناعية، وبين مقتضيات الحكم الشرعي في إجراء النوازل.

واستفاد هذا البابُ سعةً زائدة مما في أصل المذهب المالكي من أعمال الخط وقبول الاحتجاج بالشهادة المودعة بالكتابة قبل نشر القضية، بين يدي غير القاضي، وهي «وثيقة الاسترعاء». فتتابع على التأليف في هذه الناحية وتفصيل مسائلها ونظرياتها بعد ابن أبي زمنين: ابن فتوح في القرن الخامس فألف «الوثائق المجموعة»، والمتيطي في القرن السادس فألف «النهاية والتمام في مسائل الأحكام» وتعرف بالمتيطية، والجزيري في القرن السادس أيضًا فألف «المقصد المحمود في أحكام الوثائق والعقود» اختصر فيه وثائق ابن فتوح، وابن هشام في أواخر السادس وأوائل السابع فألف كتاب «مفيد الأحكام»، وابن عات[1] في أوائل السابع كذلك فألف طررًا على وثائق ابن فتوح. وهؤلاء كلهم أندلسيون، وكتبُهم كلُّها توجد محفوظةً بتونس وغيرها.

(١) هو أبو عمر أحمد بن هارون بن أحمد بن جعفر بن عات النفزي الشاطبي، ولد سنة ٥٤٢. سمع أباه العلامة أبا محمد ، وأبا الحسن بن هذيل، والحافظ عليم بن عبد العزيز، والحافظ أبا طاهر السِّلفي بالثغر، وأبا الطاهر بن عوف، وعاشر بن محمد، وعدة. وكان من بقايا الحفاظ المكثرين. كان الحافظ علي بن المفضل يذكره بكثرة الحفظ والميل إلى تحصيل المعارف. كان أحد الحفاظ، يسرد المتون، ويحفظ الأسانيد عن ظهر قلب، لا يخل منها بشيء، موصوفًا بالدراية والرواية، غالبًا عليه الورع والزهد، يلبس الخشن. له تصانيف دالة على سعة حفظه، مع حظ من النظم والنثر. استشهد في وقعة العقاب في صفر سنة ٦٠٩هـ - المحقق.

وتبعهم -من الأندلسيين والتونسيين في القرن الثامن- أمثالُ ابن راشد القفصي[1] الذي ألف كتاب «الفائق في أحكام الوثائق» في أربع مجلدات، وابن هارون وابن يلمون[2] وابن فرحون مؤلف «تبصرة الأحكام»، وهو الجامع لما تفرق في غيره، والمشتمل من دقائق العبارات وبدائع التقاسيم والتصاريف على ما جعله المرجعَ الأعلى في هذا الفن، بما أحكم في ضبط التقاسيم والفروق، وتفصيل الأصناف، وتحقيق محامل الألفاظ.

وجاء قريبًا منه القاضي أبو بكر ابن عاصم الأندلسي،[3] فأظهر في أرجوزته

---

(١) هو أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن راشد البكري القفصي. فقيه مالكي وأصولي وأديب. ولد بمدينة قفصة في تونس، ونشأ وتعلم بها. ثم رحل إلى حاضرة تونس طلبًا للعلم، وأقام بها زمنًا طويلاً. ثم رحل إلى المشرق ونزل بالإسكندرية، وتفقه على علمائها. من أشهر شيوخه: ابن المنيِّر، والشهاب العراقي، وابن دقيق العيد. له مصنفات كثيرة منها: شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب في أصول الفقه؛ المُذْهَب في ضبط قواعد المذهب في الفقه المالكي؛ الفائق في الأحكام والدقائق؛ النظم البديع في اختصار التفريع؛ تحفة اللبيب في اختصار كتاب ابن الخطيب؛ تحفة الوابل في شرح الحاصل في أصول الفقه؛ المرتبة السنية في علم العربية؛ شرح جامع الأمهات لابن الحاجب وغيرها. توفي بتونس سنة ٧٣٦/ ١٣٣٦. - المحقق.

(٢) هو الإمام الفقيه محمد بن هارون الكناني، الحافظ، أحد مجتهدي المذهب عند المالكية، كما حكى ابن عرفة الورغمي. تولى القضاء بغير تونس، وأخذ عنه أئمة علماء منهم المقري، والخطيب ابن مرزوق، وابن عرفة. له شرحان على مختصري ابن الحاجب الأصلي والفرعي، واختصار المتيطية، وشرح المدونة. تُوُفِّي سنة ٧٥٠هـ. قال التنبكتي: «والعجب من ابن فرحون حيث لم يذكره في الديباج أصلاً مع كثرة نقله عنه في تبصرته وشرحه.» التنبكتي، أحمد باب: **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، تحقيق علي عمر (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ١٤٢٣/ ٢٠٠٤)، ج٢، ص٦١-٦٢. - المحقق.

(٣) هو أبو بكر محمد بن محمد بن عاصم الغرناطي، الفقيه، الأصولي، المحدث، المحقق المطلع المتفنن في علوم شتى، المرجوع إليه في المشكلات والفتوى. أخذ عن أعلام، منهم أبو إسحاق الشاطبي، وأبو عبدالله القيجاطي، وأبو عبدالله الشريف التلمساني، وأبو إسحاق ابن الحاج، وابن علاق وخالاه أبو بكر ومحمد ولدا أبي القاسم ابن جزي، وأبو سعيد ابن لب، وغيرهم. وعنه أخذ ولده القاضي أبو يحيى وغيره. له تآليف منها: «تحفة الحكام في نُكت العقود والأحكام»، اعتمدها العلماء وشرحها جماعة، واختصار الموافقات. وله أراجيز في وله أرجوزة في الأصول، والنحو، =

السلسلة البديعة «تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام» ما قرب مصطلحات هذه الناحية من الفقه، وأشاعها بشيوع حفظ العاصمية وكثرة شروحها واعتمادها في الدراسة، حتى أصبحت مسائلُ التوثيق والأحكام غالبةً على مسائل الفقه المالكي، واصطلاحاتُها جاريةً سائغة على الألسن والأقلام.

[منهجان في الفقه المالكي]:

وبهذا أصبح الفقه المالكي منذ القرن السابع يسير على منهجين:

المنهج الأول: منهج متابعة التلخيص من التحرير والتهذيب لمسائل الأحكام الموضوعية على السلوب الذي تركناه في القرن الخامس. وقد ظهر على هذا المنهج في القرن السابع على التعاقب الفقهاء المصريون الذين طال باعُهم في تحرير المذهب المالكي واختصاره: ابن شاس، ثم ابن الحاجب، ثم القرافي، ثم خليل.

وكان لمنهج الاختصار المحكم الذي ظهر به الإمام الغزالي في المذهب الشافعي بكتاب «الوجيز» تأثيرٌ قويٌّ في دفع العمل الفقهي على ذلك المنهج، كما صرح بذلك مقدَّمُ هذه الحلبة ابن شاس في خطبة كتابه «الجواهر الثمينة»،[1] وهو الذي سار على خطته ابن الحاجب والقرافي ومن بعدهم.

= والفرائض، والقراءات. وله كتاب «حدائق الأزهار» (في مستحسن الأجوبة المضحكة والحكم والأمثال والحكايات والنوادر)، وغير ذلك. ولد سنة ٧٦٠هـ وتوفي سنة ٨٢٩هـ. - المحقق.

(١) قال ابن شاس مبينًا اقتفاءه أثر الغزالي: «ولَمَّا كان كتابُ الوجيز لأبي حامد الغزالي رحمه الله من آخر ما حُرِّر مما حرره غيرُه من متقدمي الأئمة ومتأخريهم، فكان غاية منتهى التحرير، لخصت المذهب في هذا المجموع على القرب من محاذاته، فنظمت فرائد درر أحكامه المكنونة، وأظهرت جواهر معانية النفيسة المصونة، واستخرجت بالفحص والتأمل خفايا حكمه الدفينة، وسميته لانتظامه وكماله: عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، تنبيهًا على مقصد الكتاب وإرشادًا إليه، وتعريفًا لصاحب المذهب بما عرفه صاحب الشريعة صلوات الله عليه.» ابن شاس: **عِقد الجواهر الثمينة**، ج١، ص٤. - المحقق.

المنهج الثاني: منهج التفاصيل في الصور العملية لمسائل الأحكام والتوثيق، ودراستها من حيث الوفاء بتحقيق المصالح الشرعية المنوطة بها حسب مقتضيات الأحوال. وقد ظهرت على هذا المنهج الثاني كتبُ الأحكام والتوثيق التي نوهنا بها، وتبعها ازدهارُ التحقيق الفقهي في جزئياتِ المسائل العملية الذي طفحت به الفتاوى والرسائل في مسائل الالتزام، وصيغ الأحباس، وعقود المغارسة، وبيع الصفقة، ومسائل الأبنية والجدران، وحقوق الجوار، والإنزال والخلو، وبيع الهواء، وأحكام العرصة، والساباط والدكانة، وحقوق الطريق.

إلى غير ذلك مما برزت به أنظارٌ فقهية جديدة، وقوالبُ تعبيرية مبتكرة، حققت مواضيعَ تلك الأنظار، وأضافت في كل المواضيع شيئًا جديدًا إلى المصطلح الفقهي مأخوذًا مما تطلَعُ به الحوادث وتنزل به صورُ الأقضية، ولا سيما في الأندلس والمغرب. وإن ذلك ليتمثل في مجاميع الفتاوى والرسائل، مثل كتاب «جامع مسائل الأحكام» للبرزلي فقيه تونس في القرن التاسع،[(١)] وكتاب «المعيار» للونشريسي فقيه الجزائر في القرن نفسه، وهو موسوعةٌ كاملة طُبعت بفاس في اثني عشر مجلدًا في أوائل هذا القرن.[(٢)]

وقد نشأ من هذا الاتجاه القضائي التوثيقي في الفقه المالكي أن انفتحت للقضاء أبوابٌ واسعة للاجتهاد في الأخذ بالأحكام المنصوص عليها في دواوين المذهب على وجه قد يحملهم على مخالفة المنصوص أو المشهور، إذ يرون ذلك أدعى إلى تحقيق مقصد الشرع من صلاح الناس، فيصبح جريانُ العمل القضائي مخالفًا في جزئياته لما هو مأخوذ به في كتب الفقه.

---

(١) هو أبو القاسم ابن أحمد البرزلي، القيرواني، التونسي، توفِّي سنة ٨٤٤هـ وقد طبع كتابه «جامع مسائل الأحكام مما نزل بالمفتين والحكام» (ويُعرف أيضًا بنوازل البرزلي والحاوي في النوازل) محققًا بعناية الدكتور محمد الحبيب الهيلة وصدر عن دار الغرب الإسلامي ببيروت سنة ٢٠٠٢ في ستة مجلدات. - المحقق.

(٢) وقد أعيد طبعه محققًا بإشراف الدكتور محمد حجي، وصدر عن دار الغرب الإسلامي ببيروت سنة ١٤٠١/ ١٩٨٢. - المحقق.

وقد جرى هذا كثيرًا في الأندلس، وذكر ابنُ عاصم منه صورًا في «تحفة الحكام». وكان معاصره بتونس الشيخ ابن عرفة قد سار على منهجٍ في دراسته الفقهَ بُني على مناقشة الأنظار المختلفة بينها، وحسب ما يرى من أدلتها قوةً وضعفًا، فانتهى به ذلك إلى الخروج في بعض اختياراته عما اختاره أصحاب المختصرات، مثل ابن الحاجب. تأثر بمنهجه ذلك تلاميذُه من التونسيين والجزائريين والمغاربة والأندلسيين والليبيين، وذهب القضاةُ منهم ينتهجون نهجَ الاختيار في أقضيتهم، وأكدت عليهم الاضطرابات الاجتماعية لزومَ اتباع ذلك المنهج قطعًا لِمَا فشا من الفساد والحيل.

فبدأ يتقرر بذلك في الأقطار المغربية عمل قضائي جار على خلاف المعروف من دواوين المذهب المالكي، وكانت اليد الطولى في اختيار أوجهه لقاضي القيروان في القرن التاسع الشيخ أبي القاسم ابن ناجي. فاهتم المعتنون بفقه القضاء بجمع تلك الأقضية، ونظموا فيها أراجيز عرفت باسم «كتب العمليات»، وألفت عليها شروح. فأصبحت العمليات وشروحها مادة لأسماء ومصطلحات كثيرة لا توجد إلا في القرون والأقطار التي جرى فيها العمل بتلك الأحكام، مثل «بيع الهواء» لإعطاء حق الاعتلاء على العقار بعوض، و«الخلو» لإعطاء حق الحبس «بوظيفة»، والإنزال للكراء المؤبد للحبسس، و«المعاوضة» لدفع الحبس في مقابلة ما يشترى به عقار يعوض الحبس، و«الرسم» بمعنى وثيقة التملك، و«المفاصلة» لتصفية ما بين الشريكين عند انحلال الشركة، و«المبارأة» للاتفاق المنهي للمخالطة باعتراف كلٍّ من الطرفين ببراءة ذمة الآخر، و«العقلة» بمعنى توقيف الشيء وإخراجه من يد أحد المتنازعين، و«المناقلة» لتبادل وقفين بين المستحقين لهما، و«القطعة» بمعنى التبريء من تبعات أعمال الغير، و«شهادة اللفيف» بمعنى الذين لم يتحقق فيهم شرط العدالة الشرعية ويعتمد القاضي على استفسارهم. إلى غير ذلك مما كثر في كتب العمليات وفي كتب التوثيق، وتجدد متتابعًا إلى أوائل القرن الحاضر، واختلف باختلاف البلدان بين تونس وقسنطينة وبجاية وتلمسان وفاس، وهي أم صناعة التوثيق ومصدر فقه القضاء وجريان العمل. واستتبع ذلك دخولَ ألفاظ كثيرة من لهجة التخاطب في استعمالات القضاء والتوثيق.

ولقد سبق هذا التطورَ الذي دخل على المعاني الفقهية وألفاظها الاصطلاحية نزعةٌ قوية إلى تحليل المعاني وتمحيصها، أنتجت تدقيقًا في المصطلحات والضوابط ارتبطت به التحاريرُ الفقهية في المذهب المالكي، وحفلت به الرسائل والفتاوى، واستندت إليه تصرفاتُ القضاة التي تولد عنها اختلافُ جريان العمل وتطوير الصيغ التوثيقية.

وهذه النزعة النظرية هي التي ظهر بها شهاب الدين القرافي بمصر في أواخر القرن السابع، وأبرزها في كتابه الشهير «كتاب الفروق» بما أحكم فيه من تحقيق المعاني الفقهية الهامة، وتدقيق العبارات المفصحة عنها بصورة تدفع الالتباس وتقابل بين المعاني بأسلوب حكيم، إذ تنبه إلى معاقد الفرق بينها.

وذلك ما زاد الفقهاء تعلقًا بالضبط، وحرصًا على وضع المعاني في نصابها، وأجرى على أقلامهم في القرن الثامن وما بعده دقائقَ العبارات التي اخترعها القرافي. فأصبحت مصطلحاتٍ مرجوعًا إليها ومحالاً عليها في تحقيق مناط الأحكام، مثل الفرق بين تمليك الانتفاع وتمليك المنفعة، والفرق بين مَنْ مَلَكَ أن يملك ومن انعقد له سبب المطالبة بالملك، والفرق بين الملك والتصرف، والفرق بين الذمة وأهلية المعاملة، والفرق بين الحكم والثبوت، والفرق بين النقل والإسقاط.

وذلك ما زاد في صقل المصطلحات الفقهية وجلائها بإرجاعها إلى هذه الفروق والضوابط العامة وربطها إليها، وفتح الباب لرجال من أئمة الفقه بالمغرب في القرن الثامن والقرن التاسع أن يمضوا في وضع القواعد والفروق مثل المقري والونشريسي.

وقد انضم إلى هذا العمل عملٌ آخر قُصِد به إلى ضبط المعاني الفقهية الفرعية بذاتها، بوضع حدود لأبواب العبارات وضروب المعاملات والعقود، بطريقة التحديد المنطقي الجامع المانع، وذلك ما قام به الإمام ابن عرفة التونسي في «المختصر» الذي ألفه في الفقه المالكي، واهتم فيه على الخصوص بما سماه «تعريف ماهيات

الحقائق الفقهية الكلية».[١] والتزم ذلك بصورة مطردة في كل باب من أبواب الفقه التي اشتمل عليها مختصره، حتى إن تعاريفه تلك جُرِّدت عن المختصر فكُتب عليها شرحٌ مستقل من وضع أحد تلاميذه وهو الشيخ محمد الرصاع التونسي في آخر القرن التاسع. والتزم دارسو الفقه حدودَ ابن عرفة عمدةً يقيمون عليها بحوثهم وتجاربَهم، فتداولتها الكتب والدروس شرقًا وغربًا على توالِي القرون.

ومن أمثلة هذه التعاريف: تعريف الرهن بقوله: «مالٌ قبضه توثُّقٌ به في دين»،[٢] والحوالة بقوله: «طرحُ الدين عن ذمة بمثله في أخرى»،[٣] والإقرار بقوله: «خبرٌ يوجب حُكمَ صدقه على قائله فقط بلفظه أو لفظ نائبه»،[٤] والشفعة بقوله: «استحقاقُ شريكٍ أخذ مبيعِ شريكه بثمنه.»[٥]

ولا يخفى أن هذا العمل قد كان مُعِينًا على ضبط المصطلحات الفقهية بتعيين معانيها وإقرار أسمائها، وتكوين ملكة التصرف فيها والتوليد منها. كما كان مدخلاً لألفاظٍ كثيرة استُعْمِلت في التعاريف، فراجت في اصطلاح الفقهاء، مثل «الصفة الحكميّة»، و«المكايسة»، و«التمليك»، و«الإعطاء»، و«المنفعة»، و«ذي المنفعة».

فهذه على الإجمال هي الصورة التي تكون بها المصطلح الفقهي المالكي.

---

(١) ابن عرفة الورغمي، محمد بن محمد بن حماد: **المختصر الفقهي**، تحقيق سعيد سالم فاندي وحسن مسعود الطوير (بيروت: دار المدار الإسلامي، ط١، ٢٠٠٣)، ص٥٣. وانظر كذلك: الرصاع: **شرح حدود ابن عرفة**، ج١، ص٦٤.

(٢) الرصاع: **شرح حدود ابن عرفة**، ج٢، ص٤٠٩.

(٣) المرجع نفسه، ص٤٢٣.

(٤) المرجع نفسه، ص٤٤٣.

(٥) المرجع نفسه، ص٤٧٤.

فهرس

الفرع الثاني
فقه النبوة والسيرة

نسب الرسول ﷺ ومناسبته لعلي ذلك المقام ٥١١
سلسلة النسب النبوي ٥١١
شرف هذا النسب ٥١٣
طهارة هذا النسب ٥١٨
زكاء هذا النسب ٥١٩
قصة المولد والمبعث والرسالة ٥٣٠
نسب رسول الله ﷺ ٥٣٥
طهارة النسب الشريف ٥٣٨
مولده ﷺ ٥٤٠
نشأته ﷺ ٥٤٢
بعثته ﷺ ٥٤٦
الهجرة ٥٥١
ظهور الإسلام في المدينة ٥٥٤
الغزوات ٥٥٤
شأن رسول الله ﷺ ٥٥٥
أزواج رسول الله ﷺ وأبناؤه ٥٥٧
شمائله ﷺ وأخلاقه ٥٥٨
أسماؤه الشريفة ٥٥٩
الشمائل المحمدية ٥٦١
مقدمة ٥٦١
الآثار المروية في الشمائل ٥٦٥
تفصيل الشمائل ٥٦٦
من يشبه رسول الله ﷺ ٥٦٩
محمد ﷺ رسول الرحمة ٥٧١
إعراض الرسول ﷺ عن الاهتمام بتناول الطعام ٥٨٦
الطعام مادة جسدية ولذة حيوانية ٥٨٧

المدد الروحاني ٥٨٩
جوع الرسول ﷺ والحكمة منه ٥٩٣
توجع بعض السلف عند ذكر ذلك ٥٩٨
تنافس آل النبي ﷺ وأصحابه في الاقتداء به ٦٠٠
معجزة الأمية ٦٠٣
المعجزات الخفية للحضرة المحمدية ٦١٨
ما هي المعجزات وأي شيء هي المعجزة الخفية ٦١٩
أصناف المعجزات الخفية ٦٢٦
المقصد العظيم من الهجرة ٦٣٨
الكتاب الذي هم به رسول الله ﷺ قبيل وفاته ٦٤٦
مشكلات ٦٤٩
الحكم المتجلية من هذا المقام الجليل ٦٦٠
مجلس رسول الله ﷺ ٦٦٣
مقدمة ٦٦٣
صفة مجلس الرسول ﷺ ٦٦٧
كيفية التئام مجلس الرسول وخروجه إليه ٦٧٣
هيئة المجلس الرسولي ٦٧٥
ما كان يجري في مجلس رسول الله ﷺ ٦٧٨
وقت المجلس الرسولي ٦٨٢
آداب مجلس رسول الله ٦٨٣
أثر الدعوة المحمدية في الحرية والمساواة ٦٨٧
المقام الأول: في الحرية والمساواة في الشريعة المحمدية ٦٨٨
دعوة الإسلام إلى الحرية ٦٩١
مظاهر الحرية ٦٩٣
حرية العبيد ٧٠٢
سد ذرائع انخرام الحرية ٧٠٧
تحصيل ٧٠٩
المساواة ٧١٠
موانع المساواة ٧١٧
المقام الثاني: أثر الدعوة المحمدية في الحرية والمساواة بين الأمم غير أتباع الإسلام ٧١٩

المدينة الفاضلة ٧٢٣
تمهيد ٧٢٣
الفطرة وأصول الاجتماع الإنساني ٧٢٣
سعي الأنبياء والحكماء لتأسيس المدينة الفاضلة ٧٢٧
الإسلام وتأسيس المدينة الفاضلة ٧٣١
قوام المدينة الفاضلة وخصائصها وصفاتها ٧٣٢

المحور الثالث
في الأصول والفقه والفتوى

الفرع الأول
الأصول

حكمة التشريع الإسلامي وأثره في الأخلاق ٧٤٧
المحكم والمتشابه ٧٥٤
بيان وتأصيل وتحقيق لحكم البدعة والمنكر ٧٧٥

الفرع الثاني
الفقه والفتوى

حكم قراءة القرآن على الجنازة ٨٠٥
قراءة القرآن في محطة الإذاعة ٨١٤
السؤال ٨١٤
الجواب: تمهيد: استحباب سماع القرآن ٨١٦
في حكم تصدي القارئ للقرآن بمركز الإذاعة ٨١٩
في حكم سماع السامعين قراءة القرآن من آلة الإذاعة ٨٢٢
ثبوت الشهر القمري ٨٢٤
الجواب ٨٢٤
ثبوت شهر رمضان بالهاتف أو المذياع ٨٣٥
النسب في الفقه الإسلامي ٨٤٦
القسم الأول: معلومات تمهيدية ٨٤٦
أهمية النسب في مباحثات الفقه ٨٤٦
اقتضاء الفطرة العناية بالنسب ٨٤٧

الأوهام التي علقت بالنسب ٨٤٨
عناية الشريعة بحفظ النسب ٨٤٩
القسم الثاني: معنى النسب لغة، وحقيقته الشرعية، وأنواعه ٨٥٢
معنى النسب ٨٥٢
حقيقة النسب ٨٥٣
أصناف النسب وأسماؤها الجارية في كلام الفقهاء ٨٥٤
القسم الثالث: طريقة ثبوت النسب ٨٥٦
مصادر استنباطها ٨٥٦
مبنى النسب ٨٥٧
الطريق الأول: الفراش ٨٥٨
الطريق الثاني: الحمل ٨٦٣
الطريق الثالث: البينة ٨٦٨
الطريق الرابع: الدعوى ٨٦٨
الطريق الخامس: الإقرار بالنسب ٨٧٠
الطريق السادس: حوز النسب ٨٧٨
الطريق السابع: شهادة السماع ٨٧٩
الطريق الثامن: القافة ٨٨٠
الطريق التاسع: حكم القاضي ٨٨٦
القضاء بالقرعة في النسب وغيره ٨٨٨
القسم الرابع: مبطلات النسب وما لا يبطله ٨٩٢
تمهيد ٨٩٢
مبطلات النسب ٨٩٣
ما لا يبطل به النسب ٨٩٥
ما يتوهم أنه يقطع النسب ٨٩٦
القسم الخامس: آثار النسب ٨٩٩
الحفظ ٩٠٠
البر ٩٠٠
الصلة ٩٠٢
الوقف وآثاره في الإسلام ٩٠٥
تقديم ٩٠٥

نص ما به من الاقتراح الذي في جريدة الأهرام ٩٠٦
أصل التملك قبل الإسلام ٩٠٨
مقصد الشريعة الإسلامية في تصريف الأموال ٩١٠
الوقف في نظر الشريعة الإسلامية ٩١٢
انقسام الحبس ٩١٨
هل الوقف من الإسلام ٩١٩
ليس الوقف حجراً على الرشداء ٩٢٤
هل في الوقف مصلحة أو مفسدة ٩٢٥
هل الوقف خرم لنظام الاقتصاد العام ٩٣٠
هل من حق ولاة الأمور منع الناس من الوقف ٩٣٣
هل صدرت الفتوى بإبطال بعض أنواع الوقف؟ ٩٣٦
الصاع النبوي ٩٣٩
المخالفة في مقادير المكاييل المستعملة في كثير من بلاد المسلمين ومقادير المكاييل الشرعية . ٩٤٠
نشأة الصاع النبوي وما ظهر بعده من الأصواع ٩٤١
ضبط مقدار الصاع النبوي بوجه عام ٩٤٤
ضبط مقدار الصاع النبوي بمكيال تونس الحالي ٩٤٤
خاتمة ٩٤٨
زكاة الأموال ٩٥٠
زكاة الحبوب ٩٥٧
التعامل بالأوراق المالية ٩٦٢
حكم الربا في التعامل بالأوراق المالية ٩٦٢
زكاة «تذاكر البانكة» (الأوراق المالية) ٩٦٧
معنى الأوراق المالية المعروفة بتذاكر البانكة ٩٦٧
حكم زكاة الأوراق المالية المعبر عنها بتذاكر البانكة ٩٧٠
لحوق الأوراق النقدية بأصناف الزكاة ٩٨١
مشروعية الزكاة ٩٨٣
المعنى الموجب للزكاة ٩٨٧
جواز تصريف رقاع الديون مع التعجيل بإسقاط ٩٩٢
جواز القرض برهن ٩٩٥

ملحق

المحور الثالث

المصطلح الفقهي في المذهب المالكي ١٠٠٣
مقدمة: المصطلح الفقهي وترجمة القوانين الأجنبية ١٠٠٣
المصطلح الفقهي بين الوضع اللغوي والنقل الشرعي ١٠٠٥
عوامل تكون المصطلح الفقهي في المذهب المالكي ١٠١١
فقه الإمام مالك في الموطأ وتأسيس المصطلح الفقهي ١٠١٢
تنوع أسلوب مالك في التعبير اللغوي عن مسائل الفقه ١٠١٤
تطور المصطلح الفقهي بانتشار فقه الإمام مالك ١٠٢١
منهجان في الفقه المالكي ١٠٢٧

تم بحمد الله

جمهرة مقالات ورسائل

يعقوب

الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور

جمعها وقرأها ووثقها

محمد الطاهر الميساوي

المجلد الثالث

دار النفائس
للنشر والتوزيع - الأردن

بسم الله الرحمن الرحيم

جمهرة مقالات ورسائل

الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور

٣

حقوق الطبع محفوظة ©

١٤٣٦هـ-٢٠١٥م

الطبعة الأولى

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
٢٠١٣/٦/٢٢٠٣

ابن عاشور، محمد الطاهر
توجيهات وأنظار جمهرة مقالات ورسائل ومراجعات ابن عاشور
/محمد الطاهر بن عاشور، ت: محمد الطاهر الميساوي.- عمان- دار
النفائس للنشر والتوزيع، ٢٠١٤
( ) ص.
ر.إ.: ٢٠١٣/٦/٢٢٠٣

©
يمنع تصوير هذا الكتاب أو استخدامه بكافة أنواع النشر العادي
أو الالكتروني، تحت طائلة المسائلة القانونية.
®

دار النفائس
للنشر والتوزيع-الأردن

العبدلي - مقابل مركز جوهرة القدس
ص.ب 927511 عمان 11190 الأردن
هاتف: 5693940 6 00962
فاكس: 5693941 6 00962
Email: alnafaes@hotmail.com
www.al-nafaes.com

ISBN ردمك
9 789957 801571

المِحْوَرُ الرَّابِع

فِي اللُّغَةِ وَالأَدَبِ

الفرع الأول

بحوث وتحقيقات لغوية

اللفظ المشترك في اللغة العربية(١)

مفرداتُ اللغة العربية، إذا قسناها إلى المعانِي الموضوعة هي لها من حيث كميةُ معاني اللفظ أو ألفاظ المعنى، ثلاثةُ أنواع: مختص ومشترك ومترادف. فالمختص اللفظُ الواحد الدالُّ على معنى لا يدلّ على غيره، ولا يدلُّ غيرُه عليه. والمشتركُ اللفظُ الدالُّ على معنيين فصاعدًا، مستقلٍّ كلُّ معنى منها عن الآخر (يخرج الدال على معنى مركب مثل الرسْف). والمترادف اللفظُ الدالُّ على معنى له لفظٌ آخر يدل عليه (ونعني باللفظ الحروف المخصوصة المحركة بحركات مخصوصة).

فالنوع الأول جارٍ على الغرض الذي وُضعت له اللغة. **والنوع الثالث** توسعٌ في اللغة نفع أهلَ الشعر والخطابة في ارتجال الكلام، وتسهيل القافية، والسلامة من العِيِّ والإرتاج (الرّتج)(٢)، ولعله أن ينفعنا في النهوض باللغة العربية، ولنا في البحث عن أحواله وغاياته فرصةٌ أخرى(٣).

والنوع الثاني هو أغربُ الأنواع وقوعًا في اللغة، فهو هدفُ بحثنا اليوم. وهو أن يكون اللفظُ دالاً على معانٍ متعددة مستقلة دلالةً أولية، أي غير محتاجةٍ إلى تطلُّب علاقةٍ ولا إلى نصب قرينة، سواءً أكان اسْمًا أو فعلاً أو حرف. وذلك مثل العين

(١) نُشر هذا المقال منجَّمًا في الهداية الإسلامية في المجلد٦، الجزء ٥، ذو القعدة ١٣٥٢هـ (ص٣٠٢-٣١١)؛ والجزء ٦، ذو الحجة ١٣٥٢هـ (ص٣٥٤-٣٦١). (وأصلهُ -كما ذكر محرر المجلة- محاضرةٌ ألقاها المصنف في «مؤتمر اللغة والآداب العربية» الذي انعقد بتونس سنة ١٣٥٠هـ).

(٢) الإرتاج من أُرتِج عليه، أي استُغلِق عليه الكلام، مأخوذ من رَتَج الباب وأرتجه: أحكم إغلاقه. والرِّتاج: الباب.

(٣) انظر البحث الآتي بعنوان «اللفظ المترادف في اللغة العربية».

للباصرة، والنابعة بالماء، وسيد القوم، وعينُ المال (الذهب والفضة). ومثل الخال لأخي الأم وللظن، قال الشاعر: «وإن كنت للخال فاذهب فخل»[١]. ومثل الجد لأبي الأب، وللحظ والبخت. ومثل قضى بمعنى حكم، وبمعنى دفع الدين، وبمعنى مات. ومثل مَنْ للابتداء وللتبعيض وللتقليل، وإن للتأكيد والجواب، ومتى للاستفهام وبمعنى مَنْ الابتدائية. وأعجبُهُ ما كان منه دالاً على شيئين متضادَّيْن[٢]، مثل الجون للأبيض والأسود، والجل للأمر العظيم والأمر الحقير، والسدفة للظلمة والضياء، والتلعة للمرتفع من الأرض والمنخفض.

---

(١) هذا عجز البيت، وتمامه:

فَإِنْ كُنْتَ سَيِّدَنَا سُدْتَنَا ... وَإِنْ كُنْتَ لِلْخَالِ فَاذْهَبْ فَخَلْ

والبيت هو الرابع والأخير من مقطوعة أوردها أبو تمام في الحماسة ولم ينسبها لأحد، ولم يخرجها شارحاه أبو علي المرزوقي والخطيب التبريزي. وقد قُرئت خاء (فَخَلْ) بالفتح والضم، وأما اللام فهي ساكنة. المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن: **شرح ديوان الحماسة**، تحقيق عبدالسلام هارون (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٧١/ ١٩٥١)، ج١، ص٢٥١-٢٥٢ (الحماسية ٦٧)؛ الخطيب التبريزي، أبو زكريا يحيى بن علي بن محمد بن حسن بن بسطام الشيباني: **شرح ديوان الحماسة لأبي تمام**، نشرة بعناية غريد الشيخ وأحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١/ ٢٠٠٠)، ج١، ص١٨٦-١٨٧ (الحماسية ٦٨). ولكن أورده الكتبي ضمن مقطوعة من أربعة أبيات ناسبًا إياها لمحمد بن علي بن حسول الهمذاني الكاتب (توفي سنة ٤٥٠). الكتبي، محمد بن شاكر: **فوات الوفيات**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٩٧٣-١٩٧٤)، ج٣، ص٤٣٢.

(٢) من المشترك اللفظي ما يسمى «الأضداد»، وهي الألفاظ التي تدل على معنيين متباينين، أو متعاكسين متناقضين، مثل لفظة «جون» للأسود والأبيض، و«مولَى» للعبد والسيد، و«السليم» للصحيح والملدوغ، و«البصير» للمبصر والأعمى، و«الحميم» للحار والبارد، و«القرء» للطهر والحيض، و«الجلل» للكبير والصغير، إلخ. فهذه الألفاظ وأمثالها تجري مجرى الكلمات التي تقع على معانٍ مختلفة، نظرًا لما تنطوي عليه من تعدد أو اختلاف في الدلالة. والضد -كما يتبين من تقريرات علماء العربية- لا يعني بالضرورة النقيضَ أو العكسَ بصفة مطلقة؛ فهناك ألفاظٌ معدودة من الأضداد وهي لا تفيد معنى التناقض أو العكس المطلق، وإنما يدل كلُّ لفظ منها على معنيين متباينين يربط بينهما رابطٌ معين قريب أو بعيد، كما يحصل لكثير من الألفاظ المشتركة المعاني. ومن أمثلة ذلك كلمة «الظعينة» التي تدل على الهودج وعلى المرأة في الهودج، وكلمة «الكأس» التي =

لا شكَّ أن وقوعَ المشترك في الكلام عجيب؛ لأنه ينافِي الغرضَ الذي لأجله وُضعت اللغة، وهو غرضُ الإبانة عن المراد، وخاصة اللغة العربية؛ فإنها لغةُ البيان. والمشتَرَكُ يوقِع السامعَ في الحيرة والالتباس بين مختلِف المعانِي، ولا سيما الذي يدلُّ منه على معنيين متضادَّيْن.

من أجل ذلك اختلف علماءُ العربية وأصول الفقه في وجود هذا النوع من الكلام في اللغة العربية، فنفى وقوعَه جماعة، منهم ثعلب اللغوي وأبو بكر الأبهري من الفقهاء. وعلّلوا قولَهم بأن اللغة موضوعةٌ للإبانة، ووجودُ المشترك يُعَدُّ تعمية، وتأولوا ما يتراءى في كلام العرب بتأويلات.

وذهب جماعةٌ إلى أنه لا يقع لِمعنيين متضادَّيْن، قال ابن سيده: نقله أبو علي الفارسي عن بعض شيوخه[1]. ومال إلى هذا القول

= تُطلق على الإناء ذاته وعلى ما فيه من الشراب، وكلمة «الغريم» التي تدل على الدائن وعلى المدين، وعلى الخصم أيضاً. وقد تندرج تحت ذلك كلُّ الصيغ الصرفية المماثلة التي تُستعمل للفاعل والمفعول، مثل سميع وعليم وقدير وكحيل وقتيل ودهين وجريح وطريد. وقد اهتم العلماء بهذا الصنف من الألفاظ وخصوه بالجمع والتصنيف، فألف فيها الأصمعي والسجستاني وابن السكيت وأبو الطيب اللغوي ومحمد بن القاسم الأنباري والصغاني وغيرهم كتبًا ورسائل. انظر مثلاً: **ثلاثة كتب: الأضداد** (للأصمعي وللسجستاني ولابن السكيت، ويليها ذيل كتاب الأضداد للصغاني)، نشرة بعناية أوغست هفنر (بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، ١٩١٣)؛ الأنباري، محمد بن القاسم: **كتاب الأضداد**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٠٧/ ١٩٨٧)؛ اللغوي، أبو الطيب عبد الواحد بن علي: **كتاب الأضداد في كلام العرب**، تحقيق عزة حسن (دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط٢، ١٩٩٦).

(١) وقد التزم ابن سيده في بداية «كتاب الأضداد» من مخصصه أن يحرر الكلام في هذه المسألة، بناءً على ما انتهى إليه «من تعليل أبي علي الفارسي.» وتمام كلام أبي علي كما نقله: «وقد كان أحد شيوخنا يُنكر الأضداد التي حكاها أهل اللغة، وأن تكون لفظةٌ واحدة لشيء وضده.» ابن سيده، أبو الحسين علي بن إسماعيل الأندلسي: **المخصص** (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ، [مصور عن طبعة الأميرية، ١٣٢١)، ج١٣، ص٢٥٨-٢٥٩. وكلام أبي علي هذا موجودٌ في كتابه =

أبو الفتح ابن جنّي[١]، ونسبه علماءُ أصول الفقه إلى فخر الدين الرازي[٢].

وقال جمهورُ العلماء: هو واقع في اللغة. ومِمَّنْ قال بذلك الأصمعي، وابن الأعرابي، وأبو عبيدة، وأبو عبيد، وأبو زيد الأنصاري، والخليل بن أحمد، وسيبويه، وابن فارس، وابن الأنباري، وابن دريد[٣]. وغلا فريقٌ منهم فقالوا: لولا المشترك لمَا

= «المسائل المشكلة»، وقد قال هو قبله: «وأما القسم الثالث: وهو اتفاق اللفظين واختلاف المعنيين، فينبغي أن لا يكون قصدًا في الوضع ولا أصلاً، لكنه من لغات تداخلت، أو تكون كلُّ لفظة تُستعمل لمعنى، ثم تُستعارُ لشيء، فتكثُر وتغلب حتى تصيرَ بمنزلة الأصل.» النحوي [الفارسي]، أبو علي: **المسائل المشكلة** المعروفة بالبغداديات، تحقيق صلاح الدين عبدالله السنكاوي (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٨٣)، ص٥٣٤. وهذا التعليل لوجود الأضداد هو نفسه ما قرره ابن درستويه، وبهذا يحتمل أن يكون هو المقصود بقول أبي علي الفارسي «أحد شيوخنا»، وإن كان لم يتتلمذ عليه. هذا وقد زعم الجواليقي أن المحققين «من علماء العربية يُنكرون الأضداد ويدفعونها، قال أبو العباس أحمد بن يحيى: ليس في كلام العرب ضد. قال: لأنه لو كان فيه ضدٌّ لكان الكلام محالاً.» الجواليقي، موهوب: **شرح أدب الكاتب**، تحقيق ودراسة طيبة حمد بودي (الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، ط١، ١٤١٥/ ١٩٩٥)، ص٢٠٥.

(١) ابن جني، أبو الفتح عثمان: **الخصائص**، تحقيق عبدالحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١/ ٢٠٠١)، ج١، ص٢٢٤-٢٣٠ و٤٥٩-٤٦٥.

(٢) وكلام الرازي يؤيد هذه النسبة، فقد قال: «دقيقة: لا يجوز أن يكون اللفظ مشتَرَكًا بين عدم الشيء وثبوته؛ لأن اللفظَ لابد وأن يكون بحال: متى أُطلِق أفاد شيئًا، وإلا كان عبثًا. والمشترك بين النفي والإثبات لا يفيد إلا الترددَ بين النفي والإثبات، وهذا معلومٌ لكل أحد.» الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين: **المحصول في علم الأصول**، تحقيق طه جابر العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٢/ ١٩٩٢)، ج١، ص٢٦٧.

(٣) ومنهم كذلك أبو علي محمد بن المستنير - المشهور بقطرب - المتوفَّى عام ٢٠٦، ومحمد التَّوَّزي المتوفَّى سنة ٢٣٣، وأبو العَمَيْثَل الأعرابي المتوفَّى سنة ٢٤٠، وأبو الحسن الهُنائي - المعروف بكراع النمل - المتوفَّى عام ٣١٦ هـ. قال ابن فارس: «ومن سنن العرب في الأسماء أنْ يُسمُّوا المتضادَّين باسم واحد، نحو الجون للأسود والجون للأبيض. وأنكر ناسٌ هذا المذهب، وأنَّ العرب تأتي باسم لشيء وضدِّه. وهذا ليس بشيء، وذلك أنَّ الذين رَوَوا أنَّ العرب تسمي السيف مهنَّدًا والفرس طِرْفًا، هم الذين رَوَوْا أنَّ العربَ تُسمِّي المتضادَّين باسم واحد». ابن زكريا، أبو الحسين أحمد بن فارس: **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، نشرة بعناية أحمد حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧)، ص٦٠. وقال الأنباري: =

تألفت اللغة؛ لأن المعاني غيرُ متناهية والألفاظ متناهية، فيلزم الاشتراكُ ليمكن توزيعُ الألفاظ على المعاني.

الأسباب التي قضت بوقوع المشترك في اللغة:

لقد يخطر بالبال بادئ الرأي أن وقوعَ المشترك في لغة واحدة خللٌ في الوضع؛ لأنه ينافِي قصدَ الواضع من وضع اللغة كما قدمته. فلذلك احتاج القائلون بوقوع المشترك إلى أن يعتذروا للواضع، فقال فريقٌ منهم: يجوز أن يكون المشترك من وضع واضعَيْن لم يطلع أحدُهما على وضع الآخر على سبيل توارد الخواطر. وقال قوم: يجوز أن يكون الواضعُ الواحد يضع اللفظَ لمعنى وينقله الناسُ عنه، ثم ينسى أنه وضعه فيضعه ثانيًا لمعنى آخر.

وأظنُّ أن عبَّادًا الصيمري(١) -الذي قال بأن الألفاظ وُضِعتْ لمعانِيَ بمناسبة

= «هذا كتاب ذكر الحروف التي توقعها العربُ على المعاني المتضادة، فيكون الحرف منها مؤديًا عن معنيين مختلفين، ويظن أهلُ البدع والزَّيغ والإزراء بالعرب أن ذلك كان منهم لنُقصان حكمتهم، وقلة بلاغتهم، وكثرة الالتباس في محاوراتهم». الأنباري: **كتاب الأضداد**، ص١.

(١) هو أبو سهل عباد بن سليمان الصيمري، من شيوخ المعتزلة، كان من أصحاب هشام الفوطي ومن طبقة الجاحظ. وهو من أصحاب المقالات، وله ذكرٌ كثير في مواضع عديدة من «مقالات الإسلاميين» لأبي الحسن الأشعري، شأنُه في ذلك شأن النَّظّام وأبي الهذيل العلاف وهشام الفوطي وغيرهم. وقد وسم الأشعريُّ موافقيه في الرأي باسم «العبادية» و«أصحاب عباد بن سليمان». وكذلك يتوارد ذكرُ الصيمري كثيرًا في كتب الأصول عند البحث في أصل اللغات. ترجم له ابنُ المرتضى ترجمة قصيرة جدًّا، فقال: «ومنها (أي الطبقة السابعة) عباد بن سليمان، وله كتب معروفة، وبلغ مبلغًا عظيمًا، وكان من أصحاب هشام الفوطي. وله كتاب يسمى الأبواب، نقضه أبو هاشم (يعني الجبائي).» المرتضى، أحمد بن يحيى: **باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل**، نشرة بعناية توما أرنلد (حيدرآباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣١٦)، ص٤٤. وقال البغدادي: (وقد جاء اسم والده عنده سلمان بدل سليمان): «كان أبو علي الجبائي يصفه بالحذق في الكلام.» من تصانيفه «إنكار أن يخلق الناسُ أفعالهم»، و«تثبيت دلالة الأعراض»، و«إثبات الجزء الذي لا يتجزأ». الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت: =

في تركيب حروفها[1]- لو استيقظ إلى المشترك، لزعم أن الواضعَ وضع اللفظَ الواحد لمعنيين فصاعدًا؛ لأنه رأى أن تلك المعاني جديرةٌ بتلك الحروف، فكان يتخذ من وجود المشترك في كلام العرب حجةً أدبية لمذهبه. لكن يُشكِل عليه الموضوعُ للضدين، وجوابُه: فإن للتضاد تناسبًا بذلك.

وأحسنُ ما رأيتُ في الاعتذار عن وقوع المشترك هو قولُ ابن درستويه[2]: اللغة موضوعةٌ للإبانة، والمشترك تعمية. ولكن قد جاء منه النادرُ لعلل، فيتوهم مَنْ لا يعرف العللَ أن اللفظَ وُضع لمعنيين، والسماع في ذلك صحيحٌ عن العرب. وإنما

= **تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها**، تحقيق بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٢٢/ ٢٠٠١)، ج١٠، ص٥٥١-٥٥٢.

(١) وقد حكى ابنُ جني هذا الرأي حيث قال: «وذهب بعضُهم إلى أن أصلَ اللغات كلها إنما هو من الأصوات المسموعة، كدوي الريح، وحنين الرعد، وخرير الماء، وشحيج الحمار، ونعيق الغراب، وصهيل الفرس، ونزيب الظبي، ونحو ذلك. ثُم وُلدت اللغاتُ عن ذلك فيما بعد. وهذا عندي وجهٌ صالح، ومذهب متقبَّل.» **الخصائص**، ج١، ص٩٨-٩٩. (والنزيب: صوت تيس الظبي عند السفاد). وقال السيوطي: «واحتج عباد بأنه لولا الدلالةُ الذاتية لكان وضعُ لفظٍ من بين الألفاظ بإزاء معنًى من بين المعاني ترجيحًا بلا مرجح.» **المزهر**، ج١، ص١٨. ويُعرف هذا الرأي بالمحاكاة أو المضاهاة الطبيعية، ويقوم على افتراض وجود مناسبة طبيعية وعلاقة ضرورية بين اللفظ والمدلول هي التي تحمل الواضعَ على وضع اللفظ إزاء معنى أو شيء معين. وممن قال بها المعلم الثاني أبو نصر الفارابي، وقد أطنب في تحليلها والاستدلال عليها. انظر في ذلك: المسدي، عبدالسلام: **التفكير اللساني في الحضارة العربية** (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ط٣، ٢٠٠٩)، ص٩٨-١٠٦.

(٢) هو أبو محمد عبدالله بن جعفر بن دَرَسْتَوَيْه بن المرزبان، الفارسي، الفسوي. كان من النحاة المشهورين، والأدباء المذكورين. ولد سنة ٢٥٨/ ٨٧١ وتوفِّيَ سنة ٣٤٧/ ٩٥٨. أقام ببغداد، وأخذ عن أبي العباس المبرّد وقرأ عليه كتاب سيبويه، كما أخذ عن عبدالله بن مسلم بن قتيبة وعن الدارقطني وغيره. كان شديد الانتصار للبصريين في النحو واللغة. أخذ عنه عبيدالله المرزباني وغيره. كان ابن درستويه من كبار المحدثين، ثقة مع ما رُمي به من ضعف، وكان جيّدَ التصنيف كثيره. من تصانيفه: شرح كتاب المختصر للجرمي، وكتاب الإرشاد في النحو، وكتاب في الهجاء، وشرح الفصيح لثعلب، وكتاب الانتصار لكتاب العين، وغريب الحديث، ومعاني الشعر، وغيرها.

يجيء ذلك من لغتين، أو لحذف واختصار وقع في الكلام، حتى اشتبه اللفظان، وخفي ذلك عن السامع فتأول فيه الخطأ[١].

وهذا هو القولُ الفصل؛ وذلك أن مِمَّا يجب التيقُّظُ له أننا حين نذكر وضعًا لغويًّا وواضعًا لسنا نريد بذلك أن شخصًا أو جماعةً تصدَّوْا لوضع اللغة، فانتصبوا لذلك في أيام أو ساعاتٍ يُرَكِّبون الحروف، ويصوغون الكلمات، ثم يلقنونها الأقوامَ الحافّين بهم؛ لأنَّ هذا أمرٌ يحتاج إلى نُظم وتواطؤ، ولم يكن في أحوال الأمم السابقة ما يسمح بتكوين هذه الفكرة.

وإنما نريد من الواضع مجموعَ الفصحاء في عصور مختلفة وقبائل متعددة من خطبائها وشعرائها وحكمائها، الذين لم يزالوا يُهذِّبون مفرداتِ كلامهم وصيغَ تراكيبه، ليأتوا بالأحسن فالأحسن في أذواقهم، ويودعوه هم خطبَهم وأشعارهم، فيتلقفه عنهم

---

(١) ساق المصنف كلامَ ابن درستويه بتصرف، ولفظُه: «وإنما اللغةُ موضوعةٌ للإبانة عن المعاني، فلو جاز وضعُ لفظٍ واحد للدلالة على معنيين مختلفين، أو أحدهما ضدٌّ للآخر، لَمَا كان ذلك إبانةً بل تعمية وتغطية. ولكن قد يجيء النادرُ من هذا لعلل، كما يجيء فعل وأفعل، فيتوهم مَنْ لا يعرف العللَ أنهما لمعنيين مختلفين، وإن اتفق اللفظان. والسماعُ في ذلك صحيحٌ من العرب، فالتأويلُ عليهم خطأ، وإنما يجيء ذلك في لغتين مختلفتين، أو لحذف أو اختصار وقع في الكلام، وخفيَ سببُ ذلك على السامع، فتأوَّل فيه الخطأ.» وقال قبيل هذا: «ولا يكون فعل وأفعل بمعنى واحد، كما لم يكونا على بناء واحد، إلا أن يجيء ذلك في لغتين مختلفتين. فأما من لغة واحدة، فمحالٌ أن يختلف اللفظان والمعنى واحد، كما يظن كثيرٌ من النحويين واللغويين.» ثم أضاف: «وليس يجيء شيء من هذا الباب إلا على لغتين متباينتين كما بينا، أو يكون على معنيين مختلفين، أو تشبيه شيء بشيء، على ما شرحناه في كتابنا الذي ألفناه في افتراق معنى فعل وأفعل.» ابن درستويه: **تصحيح الفصيح وشرحه**، تحقيق محمد بدوي المختون ومراجعة رمضان عبد التواب (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٤١٩/ ١٩٩٨)، ص٧٠-٧١. وانظر كذلك السيوطي: **المزهر**، ج١، ص٣٠٢-٣٠٣. وقال ابن درستويه في آخر الباب التاسع من الكتاب نفسه (ص١٨٥): «النوء: الارتفاع بمشقة وثقل، ومنه قيل للكوكب: قَدْ ناء، إذا طلع. وزعم قوم من اللغويين أن النوء السقوط أيضًا، وأنه من الأضداد. وقد أوضحنا الحجة عليهم في ذلك في كتابنا في إبطال الأضداد.»

مَنْ يغشى مجالسَهم ومجامعَهم وأنديتهم. فبهذا يتضح لنا إمكانُ حدوثِ اللفظ المشترك من غير تبين للواضع. ولقد تتبعتُ ما استطعت، فانتهيتُ إلى عشرة أسباب لوقوع المشترك في اللغة وكتبها.

السبب الأول: تعدد الوضع وذلك على وجهين: **الوجه الأول**: تعدد الوضع في العربية أصالة؛ لأن قبائل العرب وإن اتحد معظمُ لغتها، فهي مع ذلك يختص بعضُها ببعض الألفاظ، ولا سيما الشعبان العظيمان عدنان وقحطان. وهذا مثل السدفة للظلمة في لغة تميم وللضوء في لغة قيس. ومثل العَجل، هو ضد البطء في لغة معظم العرب، وهو الطين في لغة حمير. ومثل ييأس، أي: ينقطع رجاؤه في لغة معظم العرب، وهو بمعنى يتبين في لغة هوازن والنخَع[(١)]. فإذا دخل لفظٌ من لغة في لغة أخرى واتفق أن كان مُماثِلاً للفظ في اللغة المدخولة، سُمِّيَ مشتركاً.

الوجه الثاني: اشتراكٌ يعرض من إدخال العرب في لغتهم لفظًا من غير لغتهم، فإن عادتهم أن يغيروا اللفظَ المعرَّب ليصيِّروه على زِنَةٍ قريبة من أوزانهم، فيصادف تارة أن يشبه لفظًا عربيًّا سابقاً. وهذا مثلُ الجُلّ اسم للورد، وأصله فارسي «كُلْ»، وهو في الفارسية بين الجيم والقاف والكاف. فلما عرّبوه جعلوه بالجيم فأشبه الجُلّ، وهو الرداء الذي يُجعل على كَفَل الفرس أو ظهر البعير، كقول الأعشى:

وَشَاهِدُنا الجُلُّ وَاليَاسَمِيـ ـنُ والمُسْمِعَاتُ وقُصَّابُها[(٢)]

---

(١) النخع: قحطانيون. - المصنف.

(٢) كذا رواه أبو الفرج الأصفهاني خلال كلامه على نسب إسماعيل بن عمار وأخباره ضمن مقطوعة من ستة أبيات، هي جزء من قصيدة من بحر المتقارب، قالها الأعشى في مدح بني عبد المدان الحارثيين من بني الحارث بن كعب، وطالعها «تداويت منها بها». ومما جاء فيها:

فَكَعْبَةُ نَجْرانَ حَتْمٌ عَلَيْكِ حَتَّى تُنَاخِي بِأَبْوَابِهَا
نَزُورُ يَزِيدَ وَعَبْدَ المَسِيحِ وَقَيْسًا هُمُ خَيْرُ أَرْبَابِهَا
وَشَاهِدُنَا الجُلُّ وَالْيَاسَمِيـ ـنُ وَالمُسْمِعَاتُ بِقُصَّابِهَا =

فزعم مَنْ لم يعرفْ أصلَ الكلمة أن في البيت تحريفًا وأن صوابَه الفُل، والأعشى تنقَّل في القبائل وعرف مختلف اللغات. ومثل السَّري فهو الشريف بلغة العرب، وهو أيضا النهر معرب من السريانية. قال تعالى: ﴿قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا ۝٢٤﴾ [مريم:٢٤]، فاختلف المفسرون: هل أريد به النهر مثلما خلق لها الرطب، أو أريد به الابنُ الذي ولدته؟ وكذلك الشطرُ هو النصف عربي، والشطر بمعنى الجهة حبشي دخل في لغة العرب، قال تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة:١٤٤][(١)].

السبب الثاني: الاشتراك العارض من المجاز الذي يكثر في كلامهم حتى يساويَ الحقيقةَ أو يقاربها. وهذا أوسعُ مداخلِ الاشتراك إلى كلام العرب، وأمثلتُه كثيرة، منها: عضّه الكلب، وعضّه الدهر. ومنه البعل: السيد، ثم صار للزوج، ثم صار بمعنى الذكر، فسمّي به النبتُ الذي لا يسقى.

وقد رأيتُ أحسنَ ما يُؤْذِنُ بنشأة الاشتراك عن هذا السبب ما رُوِيَ في الصحيح أن عبدالله بن مسعود قال: «كنا إذا صلينا خلف رسول ﷺ قلنا: السلام

= الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين: **كتاب الأغاني** (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، بدون تاريخ)، ج١١، ص٣٨٠؛ **الأغاني**، تحقيق قصي الحسين (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ط١، ١٤٢٢/ ٢٠٠٢)، ج٤/ ١١، ص٤٧٨. وفيما اطلعت عليه من نشرات ديوان الأعشى جاء البيت محل الشاهد بلفظ «الورد» بدل «الجل». **ديوان الأعشى الكبير ميمون بن قيس**، تحقيق محمد محمد حسين (القاهرة: المطبعة النموذجية، ١٩٥٠)، ص١٧٣؛ **ديوان الأعشى**، تحقيق فوزي عطوي (بيروت: دار صعب، ١٩٨٠)، ص٨١؛ وكذلك **ديوان الأعشى**، تحقيق لجنة بإشراف كامل سليمان (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط١، بدون تاريخ)، ص٢٦.

(١) السيوطي: **الإتقان في علوم القرآن**، ج١، ص٤٠٠-٤٠١. وذكر المبرد أن نافع بن الأزرق سأل ابن عباس عن ذلك في الآية المذكورة فقال: «هو الجدول، فسأله عن الشواهد، فأنشده:

سلمًا ترى الدالج منها أزْوَرَا ... إذا يَعُجُّ في السري هرهرا»

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد: **الكامل في اللغة والأدب**، تحقيق عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، ج٢، ص١٦٠.

على الله، السلام على النبي، على فلان، فالتفت إلينا رسولُ الله ﷺ فقال: «إن الله هو السلام (أي هو الذي يؤمننا)، فإذا صلَّى أحدُكم فليقل: التحيات لله» إلخ[١]. فعوَّض هم لفظَ السلام بالتحيات المرادفة للفظ السلام، لرفع ما يُوهِمُه لفظُ السلام من معناه الأصلي، وهو الأمان. ونظيرُ هذا في القرآن قوله تعالى: ﴿قَالَتْ يَٰلَيْتَنِى مِتُّ قَبْلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَّنسِيًّا ﴿٢٣﴾﴾ [مريم:٢٣]، قالوا النسي: الشيء الحقير[٢]. فكان من بديع نسج القرآن أن أجرى عليه صفةً تُنبِّه إلى أصله، فإنه نُقل من الشيء المنسِيِّ فصار بمعنى الحقير؛ لأن شأنَ الحقير أن يُنسى.

---

(١) يبدو أن المصنف جمع بين ألفاظ أكثر من رواية للحديث. وهو عند البخاري بلفظ: «كنا إذا صلينا خلف النبي ﷺ قلنا: السلام على جبريل ومكائيل، السلام على فلان وفلان، فالتفت إلينا رسول الله ﷺ فقال: «إن الله هو السلام، فإذا صلى أحدُكم فليقل: التحياتُ لله، والصلوات والطيبات، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين. فإنكم إذا قلتموها، أصابت كلَّ عبد لله صالح في السماء والأرض، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله».» البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل: **صحيح البخاري** (الرياض: دار السلام، ط٢، ١٤١٩/ ١٩٩٩)، «كتاب الأذان»، ٨٣١، ص١٣٥؛ وهو عند مسلم بلفظ: «كنا نقول في الصلاة خلف رسول الله ﷺ: السلام على الله، السلام على فلان، فقال لنا رسول الله ﷺ ذات يوم: «إن الله هو السلام، فإذا قعد أحدُكم في الصلاة فلْيَقُلْ: التحياتُ لله، والصلوات والطيبات، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، -فإذا قالها أصابت كلَّ عبد لله صالح في السماء والأرض- أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، ثم يتخير من المسألة ما شاء».» النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري: **صحيح مسلم** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١/ ٢٠٠١)، «كتاب الصلاة»، الحديث٤٠٢؛ ص١٥٧.

(٢) انظر في ذلك مثلاً: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق عبدالله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٢/ ٢٠٠١)، ج١٥، ص٤٩٨؛ ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب: **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٢/ ٢٠٠١)، ج٤، ص١٠. قال ابن عطية: «والنسي في كلام العرب الشيء الحقير الذي شأنه أن يُنسَى فلا يُتألَّم لفقده».

السبب الثالث: ما يأتِي من عوارض تصريفية. وهذا لا يمكن التحرزُ منه؛ لأنه يقع في الكلام اتباعًا لقواعد مطردة لم يخطر ببال الواضعين أنها إذا جرت على بعض المواد نشأ منها التباس، وقلما استحضر المتكلمُ جميعَ النظائر التي تشابهها. وذلك مثل فُلك للمفرد والجمع، بضم اللام وسكونها، فإن أصلَ المفرد بالسكون وأصل الجمع بالضم. ثم إنهم -أي العرب- يُتْبِعُون حركةَ العين لحركة اللام، وقد يخففون العينَ بالسكون فيهما، فاستويا عند الاستعمال في التقادير كلها.

ومنها وقوف مصدر وقف، ووقوف جمع واقف. فالأول بقاعدة مصدر فَعَل اللازم، والثاني بقاعدة جمع فاعل وصفًا. قال: «وقوفاً بها صحبي»[1]. ومنه «مختار» مشترك بين اسم الفاعل واسم المفعول، و«يضار» مشترك بين المبنيِّ للمعلوم والمبنِيِّ للمجهول، ووقع في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ [البقرة:٢٨٢].

ومن أجل ذلك اختلفوا: هل يجب على الشاهد التحملُ إذا كان ذلك يشغله عن عمله؟ وهذا النوعُ من الاشتراك عدّه ابنُ جني في الخصائص بناءً على ظهوره في الاستعمال في زِنَةٍ واحدة بقطع النظر عن كون بعضها أصلاً وبعضِها عارضاً[2].

السبب الرابع: ما يعرض من الحذف كحذف المفعول في نحو: وجد الضالة، ووجد على فلان، أي: غضب، ووجد عليه وجدًا شديدًا، أي: حزن. فهذه المعاني راجعةٌ إلى معنى حصول ما لم يكن حاصلاً. وقد يعرض من حذف الحرف، مثل علّ فِعل لمعنى سقى ثانيًا

---

(١) هذا صدر البيت الثاني من معلقة طرفة بن العبد، وتمامه مع الأول:

لِخَوْلَةَ أَطْلالٌ ببرقة ثَهْمَدِ ... تَلُوحُ كَبَاقِي الوَشْمِ فِي ظَاهِرِ اليَدِ

وُقُوفاً بِهَا صَحْبِي عَلَيَّ مَطِيَّهُمْ ... يَقُولُونَ لاَ تَهْلِكْ أَسًى وتَجَلَّدِ

ديوان طرفة بن العبد، نشرة بعناية حمدو طماس (بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، ص٢٥؛ القرشي، أبو زيد محمد بن أبي الخطاب: **جمهرة أشعار العرب**، نشرة بعناية علي فاعور (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، ص١٩٧.

(٢) ابن جني: **الخصائص**، ج١، ص٤٦٦-٤٦٨.

بعد سقْي أول، وعلّ لغة بمعنى لعل بحذف اللام. وكذلك اشتراك إنْ المخفَّفة من الثقيلة مع أن النافية، وأَنْ المخففة مع أن المصدرية. ومن هذا خير بمعنى الأمر المبارك، وخير الذي هو تفضيل بمعنى أَخْيَر، وكذلك شر في ضديهما.

السبب الخامس: ما يعرض من التخفيف والتثقيل، مثل قِط لذَكَر الهر، وقط بالإدغام أصله قسط(١)، ومثل أَدْفَأ مهموزًا، أزال عنه البرد، فإذا خففه القرشي على لغته في تخفيف الهمزة صار أدفا، فشارك أدْفَا بمعنى قَتَل من دَفَوْتَ الجريح إذا أجهزتَ عليه، وسأنبه على قصةٍ في هذا.

السبب السادس: الإبدال كإبدال الفاء ثاء، مثل الفوم اسم الحنطة، فيصير كاسم البقلة المعروفة. وكذلك أَرَّج مشتق من الأريج، وهو طيب الرائحة، وأرّج الذي أصله هرّج بالهاء وهو الشغب. يقال: هرج الأسد، وأسد مؤرّج بالهمزة مبدلة من الهاء. وكذلك قالوا في هرج: حرّش، بإبدال الهاء حاءً والجيم شينًا، جاء مشتركًا مع حرّش إذا أكثر صيد الضِباب (وقالوا فيه: أرش بإبدال الهاء بل بإبدال الحاء همزة، فصار مشبهًا مما يصاغ من الأرش، وهو غُرم الجراحات).

السبب الرابع: إطلاق اسم الشيء على ضد معناه الموضوع له، لتفاؤل أو تشاؤم أو تلطف أو تنزه، كإطلاق اسم السليم على الملدوغ، وإطلاق الجون على الأسود، وإطلاق البصير على الأعمى. والقاعدة في هذا هي أن نجزم أن المعنى الأصلي هو المعدول عنه، والمعنى العارض هو المعدول إليه.

السبب الثامن: ما طرأ على اللغة من المصطلحات الشرعية، كالإيمان والإسلام والتيمم من قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا﴾ [المائدة:٦]. وكذلك المصطلحات العلمية، مثل المصدر والإضافة.

السبب التاسع: تساهلُ بعضِ علماء اللغة والنحو في تكثير معاني اللفظ الواحد بحسب اختلاف مؤدّي المعنى باختلاف المواقع، مثل معاني فَوْق. قال في

---

(١) ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ رَبَّنَا عَجِّل لَّنَا قِطَّنَا قَبْلَ يَوْمِ ٱلْحِسَابِ ﴿١٦﴾﴾ [ص:١٦].

أدب الكاتب: «وكذلك فوْق تكون بمعنى دون ذلك، قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة:٢٦]، أي فما دونها، [هذا قولُ أبي عبيدة]»[1]، مع ظهور أن معنى الدون هنا نشأ من كون الفوقية على البعوضة لا تُعقل إلا في تفاوت في الحقارة.

وقد عدّ بعضُ أهل اللغة الزوج مشتركًا بين زوج المرأة وزوجة الرجل. والحق أن كلمة زوج لفظُ عدد يوصف به كلُّ ما يصير مع غيره ثانيًا، ولذلك لا يقولون للمرأة زوجة إلا نادرًا، كما سنبين وجه ذلك.

وقد أكثر النحاةُ من هذا النوع في معاني الحروف، وفي كتاب «مغني اللبيب» من ذلك شيءٌ كثيرٌ من معاني الحروف[2]. وقد أنكر أبو الفتح ابن جنّي في الخصائص على النحاة ادعاءَ وقوع حرف جر بمعنى حرف جر آخر، وأطال فيه بما لا داعيَ إلى ذكره هنا[3].

(١) الدينوري، أبو محمد عبدالله مسلم بن قتيبة: **أدب الكاتب**، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد (القاهرة: دار الطلائع، ٢٠٠٥)، ص١٣٨. وقد ساق المصنف كلامَ ابن قتيبة بتصرف وأثبتناه بلفظه، وما بين معقوفتين أوردناه حرصًا على بيان دقة ابن قتيبة في نسبة الأقوال إلى أصحابها.

(٢) انظر: الأنصاري، ابن هشام: **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٢/ ٢٠٠١)، ص١٩-٤٣٠.

(٣) ابن جني: **الخصائص**، ج٢، ص٩١-٩٧ (باب في استعمال الحروف بعضها مكان بعض). قال أبو الفتح (ص٩١-٩٢): «هذا باب يتلقاه الناس مغسولاً ساذجًا من الصنعة، وما أبعدَ الصواب عنه وأوقفه دونه. وذلك أنهم يقولون: إن (إلى) تكون بمعنى مع. ويحتجون لذلك بقول سبحانه: ﴿مَنْ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الصف:١٤]، أي مع الله. ويقولون: إن (في) تكون بمعنى (على)، ويحتجون بقوله عز اسمه: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه:٧١] أي: عليها. ويقولون: تكون الباء بمعنى (عن) و(على)، ويحتجون بقولهم: رميت بالقوس، أي: عنها وعليها... ولسنا ندفع أن يكون ذلك كما قالوا، لكنا نقول: إنه يكون بمعناه في موضع دون موضع، على حسب الأحوال الداعية إليه، والمسوِّغة له. فأما في كلِّ موضع وعلى كل حال، فلا. ألا ترى أنك إذا أخذتَ بظاهر هذا القول غُفلاً هكذا لا مقيَّدًا، لزمك عليه أن تقول: سرت إلى زيد، وأنت تريد: معه، وأن تقول: زيد في الفرس، وأنت تريد: عليه، وزيد في عمرو، وأنت تريد: عليه في العداوة، وأن تقول: رويت الحديث بزيد، وأنت تريد: عنه، ونحو ذلك، مما يطول ويتفاحش. ولكن سنضع في ذلك رسمًا يُعمل عليه، ويُؤمَن الشناعة لمكانه.» ج١٤، ص٢٧٨-٢٨٤.

السبب العاشر: التوسعُ في استعمال بعض الأفعال قاصرًا مرة ومتعديًا أخرى، مثل: عاد بمعنى رجع وعاد بمعنى زار، فإن أصله واحد مشتقٌّ من العود وهو الرجوع، تقول: عاد إلى وطنه. فلما استعملوه في العَود إلى زيارة مريض أو حبيب، قالوا: عاده متعديًا بحذف حرف جر على سبيل التوسع، كما قالوا: «تمرون الديارَ»(١)، غير أنهم التزموا حذفَ الحرف إذا أرادوا معنى الزيارة، حتى نشأ من ذلك معنى ثان لعاد.

محاولة العرب إيجاد فروق بين الألفاظ المشتركة(٢):

أحسب أن العرب أحسوا بما يحدثه الاشتراك من الإبهام على الأفهام، فأخذوا يودِعون في كلامهم فروقًا حسنة، لكنهم لم يطردوها ولم يكثروا منها، ولعلنا غفلنا

---

(١) من ذلك قول الشاعر:

تَمُرُّونَ الدِّيَارَ وَلَمْ تَعُوجُوا ... كَلَامُكُمُ عَلَيَّ إِذَنْ حَرَامُ

هذا البيت نسبه ابن منظور والفيروز آبادي والزبيدي والبغدادي إلى جرير، وهي الرواية المشهورة عند النحاة، ومن قبل ذكر المبرد أنها رواية أهل الكوفة، ثم قال: إن هذه الرواية «ورواية بعضهم له: أتمضون الديار، فليس بشيء، لما ذكرت لك. والسماع الصحيح والقياس المطرد لا تعترض عليه الرواية الشاذة.» ثم قال: «قرأت على عُمارة بن عقيل بن بلال بن جرير: مَرَرْتُمْ بالدِّيَارِ وَلَمْ تَعُوجُوا.» وعبارة المبرد: «لما ذكرتُ لك» إشارة إلى قوله من قبل: «ولا يجوز: مررتُ زيدًا وأنت تريد: مررتُ بزيد؛ لأنه لا يتعدى إلا بحرف، وذلك أنه فعل الفاعل في نفسه، وليس فيه دليلٌ على مفعول. وليس هذا بمنزلة ما يتعدى إلى مفعولين، فيتعدى إلى أحدهما بحرف الجر، وإلى الآخر بنفسه؛ لأن قولك: اخترت الرجال زيدًا، قد علم بذكرك زيدًا أن حرف الجر محذوفٌ من الأول.» ولكن بالرجوع إلى نشرة أمين طه لديوان جرير، وجدتُ صدرَ البيت محلِّ الشاهد مختلفًا عما هنا؛ إذ جاء فيه: أَتَمضون الرُّسومَ ولاَ تُحيَّى. والبيت هو السادس من قصيدة من بحر الوافر تشتمل على سبعة وأربعين بيتًا، ولم ينبه على اختلاف روايته محقق الديوان. المبرد: **الكامل في اللغة والأدب**، ج١، ص٦١-٦٢؛ ابن منظور: **لسان العرب**، ج٥، ص١٦٥؛ الزبيدي، السيد مرتضى الحسيني: **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق جماعة من العلماء (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٣٩٦/ ١٩٧٤-١٤٢٢/ ٢٠٠١)، ج١٤، ص١٠٢؛ **ديوان جرير**، تحقيق نعمان محمد أمين طه (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ١٣٨٥/ ١٩٦٥)، ص٢٧٨-٢٨٤.

(٢) من أوائل مَنْ خص هذا المجال بالتأليف ابن قتيبة في كتابه «أدب الكاتب»، كما ألف فيه أبو هلال العسكري كتاب «الفروق اللغوية» وأبو البقاء الكفوي كتاب «الكليات».

عن كثير منها. ولكن الذي انتهى إليه استقرائي في هذه العجالة أنّي وجدتهم جعلوا فروقًا لفظية وخطية.

فأما اللفظيةُ فمنها التفرقةُ باختلاف المصادر، وهذه قد أشار إليها ابن دَرَسْتويه في شرح فصيح ثعلب عند ذكر فعل «وجدَ» ومعانيه، فقال: «وإنما هذه المعاني كلُّها شيء واحد، وهو إصابةُ الشيء خيرًا كان أو شرًّا. ولكن فرَّقوا بين المصادر؛ [لأن المفعولات كانت مختلفة، فجُعل الفرقُ بين المصادر بأنها أيضًا مفعولة]، والمصادر كثيرةُ التصاريف [جدًّا، وأمثلتها كثيرة مختلفة]، وقياسُها غامض، وعللُها خفية، [والمفتشون عنها قليلون، والصبرُ عليها معدوم]. فلذلك توهَّم أهلُ اللغة أنها تأتِي على غير قياس؛ لأنهم [لم يضبطوا قياسَها] ولم يقفوا على غوْرها.»[(١)]

وهذا بابٌ ينفتح لنا في إدراك أسبابِ كثرة المصادر المخالِفة للقياس. فمصادِرُ وَجدَ: الوجْد والوِجدان والوُجود، وكذلك مصادر ذَكر: ذِكر وذَكْر وذُكْر. وكذلك طال: له مصدر الطُّول بمعنى المحسوس، والطَّوْل للفضل، وفي الحديث: «أطوَلُكن يداً»[(٢)]، فظنن[(٣)] أن المراد الطولُ الحسي.

ومنها التفرقةُ في اسم المفعول، كقولهم في ظنَّ بمعنى مظنون به، وفي ظنّ بمعنى اتهم ظنين. ومنها التفرقة في جمع التكسير، كما جمعوا خُلّة بمعنى الصحبة على خلال: ﴿يَوۡمٌ لَّا بَيۡعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ﴾ [البقرة:٢٥٤]، ﴿يَوۡمٌ لَّا بَيۡعٌ فِيهِ وَلَا خِلَٰلٌ ٣١﴾

---

(١) ابن درستويه: **تصحيح الفصيح وشرحه**، ص١٨٨؛ وما بين معقوفتين لم يورده المصنف، ورأينا جلبه لمزيد تبين لمساق الحجة عند ابن درستويه. وانظر كذلك السيوطي: **المزهر**، ج١، ص٣٠٢ (والراجح أن المصنف اعتمد في النقل عليه).

(٢) الحديث عن عائشة رضي الله عنها، سيأتي تخريجه بعد قليل.

(٣) يعني أزواج النبي ﷺ.

[إبراهيم:٣١]، وجمعوا خلّة بمعنى الحبيبة على خلائل (أكرم بها خلة) وفي الحديث: «فيبعث بها في خلائل خديجة.»(١)

ومنها التفرقةُ بالحركات والسكنات، مثل القُرح بالضم للجراح وبالفتح للمصائب المعنوية كالهزيمة والخسارة. قال امرؤ القيس: «وبدلت قَرْحًا دامياً بعد نعمة.»(٢) وقال تعالى: ﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ﴾ [آل عمران:١٤٠]، أراد به الانهزام يوم أحد. وقال الحريري في المقامة الثانية والثلاثين: «اختار بعضُ أهل اللغة تسكينَ الخاء من الفَخْذ الذي بمعنى العشيرة، ليحصل الفرقُ بينه وبين الفَخِذ الذي هو العضو.»(٣)

ومنها التفرقةُ بقطع الهمزة ووصلها، ذكر ابن جنّي في مقدمة شرح أعلام الحماسة أن العَلَم المنقول من فعل الأمر كتسمية فلاة بـ «أُصمُت»، فإن أصله أمر من الصمت بهمزة وصل، ولكنهم قطعوا الهمزة للدلالة على أنه نقل إلى العلمية. وكذا تسمية مكان أطرِقَا، فهو فعلُ أمرٍ للمثنّى، سُمِّيَ به المكانُ، وقطعوا همزته(٤).

---

(١) عن عائشة رضي الله عنها قالت: «ما غرت على امرأة للنبي ﷺ ما غرت على خديجة، هلكت قبل أن يتزوجني، لِمَا كنت أسمعه يذكرها، وأمره الله أن يبشرها ببيت من قصب، وإن كان لَيَذْبح الشاةَ فيهدي في خلائلها منها ما يسعهن». **صحيح البخاري**، «كتاب مناقب الأنصار»، الحديث ٣٨١٦، ص٦٤٠؛ **صحيح مسلم**، «كتاب فضائل الصحابة ﷺ»، الحديث ٢٤٣٥، ص٩٤٩. واللفظ للبخاري.

(٢) هذا صدر البيت قبل الأخير من قصيدة من أربعة عشر بيتًا من البحر الطويل، قالها الشاعر عندما أصيب بالقروح، وتمامه:

وَبُدِّلْتُ قَرْحًا دَامِيًا بَعْدَ صِحَّةٍ فَيَا لَكِ مِنْ نُعْمَى تَحَوَّلْنَ أَبْؤُسَا

ديوان امرئ القيس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ط٥، ١٩٩٠)، ص١٠٧.

(٣) الحريري، أبو محمد القاسم بن علي بن محمد بن عثمان: **مقامات الحريري المسمى بالمقامات الأدبية** (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تارخ)، ص٣٣٥. وقد أورد المصنفُ كلامَ الحريري بتصرف يسير.

(٤) ابن جني، أبو الفتح عثمان: **المبهج في شرح أسماء شعراء الحماسة**، تحقيق حسن هنداوي (دمشق: دار القلم / بيروت: دار المنارة، ط١، ١٤٠٧/ ١٩٨٧)، ص١٢-١٣. وقد ساق المصنف كلامَ ابن جني بتصرف يسير.

ومنها التفرقةُ بالتأنيث لِمَا لم يؤنِّثوا من قبل. فقد جعل المتأخرون من العرب علامةَ التأنيث في زوجة إذا أريد بها المرأة، مع أن حقَّه أن لا يؤنث؛ لأنه وصفٌ باسم العدد، وهو الزوج ضد الفرد، كما تقدم، قال تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ [البقرة:٣٥]. ولكنهم لمَّا وجدوا التفاسدَ في هذا الإطلاق، ابتدؤوا يُدخلون علامةَ التأنيث على وصف المرأة، فقال الفرزدق:

وإنَّ الَّـذِي يَسْـعَى لِيُفْسِـدَ زَوْجَتِـي كَسَـاعٍ إِلَى أُسْـدِ الشَّـرَى يَسْـتَبِيلُهَا[1]

وقال ذو الرمة:

أَذُو زَوْجَـةٍ بِالمِصْـرِ أَمْ ذُو خُصُـومَةٍ أَرَاكَ لَهَـا بِالبَصْـرَةِ العَـامَ ثَاوِيَـا[2]

وكلاهما حجةٌ في العربية، ولذلك اعتمد الفقهاء على هذه التفرقة لشدة حاجتهم إليها.

وأما الفروق الكتابية، فمنها تفرقتُهم بين عضَّه الكلب وعظّه الدهر، فجعلوا الأولَ بالضاد الساقطة والثاني بالمشالة، مع أن الثاني مأخوذٌ من الأول، ذكره ابن عطية عند قوله تعالى: ﴿عَضُّواْ عَلَيْكُمُ ٱلْأَنَامِلَ مِنَ ٱلْغَيْظِ﴾ [آل عمران:١١٩][3]. وكذلك وزن فاعل

---

(١) البيت من قصيدة قالها الشاعر في قصة زواجه من نوار بنت أعين بن ضبيعة ثم استعدائها ابن الزبير عليه، وطالعها:

لَعَمْـرِي فَقَـدْ أَرْدَى نَـوَارَ وَسَـاقَهَا إِلَى الغَـوْرِ أَحْـلَامٌ قَلِيـلٌ عُقُولُهَـا

وقد جاء أول البيت في الطبعة التي اعتمدنا عليها بلفظ: «فَإِنَّ أمرأً يَسْعَى يُخَبِّبُ زَوْجَتِي». **ديوان الفرزدق**، نشرة بعناية إيليا حاوي (بيروت: دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، ط١، ١٩٨٣)، ج٢، ص١٧٧. ومعنى يستبيلها: يأخذ بولها في يده. ومعنى البيت أن الوصولَ إلى زوجه وإفسادَها عليه أمرٌ مستحيل.

(٢) البيت من قصيدة من بحر الطويل بعنوان «أبوك الأغر». **ديوان ذي الرمة**، تحقيق أحمد حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥/ ١٩٩٥)، ص٢٨٩.

(٣) ذكر ابن عطية أن قوله تعالى في الآية المذكورة «عبارة عن شدة الغيظ مع عدم القدرة على إنفاذه»، وأورد لذلك بعض الشواهد الشعرية، ثم قال: «وهذا العض هو بالأسنان، وهي هيئة في بدن =

إذا سُمِّيَ به كتبوه بدون ألف، نحو الحارث ومالك، وكما كتبوا (على) بالإمالة لئلاَّ تلتبس بفعل (علا) من العلو. وكذلك (بلى) حرف جواب، كتبوه بالإمالة لئلاَّ يلتبس بفعل (بلا) بمعنى اخْتبَرَ. وقال ابن جنّي: «حقُّ الحرف أن لا يُمال، وحق حتى أن تُكتب بالألف، ورأيتها مكتوبةً بالألف بخط محمد بن يزيد»(١)، (يعني المبرد).

أثر المشترك في التخاطب:

للمشترك آثار في أدب العرب:

١- منها التورية، وهي إطلاقُ لفظٍ له معنيان قريب وبعيد، قال عنترة:

جَــادَتْ عَلَيْــهِ كُــلُّ بِكْــرٍ حُــرَّةٍ   فَــتَرَكْنَ كُــلَّ قَــرَارَةٍ كَالــدِّرْهَمِ(٢)

البِكرُ (بكسر الباء): السحابةُ السابق مطرُها، والحرّةُ الخالصة من البرد. وقال المعري:

= الإنسان تتبع هيئة النفس الغائظة، كما أن عض اليد على اليد يتبع هيئة النفس النادمة فقط، إلى غير ذلك من عد الحصى والخط في الأرض للمهموم ونحوه. ويُكتب هذا العض بالضاد، ويُكتب عظُّ الزمان بالظاء المشالة.» **المحرر الوجيز**، ج١، ص٤٩٧.

(١) لم أجد هذا الكلام المنسوب لابن جني لا في اللمع ولا في الخصائص ولا في المبهج له. ولكن وجدتُ له كلامًا يعبر عما ذكره المصنف، قال (في باب ذكر الفرق بين العلة الموجبة وبين العلة المجوز): «وضربٌ آخر يُسمَّى علة، وإنما هو في الحقيقة سبب يُجوِّز ولا يوجب. من ذلك الأسباب الستة الداعية إلى الإمالة، وهي علةُ الجواز لا علة الوجوب. ألا ترى أنه ليس في الدنيا أمرٌ يوجب الإمالة لا بد منها، وأن كل ممال لعلة من تلك الأسباب الستة لك أن تترك إمالته مع وجودها فيه. فهذه إذًا علة الجواز لا علة الوجوب.» **الخصائص**، ج١، ص١٩٢.

(٢) القرشي: **جمهرة أشعار العرب**، ص٢١٤؛ **ديوان عنترة**، تحقيق ودراسة محمد سعيد مولوي (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٦٤)، ص١٩٦. هذا لفظ البيت كما رواه أبو زيد القرشي، ولفظه في الديوان:

جَــادَتْ عَلَيْهَــا كُــلُّ عَــيْنٍ ثَــرَّةٍ   فَــتَرَكْنَ كُــلَّ حَديقَــةٍ كَالــدِّرْهَمِ

وقد أشار محققه في الحاشية إلى القراءة التي ساق بها المصنف البيت الذي ترتيبه الحادي والعشرون في المعلقة.

إِذَا ضَاقَ الجَدُّ افْتَرَى العَمُّ لِلْفَتَى مَكَارِمَ لاَ تُكْرَى وَإِنْ كَذَبَ الخَالُ(١)

٢- ومنها التجنيسُ التام، ولقد شاع بين اللغويين في ذكر المشترك أبياتُ الخليل بن أحمد:

يَا وَيْحَ قَلْبِي مِنْ دَوَاعِي الهَوَى إِذَا رَحَلَ الجِيرَانُ عِنْدَ الغُرُوبْ
أَتْبَعْتُهُمْ طَرْفِي وَقَدْ أَزْمَعُوا ودمعُ عينيّ كَفَيْضِ الغُرُوبْ(٢)
بَانُوا وَفِيهِمْ طِفْلَةٌ حُرَّةٌ تَفْتَرُّ عَنْ مِثْلِ أَقَاحِي الغُرُوبْ(٣)

---

(١) أراد بالجد الخال، وبالعم جماعةَ الناس، وبالخال المخيلة والظن. وقوله تكرى، أي: تنقص. - المصنف. المعري، أبو العلاء: **سقط الزند**، شرح أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧)، ص٢٤٩. والبيت هو الأخير من القصيدة التاسعة والخمسين من الطويل، وقد جاء بلفظ «إذا صدق» بدل «إذا ضاق».

(٢) جمع غَرْب، وهو الدلو. - المصنف.

(٣) جمع غرب، وهو الوهادُ. - المصنف. قال أبو الطيب اللغوي في ترجمة الخليل بن أحمد: «وأحدث الخليل أنواعًا من الشعر ليست من أوزان العرب»، ثم قال: «ومن بدائعه ما أخبرنا به محمد بن يحيى قال: أنشدني عمر بن عبدالله أبو حفص العَتْكَلي، قال: أنشدني أبو الفضل جعفر بن سليمان ابن محمد بن موسى النَّوفلي عن الحِرماني: للخليل أبياتٌ ثلاثة على قافية واحدة يستوي لفظُها، ويختلف معناها. وإنما أراد بهذا أن يُبين أن تكرارَ اللفظ في القوافي ليس بضائر، إذا لم يكن لمعنى واحد، وأنه ليس بإيطاء [والإيطاء هو اتفاق قافيتين أو أكثر بمعنى واحد في قصيدة واحدة]». ثم قال بعد أن ذكر الأبيات: «فالغروب الأول: غروب الشمس. والغروب الثاني: جمع غرب، وهو الدلو العظيمة المملوءة. والغروب الثالث: جمع غرب، وهي الوهاد المنخفضة». أبو الطيب اللغوي، عبدالواحد بن علي: **مراتب النحويين**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، ط١، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢)، ص٤٨-٤٩. وقد أورد السيوطي هذا الكلام بحرفه، والراجح أن المصنف اعتمد في نقله عليه. **المزهر**، ج١، ص٢٩٧-٢٩٨. قلتُ: الحرماني هو أبو علي الحسن بن علي، أعرابي بدوي، راوية، قدم البصرة ونزل بها، منسوبٌ إلى حِرمان بن مالك بن عمرو بن تميم.

٣- ومنها الأسلوبُ الحكيم، ومثالُه المشهور قولُ الحجاج للقَبَعْثَرى: «لأحملنك على الأدهم، وعنى القيد فتجاهل [أي ابن القبعثري]، وقال: مثل الأمير يحمل على الأدهم والأشهب»[(١)].

وقال خالد بن الوليد لعبد المسيح الغساني كبير الحيرة: «ما سنُّك؟ قال عظْم، فقال له مغضبًا: أتعقل لا عقلت؟ قال: إي والله أعقِل وأقيِّد»[(٢)].

ومنها الإلغاز، وقد ذكر من ذلك صاحبُ كتاب «اللفظ الرائق والمعنى الفائق» كثيرًا، فمنه قوله:

إِنِّي رَأَيْتُ -وَفِي الأَيَّامِ تَجْرِبَةٌ- كَبْشًا ... عَلَى العَرْشِ وَالأَقْوَامُ قَدْ حَضَرُوا[(٣)]

---

(١) الجرجاني، القاضي أبو العباس أحمد بن محمد: **المنتخب من كنايات الأدباء وإرشادات البلغاء**، ويليه «كتاب الكناية والتعريض» لأبي منصور الثعالبي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٥/ ١٩٨٤)، ص٦٩؛ الجرجاني، أبو بكر عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد: **دلائل الإعجاز**، تحقيق محمود محمد شاكر (القاهرة: مطبعة المدني، ١٤١٣/ ١٩٩٢)، ص١٣٨، ولم يذكر الجرجاني اسم القائل. وابن القَبَعْثَرَى هو الغضبان بن القَبَعْثَرَى، من بني همام بن مرة. كان خارجيًّا، وله مع الحجاج حكايات مشهورة في كتب الأدب والتاريخ.

(٢) انظر تفاصيل القصة في: الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: **البيان والتبيين**، نشرة بعناية موفق شهاب الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، ج١/ ٢، ص٩٦؛ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: **تاريخ الرسل والملوك** المعروف بـ«**تاريخ الطبري**»، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٦٨)، ج٣، ص٣٦٣. وهو عبد المسيح بن عمرو ابن قيس بن حيان بن بُقَيلة، اسمه ثعلبة بن بسير، الغساني. ويقال: عبدالمسيح بن عمرو بن بُقيلة، واسمه الحارث بن سُبين بن سعد بن عدي بن نمر بن صوفة بن العاص بن عمرو بن مازن ابن الأزد الغساني. شاعر جاهلي نصراني معمر، وهو صاحب الحيرة. ترجم له الحافظ ابن عساكر ترجمة طويلة، وذكر تفاصيل قصته مع خالد بن الوليد وما جرى بينهما من محاورة. ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبد الله بن عبدالله: **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردها وأهلها**، تحقيق أبي سعيد عمر بن غرامة العمري (بيروت: دار الفكر، ١٤١٦/ ١٩٩٦)، ج٣٧، ص٣٦٠-٣٦٦. وما ذكره المصنف من رواية الجاحظ.

(٣) كتاب «اللفظ الرائق والمعنى الفائق في الحقائق والطرائق» من تأليف الإمام جلال الدين السيوطي، ولم يتسن لنا الاطلاعُ عليه لتوثيق البيت الذي نقله المصنف منه وتحقيق نسبته. =

أراد بالكبش سيد القوم.

وكذلك ما جاء به الحريري في المقامة الثانية والثلاثين مثل قوله: «قال: فإن حمل جِرْوًا وصلَّى؟ قال: هو كما لو حمل باقِلَّى - الجرو صغار القثاء والرمان... قال: فإن أمَّهم مَنْ فَخْذُهُ بادية؟ قال: صلاتُه وصلاتُهم ماضية. الفَخْذ: العشيرة، وبادية أي: يسكنون البدو.»(١)

٤- ومنها اتساعُ اللغة في التعبير عن المعاني بطرق مختلفة.

٥- ومنها قصدُ الإبهام كقول الرسول ﷺ لأزواجه: «أَسْرَعُكُنَّ لَحَاقًا بِي أطولُكُنَّ يدا»(٢). وللإبهام آثارٌ سيئة: منها اللبسُ الذي تَحْدُث عنه مضار، من ذلك ما رُوي أن ذا جدَن -ملك حمير- كان بظَفار، فوفد عليه رجلٌ من مُضر من بني عامر، فأُدخل على الملك، وكان الملك جالسًا على سطح مرتفع، فلما سلّم وتمثل قائمًا قال له الملك: ثِبْ، فقال العامري: ليعلم الملك من فعله وسأل عن سبب رميه

= وتوجد منه مخطوطاتٌ في مصر وغيرها، ولا نعلم إن كان حقق ونشر. ولم نعثر على البيت المذكور فيما أمكننا الرجوعُ إليه من دواوين اللغة والأدب، وعسى قارئًا ناصحًا يدلنا عليه فنتدارك هذا النقص في طبعة قادمة لهذا المجموع، والله نسأل أن يحسن إليه. وصدر البيت مأخوذٌ مع اختلاف يسير من بيت لعلي بن أبي طالب يقول فيه:

إِنِّي وَجَدْتُ - وَفِي الأَيَّامِ تَجْرِبَةٌ - لِلصَّبْرِ عَاقِبَةً مَحْمُودَةَ الأَثَرِ

وهو في مقطوعة من أربعة أبيات من البسيط قيل إنه قالها في صفين. **ديوان الإمام علي بن أبي طالب** ﷺ، نشرة بعناية عبد الرحمن المصطاوي (بيروت: دار المعرفة، ط٣، ١٤٢١/ ٢٠٠٥)، ص٧١

(١) الحريري: **مقامات الحريري**، ص٣٣٥.

(٢) عن عائشة رضي الله عنها «أن بعض أزواج النبي ﷺ قلن للنبي ﷺ: أيُّنا أسرعُ بك لُحُوقًا؟ قال: «أطولُكن يداً». فأخذوا قصبة يذرعونها، فكانت سودةُ أطولَهن يدًا، فعلمنا بعد أنها كانت طول يدها الصدقة، وكانت أسرعَنا لُحوقًا به، وكانت تحب الصدقة.» **صحيح البخاري**، «كتاب الزكاة»، الحديث١٤٢٠، ص٢٢٩؛ ولفظ مسلم: «عن عائشة أم المؤمنين قالت: «قال رسول الله ﷺ: «أسرعُكُنَّ لِحَاقًا بِي، أطْولُكُنَّ يداً». قالت: فكن يتطاولن أيتهن أطولُ يداً. قالت: فكانت أطولَنا يدًا زينب؛ لأنها كانت تعمل بيدها وتَصَدَّقُ.» **صحيح مسلم**، «كتاب فضائل الصحابة ﷺ»، الحديث٢٤٥٢، ص٩٥٦.

بنفسه، فقيل له: إن ثب عند مضر بمعنى الطفر، قال الملك: ليس عندنا عَرَبِيَّتْ من ظفر حَمَّرَ، أي: من دخل ظفار تكلم بالحميرية[١].

وقد ذكروا أن سببَ قتل مالك بن نويرة أنه أُتِيَ به أسيرًا إلى خالد بن الوليد وكان يُرعَد من شدة البرد، فقال لهم خالد: أدْفوه (مُخَفَّفًا) لا أدفئوه؛ لأن قريشًا يخففون الهمزة، فظنَّ السامعون أنه أراد الأمر من: دفَوْتَ الجريح، إذا أجهزت عليه[٢].

٦- ومنها أنه يوقع المتكلم في الهزء به، كقول أبي تمام:

أَعْطَيْـتَ لِي دِيَـةَ القَتِيـلِ وَلَـيْسَ لِي ... عَقْـلٌ وَلاَ حِلْـفٌ هُنَـاكَ قَـدِيمُ[٣]

---

(١) قوله: «ليس عندنا عربيت» هكذ رويت بتاء مفتوحة، وليس في الكلام الحميري هاء التأنيث، ومعنى كلامه أنا لا نعرف العربية والعربية هي لغة العرب، وحمير لا يسمون أنفسهم عربًا، وإنما العرب عندهم سكانُ عربة، وهي تِهامة وما وراءها من نجد والحجاز. قال شاعرهم:

إِنِّي امْـرُؤٌ حِمْـيَرِيٌّ حِـينَ تَنْسِـبُنِي ... لاَ مِـنْ رَبِيعَـةَ آبَـائِي وَلاَ مُضَـرِ

- المصنف.

ما جاء في هذا الهامش أورده المصنف بين قوسين في المتن، ورأينا وضعَه في الحاشية أولَى. وقد ذكر السيوطي القصةَ نقلاً من كتاب الترقيص للأزدي عن أبي بكر بن دريد قال: «حدثنا عن عبدالرحمن عن عمه قال: خرج رجلٌ من بني كلاب، أو من سائر بني عامر بن صعصعة، إلى ذي جَدَن، فأُطلع إلى سطح، والملك عليه. فلما رآه الملكُ اختبره، فقال له: ثِبْ، أي: اقعد. فقال: ليعلم الملك أني سامع مطيع، ثم وثب من السطح. فقال الملك: ما شأنه؟ فقالوا: أَبَيْت اللعنّ! إن الوثب في كلام نزار الطَّفْر. فقال الملك: ليست عربيتنا كعربيتهم، مَنْ ظفر حَمَّر، أي مَنْ أراد أن يقيم بظفار فليتكلَّمْ بالحميرية.» السيوطي: **المزهر**، ج١، ص٣١٢. وانظر كذلك ابن منظور: **لسان العرب**، «حرف الراء - فصل الحاء المهملة»، ج٤، ص٢١٥.

(٢) هذا حسب رواية الطبري. **تاريخ الرسل والملوك**، ج٣ (أخبار سنة ١١ للهجرة)، ص٢٧٨. وقد جاءت رواياتٌ أخر مختلفة في مقتل مالك بن نويرة. انظر فيها مثلاً: البلخي، أبو زيد أحمد سهل: **كتاب البدء والتاريخ**، نشرة بعناية خليل عمران المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧/ ١٩٩٧)، ج٢، ص١٩٥.

(٣) **ديوان أبي تمام**، نشرة بعناية شاهين عطية (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، ص٢٨٣. والبيت من قصيدة قالها الشاعر في مدح أبي الحسين محمد بن الهيثم بن شبانة، وفيه: «ولا حقٌّ عليك قديم» بدل «وَلاَ حِلْفٌ هُنَاكَ قَدِيمُ.»

فكان في قوله: «ليس لي عقل» معرِّضًا نفسه لأن يقول له قائل: نعم! ليس لك عقل، أو يوقعه بمرمى التكفير، كما وقع لأبي الطيب في قوله:

يَتَرَشَّفْنَ مِنْ فَمِي رَشَفَاتٍ هُنَّ أَحْلَى عِنْدِي مِنَ التَّوْحِيدِ[(١)]

فرماه أعداؤه بالزندقة، وقالوا: إنه فضَّل رشفات الثغور على توحيد الله، وحملهم على ذلك الجهلُ والحسد.

٧- ومنها اختلاف الفقهاء في كثير من الأحكام اختلافًا ناشئًا عن الاشتراك كالاختلاف في قدر عدة المطلقة، لقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَـٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَـٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة:٢٢٨]. وقد عدّ أبو محمد ابن السِّيد البَطَلْيوسي[(٢)] في كتابه «الإنصاف» المشتركَ من أسباب إثارة الخلاف بين فقهاء الإسلام[(٣)].

---

(١) البيت مما قاله المتنبي في صباه، وجاء في المطبوع بشرح البرقوقي:

يَتَرَشَّفْنَ مِنْ فَمِي رَشَفَاتٍ هُنَّ فِيهِ أَحْلَى مِنَ التَّوْحِيدِ

وفي شرحه قال البرقوقي: «قال ابن جني: يُروى أن المتنبي أنشده هكذا: هن فيه حلاوة التوحيد. وقالوا -للتخلص من هذه المبالغات المفرطة- إن التوحيد نوعٌ من ثمر العراق. والوجه أن يُقال إن مثل هذه المبالغات مقبولٌ مستساغ في مذاهب الشعراء؛ على أن أفعل لا يُراد به تفضيلُ الأول على الثاني في كل المواضع. وهنا مثلاً قد يراد أن هذا الترشف بلغ المبالغ في الحلاوة حتى ليشبه حلاوة كلمة التوحيد.» البرقوقي، عبد الرحمن: **شرح ديوان المتنبي** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧/ ١٩٨٦)، ج٢، ص٤٠. ومن قبله قال الواحدي: «ويروى أحلى من التأييد، يقال: رشفت الريق وترشفته إذا مصصته. يقول: كن يمصصن ريقي لحبهن إياي، كانت تلك الرشفات أحلى في فمي من كلمة التوحيد، وهي لا إله إلا الله، وهذا إفراطٌ وتجاوزُ حدٍّ.» الواحدي، علي بن أحمد بن محمد بن متويه أبو الحسن: **شرح ديوان المتنبي**، مخطوط بخط أحمد بن محب الدين الحنفي (فرغ من نسخها في ذي الحجة سنة ١٠٥٦هـ)، ورقة ٢٤.

(٢) هو أبو محمد عبدالله بن محمد بن السِّيد (بكسر السين) البَطَلْيُوسي (بفتح الباء والطاء وسكون اللام) من بَطَلْيُوس، مدينة بشرق الأندلس. تُوفِّي سنة ٥٢١هـ في بلنسية. - المصنف.

(٣) ابن السِّيد البَطَلْيُوسي، أبو محمد عبدالله بن محمد: **الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم**، تحقيق محمد رضوان الداية (دمشق: دار الفكر، ١٤٠٣/ ١٩٨٣)، ص٣٥-٦٧.

وسائل علاج الأثر السيئ للمشترك:

لا سبيلَ إِلَى إبطال الاشتراك، ولا غايةَ من ذلك. فإن جميعَ اللغات مملوءةٌ بالتسامح والمجاز ونحوه، ولا ضيرَ في ذلك مع الاعتماد على القرائن. ولكن سبيلنا أن نزيِّف اعتقادَ كون الاشتراك جاء من أصل الوضع، وأن نسعى في تقليله من قواميس اللغة بقدر الإمكان، ونعوضه بنزع بعض الألفاظ المترادفة ووضعها لبعض معاني الألفاظ المشتركة. إذ ما من لفظٍ مشترك إلا ولبعض معانيه لفظٌ آخر مختصٌّ بذلك المعنى، فيصير بهذا الاعتبار مترادفاً. فتعين للنهوضِ باللغة أن نعالِجَ هذه الآثار، ويسعُنا ما وَسع العربَ فيما حاولوه من الفروق.

الوسيلة الأولى: يجب أن نسعى إلى تأليف قاموس تُحَقَّقُ فيه معانِي الألفاظ التي يتراءى لنا أنها مشتركة، فنبين عروض الاشتراك لها من الاستعمال لا من الوضع، أو من توسع المستعملين لا من حق الاستعمال، لنرفع بذلك الملامَ عن واضعي اللغة؛ وذلك بأن نُرجِع الألفاظ المشتركة إلى الأنواع التي ذكرناها آنفًا في أسباب وقوع الاشتراك. وهذا يدفعنا إلى التنقيب عن أصول الكلمات ومساربها، وهو ما تعرو منه قواميسُنا الآن في غالب موادها.

وقد أحس بالحاجة إلى هذه الوسيلة بعضُ المحققين من أئمة اللغة، فقد تكلم أبو الفتح ابن جنّي في كتاب «الخصائص» على نيابة حروف الجر بعضها عن بعض، وورود بعضها بمعنى بعض، فقال: «لا سبيلَ إلى إطلاق القول فيه؛ لأنه يفضي إلى إفساد الكلام، ولا وجهَ لإنكاره مع وروده في الكلام الفصيح.»(١) وبين أن العرب

(١) ساق المصنف كلام ابن جني بتصرف واختصار كبيرين، ولفظه (كما جاء في باب استعمال الحروف بعضها مكان بعض): «هذا بابٌ يتلقاه الناسُ مغسولاً ساذَجًا من الصنعة، وما أبعدَ الصواب عنه وأوقفَه دونه. وذلك أنهم يقولون: إن (إلى) تكون بمعنى مع، ويحتجون لذلك بقول الله سبحانه: ﴿مَنْ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِۖ﴾ [آل عمران:٥٢؛ الصف:١٤]، أي مع الله. ويقولون: (في) تكون بمعنى على، ويحتجون بقوله عز اسمه: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه:٧١]، أي: عليها. ويقولون: =

تحرص على الاختصار مع توفير المعاني، فربما أتوا بالفعل وعدّوه بحرف غير الحرف الذي حقه أن يتعدى به ليشعر السامع بفعل محذوف فيكون كمن غير جملتين كقوله تعالى: ﴿فَقُلْ هَل لَّكَ إِلَىٰٓ أَن تَزَكَّىٰ ۝١٨﴾ [النازعات:١٨]؛ لأن العرب تقول: «هل لك في كذا؟»، وتقول: «أدعوك وأرشدك إلى أن تزكى»[1].

وتكلم العلامة الزمخشري في طالعة كتاب «أساس البلاغة» على التفرقة بين ما هو حقيقة وما هو مجاز، فقال في تعداد منافع كتابه: «ومنها تأسيسُ قوانين فصل الخطاب والكلام الفصيح، بإفراد المجاز عن الحقيقة، والكناية عن التصريح»[2]. وكذلك حاول العلامة السكاكي -في باب الإنشاء من المفتاح- إرجاعَ معاني بعض الأدوات إلى جمع معنيَيْ أداتين، مثل حروف التنديم والتحضيض نحو «هلاَّ»

= تكون الباء بمعنى عن وعلى، ويحتجون بقولهم: رميت بالقوس، أي عنها وعليها، كقوله: أرمي عليها وهي فرعٌ أجمعُ.» ثم يواصل فيقول: «ولسنا ندفع أن يكون ذلك كما قالوا، لكنا نقول إنه يكون بمعناه في موضع دون موضع، على حسب الأحوال الداعية إليه، والمسوِّغة له. فأما في كل موضع وعلى حال فلا؛ ألا ترى أنك إن أخذت بظاهر هذا القول غفلاً هكذا، لا مقيدًا، لزمك عليه أن تقول: سرت إلى زيد وأنت تريد: معه، وأن تقول: زيد في الفرس، وأنت تريد: عليه، وزيد في عمرو، وأنت تريد: عليه في العداوة، وأن تقول: رويت الحديث بزيد، وأنت تريد: عنه، ونحو ذلك مما يطول ويتفاحش. ولكن سنضع في ذلك رسمًا يُعمل عليه، ويؤمن التزام الشناعة لمكانه. اعلم أن الفعل إذا كان بمعنى فعل آخر، وكان أحدهما يتعدى بحرف والآخر بآخر، فإن العرب قد تتسع فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه إيذانًا بأن هذا الفعل في معنى ذلك الآخر، فلذلك جيء معه بالحرف المعتاد مع ما هو في معناه. وذلك كقول الله عز اسمه: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة:١٨٧]، وأنت لا تقول: رفثت إلى المرأة وإنما تقول: رفثت بها أو معها. لكنه لما كان الرفث هنا في معنى الإفضاء، وكنت تعدي أفضيت بـ (إلى) كقولك: أفضيت إلى المرأة، جئت بـ (إلى) موقع الرفث، إيذانًا وإشعارًا أنه بمعناه. كما صححوا عَوِر وحَوِل لَمَّا كانا في معنى اعورَّ واحولَّ، وكما جاؤوا بالمصدر فأجرَوْه على غير فعله لما كان في معناه.» **الخصائص**، ج٢، ص٩١-٩٢.

(١) المصدر نفسه، ص٩٣.

(٢) الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد: **أساس البلاغة**، تحقيق محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩/ ١٩٩٨)، ج١، ص١٦.

و«ألاَ» و«لو لا» و«لو ما»، فادعى أنها مأخوذةٌ من هل ولو اللتين للتمني مركبتين مع لا أو لو وما[(١)].

الوسيلة الثانية: يجب إبطالُ اشتراك الضديّة في استعمال المتكلمين بالعربية في المستقبل، ونعتبر ما وقع من ذلك أنه مما أثارته عوائد قد اضمحلت، كعوائد التشاؤم والعيافة التي كانت تمحق عقولَ أهل الجاهلية.

الوسيلة الثالثة: أن نعتمد على لغة قريش؛ لأنها انتخبت الأفصح من لغات العرب، فنجعلها حكمًا في كل لفظ مشترك نشأ اشتراكُه من لغتين من لغات العرب، فنُمِيتُ ما كان منه من لغة تخالف لغةَ قريش، فضلاً عن إماتة ما كان من لغة أخرى كالجلّ للورد والسَّرِيّ للنهر.

الوسيلة الرابعة: أن نُميت سائرَ الأحوال التصريفية التي تؤدي إلى المشترك، مثل جمع فَلَكَ على فُلْك بل نجمعه على أفلاك. وكذلك نجتنب بعضَ صيغ الاشتقاق، فإذا أردنا تعديةَ مشى إلى مفعول نقول: مشّى بالتضعيف، ولا نقول: أمشى بهمزة التعدية، لئلا يشترك مع أمشى بمعنى صار ذا ماشية. وكذلك نجتنب كلَّ تخفيف أو إدغام أو إبدال يفضي إلى الاشتراك والإلباس.

وكذلك إذا أردنا أن نجمع نية نجمعها على نوايا، ولا نجمعها على نوى الذي أصله نَوَيٌ، لئلا يلتبسَ بالنوى الذي هو جمع نواة، ولئلا يلتبس بالنَّوى الذي هو مفرد بمعنى البعد. وإذا كان العربُ قد أماتوا بعضَ الأفعال تجنبًا للثِّقل، مثل ماضي «ودع» و«وذر»، وأثبتوا مضارعَهما لِمَا فيه من خفة الحرف، فكيف لا نُميت ما يؤدي إلى أضر من الثقل وهو الإلباس؟

الوسيلة الخامسة: أن نُخَصِّص بعضَ الأفعال ببعض المصادر، وأن نرسم بعضَ الكلمات برسم يميز بعضَها عن بعض في الكتابة، كما فعلوا في عضّ وعظ، كما تقدم.

---

(١) السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي: **مفتاح العلوم**، تحقيق عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠/ ٢٠٠٠)، ص٤١٨؛ **مفتاح العلوم**، تحقيق أكرم عثمان يوسف (بغداد: مطبعة دار الرسالة، ط١، ١٤٠٢/ ١٩٨٢)، ص٥٢٩.

ولعل هذه الوسائل تسد الفوهاتِ التي نبع لنا منها اللفظُ المشترك، وليس فيه حرجٌ ولا اعتداء على ما سبق من الاستعمال؛ لأنا نريد أن نقتصرَ على بعض ما كان متكاثرًا من الألفاظ في هذا الباب في استعمالنا من دون أن نبطل معانِيَ ما سبق استعمالُه منها فيما سلف، ولا أن نحمل الناسَ على جهل معانيه. ألا ترى أن المولَّدين هجروا استعمالَ كلماتٍ كثيرة كانت شائعةً في شعر الجاهلية -مثل المعلقات وغيرها- من دون أن تُجهل معاني تلك الكلمات.

كيفية استعمال المشترك:

إطلاق المشترك على معنى من معانيه هو أصل استعماله، وهو بين لا يحتاج إلى البحث. وبقي النظرُ في أنه هل يُستعمل في جميع معانيه أو عددٍ منها في إطلاق واحد، بأن يُطلقَ لفظُ العين مثلاً ويراد به جميعُ معانيه أو عددٍ من معانيه. وقد منع من ذلك معظمُ علماء العربية، وكأنهم رأوا أن حكمةَ وضع اللغة تُحَتِّم على الناطق بها سلوكَ سُبل البيان بقدر الإمكان.

فعلى فرضِ أنْ وُجد اللفظُ المشترك لسببٍ من الأسباب الماضية، فإن تعددَ المعانِي يدل على أن أهلَ اللغة وضعوه أو استعملوه فيها على شريطة أن لا يُطلَق إلا إطلاقًا موَزَّعًا، نظير وضع أهل العلم، فإنه صالح لأن يُسمَّى به كلُّ أحد من الصنف المعلم به، ولكن على شريطة أنه إذا سُمِّيَ به هذا لا يُطلق على الآخر. ولذلك يقولون في المعارف كلها: إنها كلياتٌ بحسب الوضع، جزئياتٌ بحسب الاستعمال[1]. فنحن نقول في المشترك: إنه موضوعٌ لمتعدد، بشرط استعماله في واحد بعد واحد.

---

(١) قال السيوطي في باب «المعرفة والنكرة»: «وعلى التفاوت اختُلِف في أعرف المعارف: فمذهب سيبويه والجمهور إلى أن المضمر أعرفُها. وقيل العَلَمُ أعرفها، وعليه الصيمري، وعُزي إلى الكوفيين. ونُسب إلى سيبويه، واختاره أبو حيان؛ قال: لأنه جزئيٌّ وضعًا واستعمالاً، وباقي المعارف كلياتٌ وضعًا جزئيَّاتٌ استعمالا.» السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر: **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، نشرة بعناية أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨/١٩٩٨)، ج١، ص١٨٧-١٨٨.

وجوّز بعضُ علماء أصول الفقه إطلاقَ المشترك على عدة معان في إطلاق واحد، ونُسب هذا إلى الإمام الشافعي وإلى أبي بكر الباقلاني وأئمة المعتزلة(١). غير أنهم لم يستشهدوا له بشيءٍ من كلام العرب، واستأنس لهم المتأخرون بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب:٥٦]، بناءً على أن معنى الصلاة من الله غيرُ معنى الصلاة من الملائكة؛ لأن صلاةَ الله إحسانٌ وصلاة الملائكة استغفار. قال تعالى: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الشورى:٥]، وهو استشهادٌ قابلٌ للتأويل بإرادة معنى الصلاة الصالح لأن يُسند إلى الله والملائكة والمؤمنين، ولم أر لهذا الاستعمال شاهدًا في كلام العرب، فالظاهرُ أن هذا مفروضٌ على سبيل البحث.

ومن العلماء مَنْ سوَّغ جمعَ معاني اللفظ المشترك إذا وقع في حيِّز النفي بلا النافية للجنس، بناءً على أن النفيَ قرينةٌ على نفي جميع المعاني. وهو غلط؛ لأن النفي في كلام العرب يتعلق بأفراد معنى اللفظ لا بالمعاني المنفردة للمادة اللغوية.

وتتفرع عن هذه المسألة مسألةُ تثنية اللفظ المشترك وجمعه باعتبار معنيين أو معان، بناءً على أن التثنية والجمع هل يُشترط فيهما أن يكون اللفظُ المثنى أو المجموع متعددًا بالذات متحدًا بالنوع أم يجوز كونُه متعددًا بالنوع أيضاً؟ فإن اشترطناه، لم

---

(١) الباقلاني، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب: **التقريب والإرشاد «الصغير»**، تحقيق عبدالحميد بن علي أبو زنيد (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٨/ ١٩٩٨)، ج١، ص٤٢٢-٤٢٨. وانظر في ذلك: الرازي: **المحصول في علم الأصول**، ج١، ص٢٦٨-٢٦٩؛ البصري، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب: **كتاب المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق محمد حميد الله ومعاونيْه (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، ١٣٨٤/ ١٩٦٤-١٣٨٥/ ١٩٦٥)، ج١، ص٣٢٤-٣٣٢؛ القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس: **نفائس المحصول في شرح المحصول**، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١/ ٢٠٠٠)، ج١، ص٣٦٣-٣٦٦؛ الشوكاني، محمد بن علي: **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق محمد صبحي بن حسن حلاق (دمشق/ بيروت: دار ابن كثير، ط١، ١٤٢١/ ٢٠٠٠)، ص١٠٢. وانظر بحثًا جيدًا لمسألة إطلاق اللفظ المشترك على أكثر من اثنين من معانيه عند الأصوليين للأستاذ أبي زنيد في مقدمة تحقيقه لكتاب الباقلاني: **الإرشاد والتقريب**، ج١، ص١٣٥-١٦١.

يجز تثنيةُ المشترك، وإن لم نشترطه، جازت تثنيةُ المشترك؛ لأن تعدد المعاني اختلافٌ في النوع لا محالة.

ومِمَّنْ جوّز تثنيةَ المشترك وجمعَه ابن الأنباري، والحريري، وابن مالك. واحتجوا بقول الرسول ﷺ: «الأيدي ثلاث: يد الله [العليا]، ويد المعطي [التي تليها]، ويد السائل [السفلى إلى يوم القيامة، فاستعفف عن السؤال ما استطعت]»[1]، وعليه بنى الحريري قولَه في المقامة العاشرة:

جَـادَ بِـالعَيْنِ حِـينَ أَعْمَـى هَـوَاهُ   عَيْنَـهُ فَـانْثَنَى بِـلاَ عَيْنَـيْنِ[2]

أراد بالعين الأولى الذهب، وبالثانية البصيرة.

ومنع ذلك الجمهور، ولحّنوا الحريري. ولعلهم أجابوا عن الحديث بأن إضافة اليد إلى اسم الجلالة على طريق المشاكلة، فكان جمع الأيدي بهذا الاعتبار. وقال ابن عصفور الحضرمي الإشبيلي ثم التونسي[3]: «إن اتفق معنى الاسم المشترك في موجب تسميتهما باللفظ المشترك، نحو عين للذهب والبصيرة.»[4]

---

(١) كذا أخرجه الحاكم، وما بين معقوفتين لم يورده المصنف. وجاء في رواية أخرى عنده وعند أبي داود بلفظ: «الأيدي ثلاث: فيد الله العليا، ويد المعطي التي تليها، ويد السائل السفلى، فأعط الفضْلَ ولا تعجز عن نفسك.» النيسابوري، أبو عبدالله الحاكم: **المستدرك على الصحيحين**، نشرة بعناية أبي عبدالرحمن مقبل بن هادي الوادعي (القاهرة: دار الحرمين للطباعة والنشر، ط١، ١٤١٧/ ١٩٩٧)، «كتاب الزكاة»، الحديث١٤٨٦، ج١، ص٥٦٥؛ السجستاني، أبو داود سليمان ابن الأشعث: **سُنَنُ أبي دَاوُد**، نشرة بعناية محمد عبد العزيز الخالدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٤، ٢٠١٠)، «كتاب الزكاة»، الحديث١٦٤٩، ص٢٧٠. وقد خرَّج الحاكم روايةً أخرى للحديث برقم ١٤٨٤ مختلفة في بعض ألفاظها، وقال بعدها: «هذا حديثٌ صحيحُ الإسناد، ولم يخرجاه.»

(٢) الحريري: **مقامات الحريري**، ص١٠٥.

(٣) الإمام النحوي الجليل علي بن مؤمن بن عصفور الحضرمي الإشبيلي، ولد بإشبيلية من بلاد الأندلس، ووفد إلى تونس واستوطنها. [ولد سنة ٥٩٧هـ] وتُوفِّيَ سنة ٦٦٩هـ. ألف كتبًا مهمة، منها كتاب المقرب.- المصنف. ومن مصنفاته أيضًا «الممتع الكبير في التصريف».

(٤) لم أعثر على كلام ابن عصفور فيما تيسر لي مراجعته من مصنفاته.

مثال من المشترك هو أغرب تصرفاته:

ذلك فعل (كذب) في قول العرب «كذب عليك»، ذلك أن أصل كذب أخبر بخلاف الواقع، ثم صار كذب في معنى ضلّل وغلط. من ذلك قوله: كذبتك عينك، وفي الحديث: «وكذب بطنُ أخيك»[١]. ثم صار بمعنى استخفّ به؛ لأن الذي يضلل أحدًا فقد استخف به. ثم نُقِل إلى معنى الإغراء على الانتقام؛ لأن العرب أباة الضيم لا يرضون باحتقار، قال الأسود بن يعفر:

كَـذِبْتُ عَلَيْـكَ لاَ تَـزَالُ تَقُـوفُنِي كَـمَا قَـافَ آثَـارَ الوَسِـيقَةِ قَـائِفُ[٢]

ثم أُطلق على الإغراء مطلقًا في قول عمر بن الخطاب: «كذب عليكم الحج، وكذبت عليكم العمرة، وكذب عليكم الجهاد، ثلاثة أسفار كذبن عليكم.»[٣]

---

(١) عن أبي سعيد الخدري «أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال: أخي يشتكي بطنه، فقال: «اسقه عسلاً». ثم أتاه الثانية، فقال: «اسقه عسلاً». ثم أتاه الثالثة فقال: «اسقه عسلاً». ثم أتاه فقال: قد فعلت؟ فقال: «صدق الله، وكذب بطن أخيك، اسقه عسلاً»، فسقاه فبرأ.» **صحيح البخاري**، «كتاب الطب»، الحديث٥٦٨٤، ص١٠٠٦؛ **صحيح مسلم**، «كتاب السلام»، الحديث٢٢١٧، ص٨٧٣.

(٢) الشاعر هو الأسود بن يعفر النهشلي، الدارمي، التميمي، أبو نهشل، وأبو الجرَّاح. شاعر جاهلي، من سادات تميم، من أهل العراق. كان فصيحًا، جوادًا، نادم النعمان بن المنذر. ولَمَّا أسنَّ كُفَّ بصره. ويقال له أعشى بني نهشل. تُوُفِّيَ سنة ٦٠٠م. أشهر شعره داليَّتُه التي مطلعها:

نَـامَ الخَـلِيُّ وَمَـا أَحَـسَّ رُقَـادِي وَالهَـمُّ مُحْتَضِـرٌ لَـدَى وِسَـادِي

«وهي معدودةٌ من مختار أشعار العرب وحكمها»، كما قال الأصفهاني. كتاب **الأغاني** (نشرة القاهرة)، ج١٣، ص١٥؛ **الأغاني** (نشرة الحسين)، ج١٥/ ١٣، ص١١. والوسيقة: جماعة من إبل أو حمير. والبيت أنشده الأصمعي بلفظ الوقيفة بدل الوسيقة، كما ذكر ابن السكيت، ولم ينسبه لأحد. ابن السكيت: **إصلاح المنطق**، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبدالسلام محمد هارون (القاهرة: دار المعارف، ط٤، بدون تاريخ)، ص٢٩٢. وذكر السيوطي أن الأصمعي أنشده للأسود بن يعفر. **المزهر**، ج١، ص٣٠٢. وهو عند أبي عبيد كما أورده المصنف. الهروي، أبو عبيد القاسم بن سلام: **غريب الحديث** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، ج٢، ص٢٦.

(٣) ذكر أبو عبيد القاسم أن الأصمعي قال: «معنى كذب عليكم معنى الإغراء، أي عليكم به، وكان الأصل في هذا أن يكون نصبًا، ولكنه جاء عنهم بالرفع شاذًّا على غير قياس. قال: ومما يحقق ذلك أنه مرفوعٌ في قول الشاعر: =

قالوا: مر أعرابيٌّ بعيسى بن عمر الربعي فرآه يعلف بعيرًا له، فقال له: «كذب عليك البزر والنوى»؛ أي النابل ونوى التمر. قال الزمخشري: «هذا اللفظُ جرى مجرى المثل، فلذلك لزم طريقةً واحدة.»(١)

ومضر ترفع الاسمَ الواقع بعده على الأصل، ويجعلون (على) حرف الجرِ لتعدية كذب. وقحطان ينصبون الاسم، ويجعلون (عليك) اسم فعل، بمعنى الْزَم، مثل «عليكم أنفسكم»، وهو عندهم كلامان أصلُهما كذَب عليك كذا عليك كذا، فحذف من الأوائل لدلالة الأواخر. وقد قيل إن النصب غير معروف، فلعل عرب اليمن نقلوا هذا التركيب عن مضر، فنصبوه على اعتقاد أن عليك اسم فعل، والعربي إذا خرج عن لغة قومه وتكلم بلغة قوم آخرين يعتريه الغلط؛ لأنه يكون متصنِّعًا، كما وقع للفرزدق -وهو تميمي- في قوله:

فَأَصْبَحُوا قَدْ أَعَادَ اللهُ نِعْمَتَهُمْ إِذْ　　　هُمْ قُرَيْشٌ وَإِذْ مَا مِثْلَهُمْ بَشَرُ(٢)

بنصب مثلَهم، تَوهَّم أن قريشًا يُعمِلون «ما» عمل «أن» بلا شرط، مع أنه مشروطٌ بأن لا يتقدم خبرها على اسمها، وإلا فإنها تهمل، فيستوي قريش وتميم في رفع الاسمين بعدهما.

= كَذِبْتُ عَلَيْكَ لاَ تَزَالُ تَقُوفُنِي　　　كَمَا قَافَ آثَارَ الوَسِيقَةِ قَائِفُ

فقوله: كذبت عليك، إنما أغراه بنفسه، أي عليك بي، فجعل نفسَه في موضع رفع. ألا تراه قد جاء بالتاء فجعلها اسمه؟» الهروي: **غريب الحديث**، ج٢، ص٢٦.

(١) أورد المصنف كلام الزمخشري بتصرف، ولفظه: «هذا، وعندي قولٌ هو القول: وهو أنها كلمةٌ جرت مجرى المثل في كلامهم، ولذلك لم تصرف ولزمت طريقةً واحدة في كونها فعلاً ماضيًا معلَّقًا بالمخاطب ليس إلا. وهي في معنى الأمر: كقولهم في الدعاء: رحمك الله.» **الفائق في غريب الحديث** (الكاف مع الذال)، ج٣، ص٢٥١.

(٢) البيت هو الثالث والثلاثون من قصيدة في خمسة وأربعين بيتاً من بحر البسيط، قالها الفرزدق في مدح الخليفة عمر بن عبدالعزيز. ديوان الفرزدق، ج١، ص٣١١-٣١٧.

الترادف في اللغة العربية[(١)]

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلاةً وسلامًا على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وتابعيه بإحسان إلى يوم الدين.

قد سبق لي حينما ألقيتُ محاضرة في اللغة المشتركة، لدى مؤتمر الآداب لإفريقية الشمالية المنعقد في تونس سنة ١٣٥٠هـ -وهي المحاضرة التي نشرت بعد في مجلة «الهداية الإسلامية» الغراء في المجلد التاسع يومئذ- أن وعدتُ أن أُقفِّيَها بمحاضرة في اللفظ المترادف، إذ بين هذين النوعين من ألفاظ العربية نسبة متينة. ولَم أكنْ، حين قطعتُ وعدي وعقدت عهدي، بمظنة مُضمِرِ المطال، ولا بمقدِّرٍ مرورَ زمنٍ قد نَأَى مِنْ بعدُ وطال. ذلك أن شواغلَ ومهماتٍ ألهَتِ الذهن، وأغلقت اللهاة، فكان مثلي بعكس مثل قوله: «واللُّها تفتح اللَّها»[(٢)]، وبحال قول الآخر: «فقولا لها: لها»[(٣)].

---

(١) مجلة مجمع فؤاد الأول للغة العربية (مجمع اللغة العربية لاحقًا)، الجزء الرابع، ١٣٥٦/ ١٩٣٧، طبعة سنة ١٩٣٩هـ، المطبعة الأميرية ببولاق (ص٢٤١-٢٦٨).

(٢) يحكى أن المعتمد بن عباد اللخمي صاحب قرطبة وإشبيلية أنشد يومًا في مجلسه بيت المتنبي، وهو من جملة قصيدته المشهورة:

إِذَا ظَفِرَتْ مِنْكِ العُيُونُ بِنَظْرَةٍ ... ثَابَ بِهَا مَعِيُّ المَطِيِّ وَرَازِمُهْ

وجعل يردده استحسانًا له، وفي مجلسه أبو محمد عبدالجليل بن وهبون الأندلسي، فأنشد ارتجالاً:

لَئِنْ جَادَ شعرُ ابنِ الحُسَيْن فَإِنَّمَا ... تُجِيدُ العَطَايَا وَاللُّهَا تَفْتَحُ اللَّهَا

تَنَبَّأَ عَجَبًا بِالقَرِيضِ وَلَوْ دَرَى ... بِأَنَّكَ تَرْوِي شِعْرَهُ لَتَأَلَّهَا

اللُّها (بضّم اللام) العطايا، وهو جمع اللُّهوة (بالضم): العطية. واللَّها (بفتح اللام) اللحمة المشرفة على الحلق في أقصى سقف الفم، ويستخدم مجازًا عن الفم. وبيت المتنبي من قصيدة قالها في مدح سيف الدولة سنة ٣٣٧هـ عند نزوله أنطاكية بعد ظفره بحصن بَرْزُوَيه. ومعنى رازم: الذي سقط من الإعياء فلا يبرح. **شرح ديوان المتنبي البرقوقي**، ج٤، ص٤٩)

(٣) جزء من مقطوعة لجميل بثينة من خمسة أبيات من بحر الطويل، جرى فيها على نمط واحد في آخرها، وهي: =

حتى أظلَّ موسمُ افتتاح مجمع اللغة العربية الملكي، فأحببتُ أن أجريَ مع رُبانيه في بحر العربية فلكي، ولكن أين زورقي من تلك السفائن؟ وشتَّان بين ملاَّح يظل من خوفه معتصمًا بالخيزرانة، وبين أمثال ابن يامن![1] فالآن أوان أن أَفِيَ بوعدي، وأن أقتدحَ لتنوير مشكلةٍ من العربية زندي. وقد بذلتُ الجهدَ لإجلاء هذا المبحث مجلَى تحقيقٍ لَم أُسبق إليه، فإن لم أكن فيه مجليًا كنت مرتاحًا بإقبال فرسان الحلبة عليه. وأنا أحمِّل زورقي حمولةً من عنبر التحية[2] للجهابذة حماة اللغة العربية الذين جمعتهم الكنانةُ لإصابة أغراضٍ سنية.

= خَلِيلَيَّ إِنْ قَالَتْ بُثَيْنَةُ: مَا لَهُ ... أَتَانَا بِلاَ وَعْدٍ؟ فَقُولاَ لَهَا: لَهَا
أَتَى وَهْوَ مَشْغُولٌ لِعُظْمِ الَّذِي بِهِ ... وَمَنْ بَاتَ يَرْعَى السُّهَا سَهَا
بُثَيْنَةُ تُزْرِي بِالغَزَالَةِ فِي الضُّحَى ... إِذَا بَرَزَتْ لَمْ تُبْقِ يَوْمًا بِهَا بَهَا
لَهَا مُقْلَةٌ كَحْلاَءُ نَجْلاَءُ خِلْقَةً ... كَأَنَّ أَبَاهَا الظَّبْيُ أَوْ أُمَّهَا مَهَا
دَهَتْنِي بِوُدٍّ قَاتِلٍ وَهْوَ مُتْلِفِي ... وَكَمْ قَتَلَتْ بِالوُدِّ مَنْ وَدَّهَا دَهَا

ديوان جميل بثينة، نشرة بعناية أحمد عدوة (بيروت: عالم الكتب، ط١، ١٤١٦/١٩٩٦)، ص٢٢٧-٢٢٨.

(١) أشرتُ أولاً إلى قول النابغة:

يَظَلُّ مِنْ خَوْفِهِ المَلاَّحُ مُعْتَصِمًا ... بِالخَيْزُرَانَةِ بَعْدَ الأَيْنِ وَالنَّجَدِ

وثانيًا إلى قول طرفة في معلقته: «عَدَوْلِيَّةٌ أَوْ مِنْ سَفِينِ ابْنِ يَامِنٍ»، وابن يامن هذا ربان من البحرين. - **المصنف**. وبيت النابغة هو السادس والأربعون من قصيدته الدالية (من البحر البسيط) التي قالها في مدح النعمان بن المنذر والاعتذار إليه مما وشى به عنه بنو قُريع في أمر المتجردة زوج النعمان. **ديوان النابغة الذبياني**، ص٢٧ (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم) وص٨٨ (نشرة ابن عاشور). وبقية بيت طرفة (وهو من المعلقة): «يَجُورُ بِهَا المَلاَّحُ طَوْرًا وَيَهْتَدِي». **ديوان طرفة بن العبد**، ص٢٦؛ القرشي: **جمهرة أشعار العرب** (معلقة طرفة بن العبد)، ص١٩٧.

(٢) اقتباسٌ من قول ابن المعتز في وصف الهلال وما حوله من سواد بقبة كرة القمر:

فَانْظُرْ إِلَيْهِ كَزَوْرَقٍ مِنْ فِضَّةٍ ... وَقَدْ أَثْقَلَتْهُ حُمُولَةٌ مِنْ عَنْبَرِ

- **المصنف**. والبيت ثاني اثنين قالهما الشاعر عند قدوم عيد الفطر، وفيه يصف الهلال. **ديوان ابن المعتز**، تقديم كرم البستاني (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، ص٢٤٧؛ عبد الله بن محمد =

المبحث الأول: في ما هو الترادف وتحقيقه:

أختار أن أَحُدّ المترادف بأنه «لفظ مفرد دالّ بالوضع على معنى قد دل عليه بالوضع لفظ آخر مفرد يخالفه في بعض حروفه الموضوع عليها بحيث تنطق به قبائل العرب كله، إذا شاءت، أو ألفاظ مفردة كذلك بشرط استقلال تلك المفردات في الاستعمال وفي الدلالة.»

فقولِي: «لفظ» يشمل الاسم والفعل والحرف، وقولي: «دال بالوضع على معنى»، أردتُ به أن يفيد بأصل الوضع مفهومًا معينًا؛ لأن الدلالةَ هي ما ينشأ عن وضع اللغة، إذِ الوضعُ قد فسروه بأنه جَعْلُ اللفظِ[1] دليلاً على المعنى، وسنوضح كيفيتَه. وقد خرج عن ذلك استعمالُ الألفاظ في معان مجازية أو كنائية؛ لأن ذلك الاستعمال دالٌّ بالقرينة المانعة أو المعينة.

وقولِي: «قد دل عليه بالوضع لفظ آخر»، جملةٌ هي صفة لمعنى. وإنما عبرتُ فيها باللفظ دون الكلمة؛ لأنِّي أردتُ كلَّ ما يدل على معنى في العربية، لكي لا يظن ظانٌّ أن المترادف لا يكون إلا بين الكلماتِ المختلفة في حروف مادة الاشتقاق، كما يسبق إلى أذهان الباحثين فيقصرون الترادفَ على الكلمات المفردة، مثل القمح والبر، ومثل الذهب والعسجد. والصوابُ أن الترادفَ أوسعُ من ذلك، فإن الصيغَ المختلفةَ الدالَّةَ على معنى واحد -أي المؤديةَ مؤدًّى واحدًا- هي من المترادف، كدلالة صيغ جمع السلامة، وجمع التكسير على مطلق الجمع، ودلالة الجموع المتعددة للمفرد الواحد على الجمع في التكسير أو التقليل.

= المعتز بالله الخليفة العباسي: **ديوان أشعار الأمير أبي العباس**، تحقيق محمد بديع شريف (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨)، ج٢، ص١٨٥ (وفيه و«انظر» عوض «فانظر»).

(١) في الأصل: «بأنه قد جعل اللفظ دليلاً على المعنى»، وقد حذفنا أداة التحقيق «قد» لكي يستقيم الكلام، وإن كان يمكن تصويب العبارة بقراءتها على النحو الآتي: «بأنه قد جُعِلَ اللفظُ دليلاً على المعنى»، ولكنها قراءة فيها تطويح لا طائل من ورائه ولا تناسب دقةَ التعبير عند المصنف.

وكذلك دلالةُ الأدوات على معنى واحد، كدلالة الأمر وصيغة الأمر على معنى الطلب الجازم، ودلالة بعض الحروف على ما يدل عليه حرفٌ آخر نحو مذ ومنذ. ودلالة جمع الكثرة للمفرد الواحد على معنى الجمع مثل جبال وأجبال، فإذا شاع استعمالُ كليهما في معنى القلة أو في معنى الكثرة (وذلك واقع بكثرة في العربية) صارا مترادفين.

والتقييد بالمفرد؛ لأنه لا ترادفَ بين المركَّبات التقييدية والإضافية والإسنادية[(١)]؛ فإن المركبات قد تفيد معاني متساوية، لكن تلك الإفادة بسبب ما يحصل في جمع الكلمتين، نحو إفادة رجل معنى آدمي ذكر، وكذلك عبدالله يساوي عابد الرحمن، وكذلك غربت الشمس يساوي انقضى النهار، فليس شيء من ذلك بمترادف.

وقولِي: «يخالفه في بعض حروفه الموضوع عليها بحيث تنطق به قبائل العرب كله إذا شاعت»، لأُرِيَك أن الاعتداد في اعتبار اللفظين مترادفَيْن إنما هو الاختلافُ في الحروف الموضوعين[(٢)] عليها أصالة. ولذلك زدتُ الحيثيةَ لزيادة البيان، لئلا يُعَدَّ من الترادف ما كان بين اللفظين أو الألفاظ من الاختلاف في كيفية نطق قبائل العرب أو القبيلة الواحدة من إثبات همز وتسهيله، ومن إشباع حركة أو ضده، ومن إثبات حرف وحذفه تخفيفًا، ومن إبدال حرف بمقاربه، ومن زيادة بعض الحروف لغير معنى جديد، ومن إبدال حركة بغيرها، ومن اختلاف اللغات في الواوي واليائي. ومن اختلاف في النطق بالحرف كما قالوا: ذئب وذيب، وبئس وبيس، وكما كانت بعضُ قبائل العرب تبدل السين تاء في النطق، لا يحولون عن ذلك فيقولون في الناس والأكياس النات والأكنات، قال راجزُهم:

---

(١) المركبات التقييدية هي ما رُكِّب من صفة وموصوف ينزلان منزلةَ كلمة واحدة، كقولنا الحيوان الناطق للإنسان. والمركبات الإضافية هي ما صارت من المضاف والمضاف إليه لفظًا واحدًا، نحو عبد شمس. والإسنادية هي ما يُسمَّى به من الجمل عَلَم، نحو تأبط شرّاً. - المصنف.

(٢) في الأصل «الموضوعة»، والصواب ما أثبتناه؛ لأن هذه اللفظة جاءت في مقام نعت لكلمة «اللفظين».

يَـــا قَـــبَّحَ اللهُ بَنِـــي السِّـــعْلاَتِ عمـــرَو بـــنَ يَربـــوعٍ شرارَ النَّـــاتِ
غَـــيْرَ أَعِفَّـــاء وَلاَ أَكْيَـــاتِ[1]

وبعضُ العرب ينطق بالتاء دالاً، يقول في ستار سدار. ومن هذا القبيل عجعجةُ قضاعة، وكشكشة تميم وعنعنتهم[2]. ومن العرب مَنْ يبدل واوَ فُعْلَى ياءً، ويبدل الضمةَ كسرةً للمناسبة، فيقول في طُوبى طِيبَى، ولا يكاد يستطيع النطقَ بها واوًا، رُوي عن أبِي حاتم قال: قرأ عليّ أعرابِيٌّ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ طُوبَىٰ لَهُمْ﴾ [الرعد:٢٩]، فقال الأعرابي طِيبى، فقلت: طوبَى، فقال: طيبى. فأردت أن أبين له فقلت: طو طو، فقال: طي طي، فأبَى أن يرجع عن لغته[3].

---

(١) هذا الرجز لعلباء بن أرقم اليشكري، من بني بكر بن وائل، شاعر جاهلي كان معاصرًا للنعمان بن المنذر. رواه بهذا اللفظ ونسبه إليه أبو زيد الأنصاري: **كتاب النوادر في اللغة**، تحقيق محمد عبدالقادر أحمد (بيروت/ القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٤٠١/ ١٩٨١)، ص٣٤٤-٣٤٥. كما رواه بلفظ «قاتل» بدل «قبح» (ص٤٢٣). وأورده بدون نسبة ابنُ جني وابن عصفور بلفظ «قاتل»، والأنباري بلفظ «لعن» و«ميمون» بدل «يربوع». **الخصائص**، ج١، ٤٣١؛ الأنباري، كمال الدين أبو البركات عبدالرحمن بن أبي الوفاء بن عبيدالله: **الإنصاف في مسائل الاختلاف بين النحويين البصريين والكوفيين**، تحقيق حسن حمد (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨/ ١٩٩٨)، ج١، ١١٦؛ الإشبيلي، ابن عصفور: **الممتع الكبير في التصريف**، تحقيق فخر الدين قباوة (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٦)، ص٢٥٧.

(٢) العجعجة هي جعل الياء المشددة جيمًا، فيقولون في تميمي: تميمج. وكذا يجعلون الياء الواقعة بعد عين، فيقولون في الراعي: الراعج، وهكذا. وكانت قضاعة إذا تكلموا غمغموا؛ فلا تكاد تظهر حروفُهم، وقد سمى بعضُ العلماء ذلك منهم «غمغمة قضاعة»، وتُنسب العجعجةُ كذلك إلى بعض قبائل تميم. والكشكشةُ إبدالُ الكاف في ضمير المخاطبة إلى شين، كقولهم: «زوجش يحبش»، و«ابنش يطيعش»، أي: زوجكِ يحبكِ، وابنكِ يطيعكِ. وما زال هذا شائعًا حتى الآن في القطيف وقراها. أما العنعنة فهي إبدالُ الألف عينًا، كما حدث لصالح بن سليمان، راوية شعر ذي الرمة، حينما كان ينشد قصيدةً لهذا الشاعر، وأعرابي من بني عدي يسمع، فقال: «أشهد عنّك -أي: أنّك- لفقيهٌ تحسن ما تتلوه.» وهي ليست خاصة بأن المفتوحة، بل هي عامة في كل همزة. و مازال يُسمع في بادية جنوب العراق وفي بعض النواحي بتونس مَنْ يقول للقرآن «القرعان».

(٣) ابن جني: **الخصائص**، ج١، ص١٢٠.

فهذا النوعُ لا يُعَدُّ به اختلافُ حالة الكلمة ترادفًا؛ لأن كلَّ قبيلة تنطق بصورة من صور ذلك اللفظ؛ لأن العربي يعسر عليه النطقُ بخلاف لهجته، ولا ينطق بالصورة الأخرى. بخلاف الترادف، فإن القبيلةَ الواحدة تستعمل الألفاظَ كلَّها إذا شاءت.

ومن أجل ذلك رُخِّص لقبائل العرب أن يقرؤوا القرآن بلهجاتهم في ألفاظ القرآن: في مد، وإمالة، وتخفيف همزة، ونحو ذلك. وهذا أحدُ التأويلات لحديث: «أنزل القرآن على سبعة أحرف، فاقرؤوا ما تيسر منه»[1]. وخرج به أيضًا -من باب أوْلَى- اختلافُ الكلمتين في حركة العين في المضارع من الأفعال التي جاء فيها وجهان، نحو الضم والكسر في يَعْتِلُ مضارع عتل، ونحو الكسر والفتح في يحسب مضارع حسب، ونحو الضم والكسر في يشدّ مضارع شدّ.

وقولي: «بشرط استقلال تلك المرادفات في الاستعمال»، لإخراج ما يسمى بالإتباع، وهو لفظ يتبع لفظًا آخر في الاستعمال يماثله في الميزان وفي الحرف الأخير. وفي أكثر الحروف يُقصد من الثاني تأكيدُ الأول بحكاية ما يقارب لفظَه، فلا يُستعمل ثانيها بدون الأول. وهذا نحو قولهم: حسن بسن، وعطشان نطشان، وحَقْر ونَقْر. وقد ذُكر منها في المزهر عددٌ مهم[2].

وقد عُرِف كونُ الثاني مقصودًا للإتباع فقط من عدم استعماله مستقلاً في كلامهم، ومن عدم وجود معنى للفظ الثاني، وبذلك فارق التوكيدَ اللفظي. وقال

(١) عن عبد الرحمن بن عبد القاري أنه قال: «سمعت عمر بن الخطاب ﷺ يقول: سمعت هشام بن حكيم بن حزام: يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرؤها، وكان رسول الله ﷺ أقرأنيها، وكدت أن أعجل عليه، ثم أمهلته حتى انصرف، ثم لببته بردائه، فجئت به رسول الله ﷺ فقلت: إني سمعت هذا يقرأ على غير ما أقرأتنيها، فقال لي: «أرسله». ثم قال له: «اقرأ». فقرأ، قال: «هكذا أنزلت». ثم قال لي: «اقرأ». فقرأت، فقال: «هكذا أنزلت، إن القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقرؤوا منه ما تيسر».» **صحيح البخاري**، «كتاب الخصومات»، الحديث٢٤١٩، ص٣٨٩؛ «كتاب فضائل القرآن»، الحديث٤٩٩٢، ص٨٩٥ والحديث٥٠٤١، ص٩٠٢-٩٠٣؛ **صحيح مسلم**، «كتاب صلاة المسافرين وقصرها»، الحديث٨١٨، ص٢٩٣.

(٢) صفحة ١٩٩ طبعة بولاق سنة ١٢٨٢هـ. - المصنف. السيوطي: **المزهر**، ج١، ص٣٢٠-٣٢٣.

ابنُ الأعرابي: «سألتُ بعضَ العرب عنه فقال لي: هو شيء نَتِدُ به كلامَنا»[١] أي: نشده ونقويه، كما يُشَدُّ البيتُ بالوتد.

وقولي: «في الدلالة»، لإخراج التوكيد المعنوي، وهو لفظ النفس والعين؛ فإنهما لا يدلان على ما يدل عليه الاسمُ الموكد قبل جلبهما للتأكيد.

واعلم أن اللفظَ المترادف قد يرادف لفظًا من نوعه، وهو الغالبُ الكثير، كمرادفة الاسم للاسم، والفعل للفعل، والحرف للحرف. وقد يرادف لفظًا من غير نوعه، وهو قليل، كمرادفة أسماء الأفعال للأفعال الدالة على معناها، كمرادفة شتان لـ (بَعُدَ)، وصَهْ لـ(اسْكُتْ). ولا يرادف فعلٌ اسْمًا، ولا يرادف فعلٌ حرفًا، إلا نادرًا جدًّا، كمرادفة ليس لا النافية. ولا يرادف حرفٌ اسْمًا بحال؛ لأن ما في الحرف من المعنى الجزئي يمنع من دلالته على تمام يدل عليه الاسم[٢]. ولا يرادف حرفٌ فعلاً

(١) الزركشي، بدرالدين محمد بن بهادر بن عبدالله: **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق محمد محمد تامر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١/ ٢٠٠٠)، ج١، ص٤٨٣. والإتباع - كما عرَّفه ابن فارس ونقله الزركشي (المرجع نفسه، ص٤٨١) هو «أن تُتْبعَ الكلمةُ الكلمةَ على وزنِها أو روِيِّها إشْباعًا وتأكيدًا (توكيداً).» ابن زكريا: **الصاحبي في فقه اللغة العربية**، ص٢٠٩ (وقد ساق الكلام الذي استشهد به المصنف على معنى الإتباع دون ذكر راويه).

(٢) إلا ما شذ من معاملة بعض حروف الجر معاملةَ أسماء معانيها الكلية، كدلالة «على» على معنى العلو المطلق في قول الشاعر: «غَدَتْ مِنْ عَلَيْهِ بَعْدَ مَا تَمَّ ظِمْؤُهَا»، وكذلك (عن) في قول الآخر: «مِنْ عَنْ يَمِينِ الحُبَيَّا نَظْرَةٌ قَبَلُ». - **المصنف**. والشطر الأول لمزاحم بن عمرو بن مرة بن الحارث، من بني صعصعة، شاعر بدوي غزِل، شجاع، كان في زمن جرير والفرزدق، وشهدا له بالتقدم في الشعر. وتمام البيت:

غَـدَتْ مِـنْ عَلَيْـهِ بَعْـدَ مَـا تَـمَّ ظِمْؤُهَـا تَصِـلُّ وَعَـنْ قَـيْضٍ بِزِيـزَاءَ مَجْهَـلِ

وهو من قصيدة طويلة من أربعة وثمانين بيتًا، طالعها:

خَلِـيلَيَّ عُوجَـا بِي عَـلَى الرَّبْـعِ نَسْـأَلِ مَتَـى عَهْـدُهُ بِالظَّـاعِنِ المُتَحَمِّـلِ

البغدادي، عبدالقادر بن عمر: **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، تحقيق عبدالسلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٤، ١٤١٨/ ١٩٩٧)، ج١٠، ص١٥٠؛ البغدادي: =

إلا نادرًا، كمرادفة (لكن) لفعل استدرك، و(كأن) لفعل أُشَبِّه، و(ليت) لفعل أتمنى، و(لعل) لفعل أترجى. والحروف يرادف بعضُها بعضًا، وفي عد ترادف بعضها لبعض تسامح، بينتُه في محاضرة اللفظ المشترك.

وإنما سُمِّيَ هذا المترادف مترادفًا؛ لأنه ردفه لفظٌ آخر في الدلالة على معناه، أي لحقه، وردفه الآخر في ذلك المعنى، وحيث كان مجهولاً أولُ اللفظين أو الألفاظ المترادفة في الدلالة على المعنى، اشتُقَّ لذلك صيغةُ تفاعل الدالةُ على وقوع الفعل من جانبين أو أكثر غير معين منهما المبتدئ بالفعل مثل تخاصم وتقاتل وتعاقب.

واعلم أن النسبةَ بين المترادف والمشترك نسبةُ العموم والخصوص الوجهي، أعني أن كلَّ مشترك فهو مترادف، ولا عكس؛ إذ اللفظُ المشترك حين يدلُّ على معنى ثان أو أكثر يكون بتلك الدلالة مرادفًا للفظ آخر على ذلك المعنى. ولم أظفر بلفظٍ مشترك هو مختصُّ الدلالة على بعض معانيه، بحيث لا يكونُ لذلك المعنى لفظ آخر، فالعين حين يدل على معنى الذهب يكون مرادفًا للفظ ذهب ولفظ عسجد، وحين يدل على معنى منبع الماء يكون مرادفًا للفظ ينبوع.

فظهر أن لفظَ الترادف هو دلالة لفظ على معنى دل عليه لفظٌ آخر فصاعدًا في اصطلاح التخاطب، سواء أكان اللفظان فصاعدًا دالَّيْن على ذلك المعنى بالأصالة -أي بالحقيقة- أم كان بطريق النقل وغلبة الاستعمال المساوي للحقيقة. فالسيف والحسام مترادفان لدلالة كلٍّ من هذين اللفظين على شيء واحد، سواء أكان الحسام في القديم دالاً على وصف في السيف أم لم يكن؛ لأن لفظ الحسام قد أصبح مساويًا في الدلالة للفظ السيف.

= **منتهى الطلب من أشعار العرب**، ص٦١٨-٦٢٢. أما الشطر الثاني فهو صدر البيت السابع والعشرين من قصيدة للقطامي يمدح فيها عبدالواحد بن الحارث بن الحكم بن أبي العاص، وتمام البيت:

فَقُلْتُ لِلرَّكْبِ لَمَّا أَنْ عَلاَ بِهِمْ ... مِنْ عَنْ يَمِينِ الحُبَيَّا نَظْرَةٌ قَبَلُ

القطامي، عُمير بن شُيَيْم: **ديوان القطامي**، تحقيق إبراهيم السامرائي وأحمد مطلوب (بيروت: دار الكتب الثقافية، ١٩٦٠)، ص٢٨.

وظهر أن ليس من المترادف أن نؤول دلالةَ اللفظين أو الألفاظ إلى مآل واحد، إذا كان المعنى المدلولُ لأحد اللفظين مختلفاً بالمفهوم، فإن كثيرًا من الألفاظ المتقاربة المعاني تفيد عند الاستعمال مَفاداتٍ متحدة.

وأُمَثِّل لذلك بما ذكره أبو الفتح في الخصائص: «[ومن ذلك ما جاء عنهم في] الرجل الحافظ للمال، الحسن الرِّعْيَة له [والقيام عليه، يقال:] هو خَالُ مالٍ، وخَائِلُ مَال، وصَدَى مال، وسُرسُوْر مال، وسُؤْبان مال، ومِحْجَن مال، وإِزَاءُ مال، وبِلْوُ مال، وحِبْل مال، وعِسْل مال، وزِرٌّ مال. وجميع ذلك راجعٌ إلى الحفظ لها، [والمعرفة بها].»[١]

وكذلك مآل اللفظين إذا كان أحدهما حقيقةً والآخر مجازًا غير منقول إلى الحقيقة. وأمثل أيضًا باللفظ الدال على معنى واللفظ الدال على نفي نقيضه، نحو قوله تعالى: ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُۥ وَمَا هَدَىٰ ۝٧٩﴾ [طه:٧٩]، وقول أبي طالب:

وَمَوْطِئُ إِبْرَاهِيمَ فِي الصَّخْرِ قَائِمًا ... قَدَمَيْهِ حَافِيًا غَيْرَ نَاعِلِ[٢]

المبحث الثاني: هل المترادف واقع في اللغة العربية؟

هذا مُختَلَفٌ فيه بين أئمة العربية اختلافًا غريبًا منشؤه اختلافُ وجهة أنظارهم في عده لمزًا للغة وعدم عده إياه[٣]، وذلك أنه لا خلافَ في أن المقصد من اللغة الإبانةُ عن المراد، فوضع الأسماء للمسميات طريقٌ للإبانة، فإذا وضع للمسمى اسمٌ حصلت فائدةُ الإبانة، فيكون وضعُ اسم ثان فصاعدًا لذلك المسمى زيادة على اللازم للإبانة، فمن هنا سلكوا مسلكين:

(١) ص٥٢١ طبع الهلال سنة ١٣٣١هـ. - المصنف. ابن جني: **الخصائص**، ج١، ص٤٨٦.

(٢) سبق توثيق هذا البيت في مقال «شرف الكعبة» من القسم الأول، وبيان ما هناك من خلاف في روايته.

(٣) هكذا في المطبوع في مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ويبدو أن فيه اضطرابًا، فإذا كانت كلمة «لفظًا» صحيحة أي من وضع المصنف، فينبغي أن يكون الضمير في عبارة «عده إياه» للجمع لا للمفرد معادًا على «أئمة العربية». وهناك احتمال لقراءة أخرى لعبارة «في عده لمزًا للغة وعدم عده إياه» على الوجه الآتي: «في عدهم إياه من مزايا اللغة وعدم عده». والله أعلم.

١- فَمَنْ رأى تلك الزيادةَ فضولاً وعبثًا، جزم بوجوب تنزيه اللغة العربية عن اللفظ المترادف؛ لأنه لا يتناسب وما عُرفت به اللغةُ العربية من إتقان الوضع.

٢- ومَنْ رأى تلك الزيادةَ غيرَ خاليةٍ عن فائدة، جزم بوقوع الترادف.

وقد اتفق الفريقان على أننا نجد في الكلام المستعمل ما يلوح منه ببادئ الرأي أنه مترادف. وإنما اختلفوا في الأخذ بما يلوح بادئ الرأي حتى نجزمَ بوقوع المترادف، أو في لزوم اعتبار التفرقة بين الألفاظ التي يلوح ترادفُها حتى نتعمق في البحث عن التفرقة بينها.

معنى الوضع:

وإذ قد كان نصبَ أعين الفريقين اعتبارُ حكمة الوضع اللغوي، فعلينا أن ننبه الباحثَ في هذا الغرض إلى حقيقة وضع اللغة العربية حتى يكون رأيُه فيصلاً بين الفريقين عقب حكاية خلافهما. وقد تعين أن أُحَرِّرَ القولَ في هذا الغرض؛ لأنه ملاكُ صواب الفهم في هذا المبحث، وهو أيضًا عونٌ على إدراك كثير من أسرار العربية عند عروض النظر فيها.

إن معظمَ الذاكرين لفظ «وضع» و«واضع» يسبق إلى أذهانهم عند ذلك ما يُوهمه لفظُ «الوضع» من وجود فردٍ أو طائفةٍ أخذت على نفسها تعيينَ الألفاظ للدلالة على الأشياء. وهذا الرأيُ مِنْ رأيِ مَنْ رأى أن اللغاتِ اصطلاحية. وغلا بعضُهم فزعم أن الذي تولَّى هذا العملَ الحكيمَ هو الله سبحانه وتعالَى، وهذا رأيُ مَنْ زعم أن اللغات توقيفية[1].

وكلا القولين ليس بسداد؛ لأننا لسنا نبحث عن وضع اللغة الأُولَى للبشر، وإنَّما نبحث عن لغةِ أمةٍ من أمم البشر تتميز عن غيرها من لغات الأمم بكلماتها وتراكيبها. ومع ذلك نجد أكثرَ اللغويين والأدباء، إذا بسطوا القولَ في شرف اللغة

---

(١) انظر بحثًا وافيًا وتحليلاً عميقًا للآراء المختلفة في أصل اللغة (من توقيف إلهي ومواضعة اجتماعية ومحاكاة للطبيعة) في: المسدي: **التفكير اللساني في الحضارة العربية**، ص٦٧-٨٥.

أو في وضعها، صدرت منهم كلماتٌ تنبئ أنهم يتخيلون للعربية واضعًا هو شخصٌ واحد أو جماعة. فمن الناس مَنْ يقول: إن واضعَها هو يعرب بن قحطان، ومنهم مَنْ يقول: «الواضع» ولا يعينه. قال ابن الأثير في «المثل السائر»:

«وحضر عندي في بعض الأيام رجلٌ من اليهود، وكنتُ إذ ذاك بالديار المصرية، وكان لليهود في هذا الرجل اعتقاد؛ لمكان علمه في دينهم وغيره، وكان لعمري كذلك. فجرى ذكرُ اللغات، وأن اللغة العربية هي سيدةُ اللغات، وأنها أشرفهن مكانًا وأحسنهن وضعًا، فقال ذلك الرجل: كيف لا تكون كذلك، وقد جاءت آخرًا فنفت القبيحَ من اللغات وأخذت الحسن؟ ثم إن واضعَها تصرَّف في جميع اللغات السالفة، فاختصر ما اختصر، وخفف ما خفف. فمن ذلك اسم الجمل؛ فإنه عندنا في اللسان العبراني كوميل مُمالاً على وزن فُوعيل، فجاء واضعُ اللغة العربية وحذف منها الثِّقَلَ المُسْتبشَع، وقال: جمل، فصار خفيفًا حسنًا، وكذلك فعل في كذا وكذا، وذكر أشياء كثيرة. ولقد صدق في الذي ذكره، وهو كلام عالم به.»[١]

وقال ابن جني في «الخصائص»:

«اعلم أن واضعَ اللغة لَمَّا أراد صوغَها، وترتيبَ أحوالها، هجم بفكره على جميعها، ورأى بعين تصوره وجوهَ جملها وتفاصيلها، وعلم أنه لا بد من رفض ما شَنُع تألفُه منها، نحو هع وقج وكق، فنفاه عن نفسه.»[٢]

فهذا يُنْبِئُ عما كانوا يتخيلون في صفة الوضع والواضع، وأن ذلك وضعُ شخصٍ أو جماعة تصدوا لوضع اللغة[٣]، فانتصبوا لذلك في أيام وساعات يركبون الحروف، ويبنون منها الكلمات، ويزيدون وينقصون، وقد حفت بهم أقوامٌ

---

(١) ابن الأثير، أبو الفتح ضياء الدين نصرالله بن محمد بن محمد بن عبدالكريم: **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٠/ ١٩٩٩)، ج١، ص١٩٣. وقد ساق المصنف كلام ابن الأثير بتصرف واختصار وجلبناه بتمامه.

(٢) ابن جني: **الخصائص**، ج١، ص١١١.

(٣) في الأصل: «لواضعها»، ورأينا إثبات معاد الضمير تطلبًا للوضوح.

متشوِّفون إلى نتيجة عملهم طيلةَ مدة الاشتغال بالوضع، فيُلقِّنونَهم كلَّ يومٍ أو كلَّ ساعة ما بثّوا وضعَه[١] من الكلمات الدالة على أشياء.

فيخرج أولئك الأقوام سراعًا يتكلمون بما قُسم لهم في ذلك اليوم، ويبثونه في أهلهم وأحيائهم؛ لأن مثلَ هذا العمل لا يساعد على إيجاده حالُ المجتمع القديم في البساطة لاحتياج هذا إلى نظام علمي وتواطؤ عقلي.

ولم يكن في أحوال الأمم ما يسمح بتكوين هذا النظام العلمي، بل المعروف أن الأمم لما أخذوا يتدرجون في الحضارة على اختلاف مبالغهم وحظوظهم فيها، وجدوا لأنفسهم لغةً سابقة على يقظتهم المدنية، ثم هو لا تساعد على انتظاره وتلقيه[٢] حاجةُ الناس إلى الإعراب عما في ضمائرهم، إذ لا تطيق أنفسُهم أن يبقوا خرساً مدة من الزمن حتى يفرغ الواضع من وضعه.

وإنما المراد من الوضع عند إطلاقه، هو ما حصل في لغة العرب من مجموع نتائج خطبائهم، وشعرائهم، وحكمائهم، وفصحائهم، وأهل التأنق من محدثيهم في أنديتهم وأسمارهم، من كل من شهدوا له بحسن الذوق، وجرَّبوا منه حسنَ الابتكار، من رجال قبائل كثيرة العدد، وعصور عريقة في القدم، وتصرفهم في اللغة التي نشؤوا عليها، وتلقوها من أسلافهم، تصرفَ التهذيب والاختبار.

فلم يزالوا بسلامة أذواقهم، يهذب اللاحقُ منهم ما نطق به سلفُه في صناعته اللسانية من مفردات الكلام، وصيغ التراكيب، ليأتوا بالأحسن فالأحسن، الخفيف المنطق، الحسن المسمع، من غير أن يُودِعُوا ذلك في سِفْر، ولا أن يتراسلوا به في كتاب. وإنما يودعونه أشعارَهم وخطبَهم وأمثالَهم وجوامعَ كَلِمِهم، عند احتشاد المجامع، واكتظاظ الأندية. فيتلقفُه عنهم مَنْ شهد تلك المجامعَ والأندية، ويحفظونه عن ظهر قلب (والعرب معروفون بقوة الحافظة).

---

(١) جاءت بعد هذا الموضع عبارة «عليه»، ويبدو أنه لا داعي لها فحذفناها.

(٢) ضمير المفرد الغائب في لفظتي انتظاره وتلقيه عائد إلى النظام العلمي.

وكانت المجامعُ في عكاظ، وفي ذي المجاز، وفي موسم الحج بمكة وبمنى، قائمةً لهم مقامَ المؤتمرات والمجامع اللغوية. فربما سمعوا اسمَ الشيء عند قبيلة خفيفًا على اللسان، متناسبَ الحروف، فأخذته قبيلةٌ أخرى وكثر في كلامها. فتارة يُميتون مرادفَه في لسانهم، مثل الصبير والجحلنجع[(١)]. وتارة يشيع اللفظان بينهم، فيجيء الترادف. قال أبو هريرة (وهو من دوس): «ما سمعتُ السكينَ حتى سمعتُ قولَ رسول الله في الحديث عن سليمان: «إيتوني بالسكين»، وما كنا نقول إلا المدية.»[(٢)]

ولقد بعد عهدُنا بعصر العرب الأول حتى نتقصَّى بعضَ ما صدر من أهل بلاغتهم من مبتكَرات استعمال الألفاظ في المجامع، فيتسنى لنا التمثيلُ ببعض ذلك في مقامنا هذا. ولكنا نعرف حادثةً قد تصلح أن تكون مثالاً هنا، وهي ما رواه أبو هلال العسكري أن كعب بن زهير لَـمَّا أنشد الرسولَ ﷺ قصيدتَه المعروفة فبلغ قوله في وصف الناقة:

---

(١) في قول أبي الهميسع، وهو شاعر قديم من شعراء مدين: «من طمحة صبيرها جحلنجع». - المصنف. وذلك في قوله:

إِنْ تَمْنَعِــــي صَــــوْبَكِ صَــــوْبَ المَدْمَـــــعِ
يَجْــــرِي عَـــلَى الخَـــدِّ كَضِـــئْبِ الثَّعْثَـــعِ
مِـــــنْ طَمْحَــــةٍ صَــــبِيرُهَا جَحْلَنْجَـــــعِ

قال الفيروزآبادي بعد ذكرها: «ذكروه ولم يفسروه، وقالوا: كان أبو الهميسع من أعراب مدين، وما كنا نكاد نفهم كلامه.» الفيروزآبادي، مجدالدين محمد بن يعقوب: **القاموس المحيط**، قدم له وكتب حواشيه الشيخ أبو الوفاء نصر الهوريني (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧)، ج٣، ص١٣ (باب العين: فصل الجيم).

(٢) عن أبي هريرة أنه سمع رسول الله ﷺ قال: ««كانت امرأتان معهما ابناهما، جاء الذئب فذهب بابن إحداهما، فقالت صاحبتها: إنما ذهب بابنك، وقالت: الأخرى: إنما ذهب بابنك، فتحاكمتا إلى داود، فقضى به للكبرى، فخرجتا على سليمان بن داود فأخبرتاه، فقال: ائتوني بالسكين أشقه بينهما، فقالت الصغرى: لا تفعل يرحمك الله، هو ابنها، فقضى به للصغرى». قال أبو هريرة: والله إن سمعت بالسكين إلا يومئذ، وما كنا نقول إلا المدية.» **صحيح البخاري**، «كتاب أحاديث الأنبياء»، الحديث٣٤٢٧، ص٥٧٦-٥٧٧؛ «كتاب الفرائض»، الحديث٦٧٦٩، ص١١٦٧؛ **صحيح مسلم**، «الأقضية»، الحديث١٧٢٠، ص٦٨٢. واللفظ للبخاري.

قَنْـــواءُ في حُرَّتَيهـــا لِلْبَصِـــيرِ بِهَـــا   عِتْـــقٌ مُبِـــينٌ وَفِي الخَـــدَّيْنِ تَسْـــهِيلُ

قال رسول الله للحاضرين: «ما حُرَّتاها؟»، فقال بعضُهم: عيناها، وسكت بعضُهم، فقال رسول الله: «هما أذناها».»(١) فسؤال الرسول للحاضرين، وعدم اهتداء العرب الحاضرين لمراد الشاعر من إطلاق لفظ الحرتين على الأذنين، دليلٌ على أنه إطلاقٌ لم يكن معروفًا للعرب من قبل، وأن الشاعر أراد بالحُرتين علامةَ الحرية، أي علامة النجابة؛ لأن العرب تطلق وصفَ الحر من كل شيء على مستكمل أوصاف الكمال فيه، وأن الرسول ﷺ علم مرادَ الشاعر من فرط فطنته، إذ كان لا يصلح من شِيَّات الإبل أن يكون دالاًّ على النجابة إلا الأذنان.

وقريبٌ من مثالنا هذا ما قاله علماءُ العربية من أن أميةَ بن أبي الصَّلْت [كان] ينطق بكلماتٍ لا يعرفُها العرب ثم تشيع، كقوله: «قَمَرٌ وَسَاهُورٌ يُسَلُّ ويُغْمَدُ»، أراد بالساهور الظلمةَ البادية مع الهلال من بقية كرة القمر، وقوله أيضًا: «هُوَ السَّلْطِيطُ فَوْقَ الأَرْض مُقْتَدِرُ»(٢)، أراد به الله تعالى، حتى توهم بعضُهم أنها كلماتٌ جاءت من العبرية؛ لأنه كان مِمَّنْ تَحَنَّث في الجاهلية وقرأ في كتب اليهود(٣).

---

(١) سبق توثيقُ هذه الحكاية والتعليقُ عليها في مقال «مجلس رسول الله ﷺ» من القسم الثاني. ولكني لم أعثر على هذا الخبر فيما اطلعت عليه من كتب أبي هلال العسكري.

(٢) كذا قال الأصفهاني، وذكر شطريْ البيتين، ثم قال: «وقال ابن قتيبة: وعلماؤنا لا يحتجون بشيء من شعره لهذه العلة»، أي بسبب إتيانه بألفاظٍ لا تعرفها العرب. **كتاب الأغاني** (نشرة القاهرة)، ج٣، ص١٢٢؛ **الأغاني** (نشرة الحسين)، ج٢/ ٤، ص ٩٢. وتمام البيت الأول:

لاَ نَقْـــصَ فيـــه غَـــيْرَ أَنَّ خَبِيئَـــه   قَمَـــرٌ وَسَـــاهُورٌ يُسَـــلُّ ويُغْمَـــدُ

وهو من قصيدة طويلة من البحر الكامل. أما البيت الثاني فمن قصيدة من البحر البسيط، وتمامه:

إن الأَنَـــامَ رَعَايَـــا الله كُلَّهُـــمُ   هُـــوَ السَّـــلْطِيطُ فَـــوْقَ الأَرْضِ مُقْتَـــدِرُ

ديوان أمية بن أبي الصلت، ص٤٩ و٨٠ (نشرة الجبيلي)؛ ص٣٠ و٤٠ (نشرة سيف الدين وأحمد الكاتب، وفيها «مستطر» بدل «مقتدر»). ونلاحظ هنا أن هناك فرقًا كبيرًا بين النشرتين من حيث عدد الأبيات التي تشتمل عليها القصيدة المذكورة.

(٣) **كتاب الأغاني** (نشرة القاهرة)، ج٣، ص١٢٢؛ **الأغاني** (نشرة الحسين)، ج٢/ ٤، ص٩٢. وانظر بحثًا ممتعًا في المضمون الديني لشعر أميَّة في: سلمان، ختام سعيد: «مرجعيات القصص الديني في =

ثم إن لدخول الكلمات المعربة من[1] اللغات غير العربية أثرًا قويًّا في إيجاد المترادف في العربية، مثل الإستبرق والقسطاس.

مذاهب العلماء في إثبات المترادف:

الآن تعلمُ أنه قد ذهب جماعةٌ إلى إنكارِ وقوع المترادف في العربية، قال بذلك ابنُ الأعرابي، وأحمد بن يحيى ثعلب، وتلميذُه أحمد بن فارس. قال ابن الأعرابي:

«كلُّ حرفين أوقعَتْهما العربُ على معنى واحد في كل واحد منهما معنًى ليس في صاحبه، ربما عرفناه [فأخبرنا به]، وربما خفيَ علينا، فلم نُلزم العربَ جهلَه»[2].

وقال ابن فارس: «ويُسمَّى الشيءُ الواحد بالأسماء المختلفة، نحو السيف والمهند والحسام. والذي نقوله في هذا: إن الاسم واحد وهو السيف، وما بعده من الألفاظ صفات. ومذهبنا أن كلَّ صفة معناها غير معنى الأخرى. وقد خالف في ذلك أقوامٌ فزعموا أنها وإن اختلفت ألفاظها، فإنها ترجع إلى معنى واحد؛ وذلك قولنا: سيف وعَضب وحسام. وقال آخرون: ليس منها اسم ولا صفة إلا ومعناه غير الآخر. قالوا: وكذلك الأفعال، نحو مضى وذهب وانطلق، وقعد وجلس، ورقد ونام وهجع. قالوا: ففي قعد معنى ليس في جلس، وكذلك القول فيما سواه. وبهذا نقول، وهو مذهبُ شيخنا أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب.»[3]

= شعر أمية بن أبي الصلت»، **التجديد** (مجلة نصف سنوية محكمة تصدر عن الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا)، المجلد ١١، العدد ٢٢، ص١٦٩-٢٠٢.

(١) في الأصل «في»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) وقال: «الأسماء كلها لعلة خصت العربُ ما خصت منها من العلل، (منها) ما نعلمه ومنها ما نجهله.» الأنباري، محمد بن القاسم بن بشار: **الأَضداد في اللغة**، تحقيق محمد عبدالقادر سعيد الرافعي (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٩٥٥)، ص٦-٧. وما بين معقوفتين لم يذكره المصنف. أما عبارة «منها» في كلام ابن الأعرابي الذي سقناه في الحاشية فزيادة اقتضاها السياق.

(٣) ابن زكريا: **الصاحبي في فقه اللغة العربية**، ص٥٩ (باب الأسماء كيف تقع على المسميات). وقد أورد المصنف كلام ابن فارس باختصار وسقناه كاملاً.

ويظهر أن أبا علي الفارسي يميل إلى هذا؛ قال ابن العربي في «أحكام القرآن» في سورة الأعراف(1):

«أخبرنا [...] أبو المظفر محمد بن العباس لفظًا، قال: سمعت الأستاذ المُعظَّم عبد القاهر الجرجاني يقول: كنت بمجلس سيف الدولة بحلب، وبالحضرة جماعةٌ من أهل المعرفة فيهم ابن خالَوَيه، فقال ابن خالويه: أحفظ للسيف خمسين اسْمًا، فتبسم أبو علي وقال: ما أحفظ له إلا اسْمًا واحدًا، وهو السيف! فقال ابن خالويه: فأين المهند؟ وأين الصارم؟ وأين الرَّسُوب؟ وأين المِخْذَم؟ وجعل يعدِّد، فقال أبو علي: هذه صفات، وكأن الشيخ لا يفرق بين الاسم والصفة.»(2)

وربما احتجوا بما وقع في الكلام من عطف أحد المترادفين على الآخر، نحو قول عدي بن زيد: «وألفى قولها كذبًا ومينًا»(3)، قائلين: إن العطفَ دليلٌ على المغايرة بين المتعاطفين، وسنتعرض له.

---

(1) ص٣٣٠ طبع السعادة.

(2) ابن العربي، أبو بكر: **أحكام القرآن**، ج ٢، ص٢٧٢ (وقد ساق المصنف كلامَ ابن العربي بتصرف يسير). وانظر السيوطي: **المزهر**، ج١، ص٣١٨. هذا ومع ما أُثر عن أبي علي الفارسي مما يفيد ظاهره إنكار الترادف، إلا أن تلميذه ابن جني قد أثبت أنه من القائلين به حيث قال «باب في تلاقي المعاني على اختلاف الأصول والمباني» من الخصائص: «وكان أبو علي رحمه الله يستحسن هذا الموضع جدًّا، وينبه عليه، ويُسَرُّ بما يُحضره خاطره منه»، ثم ذكر نماذج مما كان شيخه يمثل له من باب الترادف: «وقال أبو علي رحمه الله: قيل له حبِيٌّ كما قيل له سحاب، تفسيره أن حبيًّا فعيل من حبا يحبو، وكأن السحاب لثقله يحبو حبوًا، كما قيل له سحاب وهو فعَال من سحب؛ لأنه يسحب أهدابه، وقد جاء بكليهما شعرُ العرب.» أما ابن جني فقد عد الترادف ميزةً للعربية تشرف بها فخصه بباب «في تلاقي المعاني على اختلاف الأصول والمباني» وصفه بقوله: «هذا فصلٌ من العربية حسن، كثير المنفعة، قوي الدلالة على شرف هذه اللغة.» ابن جني: **الخصائص**، ج١، ص٤٧٤.

(3) من شعر قاله عدي بن زيد العبادي تصويرًا للقصة المشهورة للزباء ملكة الجزيرة في شمال العراق، التي سعى عمرو بن عدي لقتلها انتقامًا لخاله جذيمة الأبرش الذي قيل إن الزباء غدرت به فقتلته. وعندما وصل إليها عمرو بعد ضروب من التحيل والمتاعب وأوشك على النيل منها، سَمَّتْ نفسَها وقالت قولتها المشهورة: «بيدي لا بيد عمرو». وصدر البيت الذي ذكر المصنف مصراعه الثاني: « وقددت الأديم لراهشيه». أما القصيدة فأولها: =

وعندي أن الذي جر المنكرين إلى إنكاره أمران: أحدُهما أنهم خالوا المترادفَ منافيًا لحكمة الواضع؛ لأنه تحصيلُ حاصل. والثاني ما وجدوه في مترادفات كثيرة مشتقة مع الاختلاف في موادّ اشتقاقها اختلافًا يؤذن باختلاف مدلولاتها، مثل الصارم، والفَيصل، والحُسام، المشتقة من الصِّرم، والفَصْل، والحسْم. وهذا الثاني هو الذي يرمي إليه كلامُ أبي علي الفارسي في مناظرته مع ابن خالويه(١).

وكشفُ شبهتهم أن نقول: أما منافاتُه للحكمة فممنوعة؛ لأن حكمةَ وضع اللغة المتسعة ليست منحصرةً في الإبانة، بل له حكمةٌ أخرى وهي قصدُ التوسع في الكلام، كما قال قطرب(٢)، وإيجاد مادة لأدب تلك اللغة. وإن منكري الترادف لمَّا قَصَروا نظرَهم على التوجه نحو حكمة الوضع من جهة حصول الإبانة فقط قد غبنوا العربيةَ حقَّها من الشرف إذ نزّلوها بمنزلة اللغات الساذجة التي قصاراها الدلالةُ على بسيط المعاني الجائشة بالنفس. وليس كذلك معظمُ همِّ اللغات الكبرى، فإنها يُقصد منها أن تكون صالِحةً لأَنْ يتملك المتكلمُ بها مشاعرَ السامع في حال الشعر، والخطابة، والمراسلة، والملح. وإن العربية سيدةُ اللغات، فوجب أن يكون لها

= أَبُـــــدِّلَتِ المَنَـــــازِلُ أَمْ عُنِينَـــــا   بِقَــــادِمِ عَهْـــــدِهِنَّ فَقَــــدْ بُلِينَـــــا

وآخرها:

وَلَمْ أَجِــــدِ الفَتَــــى يَلْهُــــو بِشَــــيْءٍ   وَلَــــوْ أَثْــــرَى وَلَــــوْ ولــــد البَنِينَــــا

العباسي، عبد الرحيم بن عبدالرحمن بن أحمد: **كتاب شرح شواهد التلخيص** المسمى **معاهد التنصيص** (القاهرة: المطبعة البهية المصرية، ١٣١٦هـ)، ج١، ص١٠٤-١٠٦.

(١) سبق توثيقها.

(٢) قال أبو علي قطرب بعد أن ذكر الوجه الأول من الأوجه الثلاثة التي يأتي عليها الكلام في ألفاظ العربية: «والوجه الثاني اختلاف اللفظين والمعنى متفق واحد، وذلك مثل: عَيْر وحمار، وذئب وسيد، وسمسم وثعلب، وأتى وجاء، وجلس وقعد. اللفظان مختلفان والمعنى واحد، وكأنهم إنما أرداوا باختلاف اللفظين -وإن كان واحد مجزيًا- أن يوسعوا في كلامهم وألفاظهم، كما زاحفوا في أشعارهم ليتوسعوا في أبنيتها ولا يلزموا أمرًا واحدًا.» قطرب، أبو علي محمد بن المستنير: **كتاب الأضداد**، تحقيق حنا حداد (الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر، ط١، ١٤٠٥/ ١٩٨٤)، ص٦٩.

من الثروة، ووسائل الوفاء بآثار تفكير أهلها، وبمقتضيات أحوال الفصاحة والبلاغة في تلك المقامات، أعظمُ حظٍّ وأوفرُه.

ولوجود المترادف عونٌ كبير على الوفاء بذلك الغرض الشريف؛ إذ به يتمكن الخطيبُ من استرساله في ارتجاله، والشاعر من التعجل بإقامة ميزان شعره وتسديد قوافيه، والأديب من مراعاة التفنن اللفظي في مجانسة الكلام ومجانبة ثِقَل إعادة الألفاظ إن هو لُزّ إلى إعادة القول في غرضه، والمراسل كذلك في رسائله، وصاحب المُلَح إليه أحوج. وسأبسط ذلك في المبحث الرابع.

على أنا نعود هنا إلى ما قدمناه في بيان معنى الوضع، فننفي أن يكون ثمة واضعٌ يوصف بالحكمة، ويُحسب عليه الإخلال بها. فإن المتكلمين باللغة إذا تناقلوا استعمالَ بعضهم بعضًا طفحت عليهم اللغات، فيتكون المترادفُ بلا رغم منهم، ثم ينتفعون به.

بيد أن هذا التوجيه وإن كان يدفع النكد عن الواضع، فهو يناكدُ اعتبارَ الوصف الذي لاحظه أبو علي الفارسي ومنكرو المترادف. فوجب السعيُ إلى الاعتراف بأن بعضَ ما يُتوهَّم أنه من المترادف هو غيرُ مترادف، بل هو من الأسماء التي حصلت دلالتُها على معان واحدة باعتبار المآل، فرجع إلى ما أخرجناه من ماهية المترادف عند الكلام على حده بقولي: «وظهر أن ليس من المترادف...» إلخ، وأن أهل اللغة تساهلوا في كثير من المفردات بعدِّها من المترادف، وما هي منه على التحقيق. ووجب الاعترافُ بتزييف معظم ما زعمه مُنْكِرُو الترادفِ وأبو علي الفارسي من كون المترادفات مشتملاً بعضها على قيود واعتباراتٍ غير مشتمل البعض الآخر عليها؛ فإني أراها دعوى عريضة.

وأما احتجاجُهم بعطف أحد المترادفين على الآخر فلا حجةَ فيه؛ لأنه من النادر، وهو من أفانين البديع في الكلام، بتخييل معنى التوكيد اللفظي في خيال معنى التأسيس، تنزيلاً له منزلةَ إجراء وصفٍ ثان، ليشير المتكلمُ إلى أن الوصف بلغ من

الشدة في الموصوف مبلغَ إنشاء وصف ثان عنه. ونظيرُه عطفُ المركَّب أو الجملة على معطوف قد أفاد معنى المعطوف عليه دون زيادة، مثل قوله تعالى: ﴿قَدْ ضَلُّوا۟ وَمَا كَانُوا۟ مُهْتَدِينَ ﴿١٤٠﴾﴾ [الأنعام:١٤٠]، وقول الأعشى: «إِمَّا تَرَيْنَا حُفَاةً لاَ نِعَالَ لَنَا»(١).

وأما وجودُ مترادفاتٍ مُؤْذِنةٍ بأوصاف، فلا يقضي بإنكار الترادف من أصله؛ إذ غايةُ ما يقتضي أن يُحَرَّرَ الخلافُ في ثلة من المترادفات، لا بإنكار الترادف كله، إذ لا محيصَ من الاعتراف بأن الجوامدَ الواقعة على معنى واحد هي مترادفة، كالخمر والعُقار، وبأن المشتقات التي أُجرِيت مجرى الأسماء بغلبة الاستعمال صارت في حكم الجوامد، بقطع النظر عن أصل الاشتقاق. فإن الحسام والصارم والفيصل، وإن كانت أسماء مشتقةً من أوصاف، وكانت في الأصل جاريةً مجرى الأوصاف للسيف باعتبار المعاني المشتقة هي منها، فإنه لما كثر ذكرُها بدون موصوفاتها لتعين الموصوف بذكر وصفه نظير وصفه، نظير قوله تعالى: ﴿وَحَمَلْنَٰهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلْوَٰحٍ وَدُسُرٍ ﴿١٣﴾﴾ [القمر:١٣]، استُغْنِيَ بذكرها عن ذكر موصوفها حتى ساوته في الاستعمال، فعوملت معاملةَ الجوامد، فصارت مترادفاتٍ بالاستعمال.

وبعضُ هذا النوع أقربُ إلى التوصيف من بعض، وبعضه لم يبلغ مبلغ الأسماء، ألا ترى أن إطلاق المشرفي والمهند على السيف أقرب إلى اعتبار التوصيف فيه من إطلاق نحو الحسام والصارم. ألا ترى أنهم أطلقوا على السيف اسمًا مركَّبًا

---

(١) وتمام البيت:

إِمَّا تَرَيْنَا حُفَاةً لاَ نِعَالَ لَنَا ... إِنَّا كَذَلِكَ مَا نَحْفَى وَنَنْتَعِلُ

هذا وليس في صدر البيت عطف، وإن كان قوله: «حفاة» يرادف قوله: «لا نعال لنا». لكن العطف في الشطر الثاني الذي لم يذكره؛ فإن قوله: «وننتعل» يرادف «ما نحفى». والبيت من المعلقة الأولَى للأعشى، التي طالعها:

وَدِّعْ هُرَيْرَةَ إِنَّ الرَّكْبَ مُرْتَحِلُ ... وَهَلْ تُطِيقُ وَدَاعًا أَيُّهَا الرَّجُلُ

ديوان الأعشى، نشرة عطوي، ص١٩؛ **ديوان الأعشى الكبير ميمون بن قيس**، نشرة حسين، ص٥٩.

من موصول وصلته في حكم الوصف ولم يجروه على موصوفه؟ ولكنه لم يشتهر بينهم، وذلك في قولهم: «ما ضُمَّتْ عليه الأنامل»، كما في قول النابغة: «وَمَهْرِي وَمَا ضَمَّتْ لَدَيَّ الأَنَامِلُ.»[1] وأطلقوا عليه ذا رونق في قول أبي ذؤيب:

فَكِلاَهُمَا مُتَقَلِّدٌ ذَا رَوْنَقٍ صَافٍ إذا مَسَّ الأَيَابِسَ يَقْطَعُ[2]

ولكنه لم يشتهر، فلم يصر مرادفًا للسيف.

وإن الأسماءَ المنقولةَ من المنسوب أدلُّ على سبق الوصفية فيها كقولهم: مشرفي للسيف، وقولهم: رُدَيْني، وخطيّ، وسَمْهَرى، ويَزَنِيّ للرمح، وقولهم: تُبَّعِيّة للدرع، وقولهم: صَرْخَدِيّ وبَابِلِيَّ للخمر، حتى أصبح لا يطلق المشرفي بدون موصوف إلا على السيف، ولا يُطلق البَابليُّ -مثلاً- بدون موصوف إلا على الخمر، فإذا أردتَ غير الخمر قلت: سحرٌ بابلي، أو رجل بابلي.

وقد يُخرج العربُ الوصفَ عن الوصفية إلى اللقبية، أي إلى اعتباره لقبًا، وما يزالون يتعاهدون الوصفية. وهذا مثلُ إطلاق الليث صفةً بمعنى الوثاب، ولذلك

---

(١) وتمام البيت:

وَأَنَّ تِلاَدِي إِنْ ذَكَرْتُ وَشِكَّتِي وَمُهْرِى وَمَا ضَمَّتْ لَدَيَّ الأَنَامِلُ

ديوان النابغة الذبياني، ص١١٩ (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم) وص١٨٨ (نشرة ابن عاشور). والبيت من قصيدة قالها النابغة يرثي النعمان بن الحارث بن أبي شمر الغساني.

(٢) **ديوان الهذليين**، تحقيق أحمد الزين (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٩٥)، ج١، ص٢٠. ولفظه فيه بلفظ:

وَكِلاَهُمَا مُتَوَشِّحٌ ذَا رَوْنَقٍ عَضْبًا إِذَا مَسَّ الضَّرِيبَةَ يَقْطَعُ

كما جاء بلفظ «الكريهة» بدل «الضريبة» في رواية السكري. السكري، أبو سعيد الحسن بن الحسين: **شرح أشعار الهذليين**، نشرة بعناية خالد عبدالغني محفوظ (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٧/٢٠٠٦)، ج١، ص٣٦. وانظره كذلك في: الضبي، أبو العباس المفضل بن محمد: **المفضليات**، تحقيق عمر فاروق الطباع (بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط١، ١٤١٩/١٩٩٨)، ص٤١٩.

سموا دويبة من العنكبوت ليثًا، ثم شاع وصفُ الأسد بالليث حتى صار مرادفًا للأسد. وقد يتعاهدون الوصفيةَ فيجرونه صفة للأسد، كقول كعب بن زهير:

مِنْ خَادِرٍ مِنْ لُيُوثِ الأُسْدِ مَسْكَنُهُ ... فِي بَطْنِ عَثَّرَ غِيلٌ دُونَهُ غِيلُ(١)

ويظهر ذلك في الغيث، فهو مرادف للمطر، لكنهم لا يستعملونه في المطر الضار كحجارة البرد. وفي القرآن: ﴿أُمْطِرَتْ مَطَرَ ٱلسَّوْءِ﴾ [الفرقان:٤٠]، ﴿فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [الأنفال:٣٢] وقال: ﴿كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ﴾ [الحديد:٢٠]، فسماه غيثًا؛ لأنه مطر نبات.

المبحث الثالث: أسباب وقوع الترادف في اللغة:

السبب الأول: أن اللغة العربية قد تميزت عن أخواتها من اللغات السامية من حين انفصال العرب عن مواطن بقية الساميين لحلولهم في عربة، وهي تهامة (التي لأجلها سموا عربًا)، وهي الشاطئ الكائن على بحر القلزم (الأحمر) في جنوبه وشماله، وانتشروا حينئذ على ذلك الشاطئ، ثم على شاطئ بحر عدن. واستوطنوا ذلك الشاطئ وبعض سرواته، وهو بلاد اليمن، فتكلموا بلغتهم العربية العتيقة، أعني اللغة القحطانية. وتفرقوا قبائل، فنزلوا حضرموت، والأحقاف، وبلاد عمان، وبلاد البحرين، والسروات الفاصلة بين تِهامة والبحرين، وهي المسماة بنجد ثم بالحجاز.

وكانت لغتُهم متماثلةً متقاربة؛ إذ كانوا أمةً واحدة. ثم جاء إبراهيم بن تَارح العبري الكلداني (الخليل عليه السلام) بامرأته هاجر وابنه الغلام إسماعيل، فأودعهما بديار جُرهم في طريق تِهامة، بمحلٍّ يُقال له مكةَ أو بكة. فنزلت هاجر بغلامها في جوار

(١) البيت من قصيدة «بانت سعاد» التي قالها كعب رضي الله عنه في مدح الرسول ﷺ، وقد جاء صدره في رواية السكري بلفظ: «مِنْ ضَيْغَمٍ مِنْ ضِرَاءِ الأُسْدِ مُخْدَرُهُ». السكري، أبو سعيد بن الحسن بن الحسين ابن عبيد الله: **شرح ديوان كعب بن زهير**، تحقيق عباس عبد القادر (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ط٣، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢)، ص٢١.

جرهم، وكانت تتكلم باللغة الكلدانية، أخت اللغة العربية، وأصل اللغة العبرانية. فاضطر المتجاوران للتعارف، واقتبس بعضُهم لغةَ الآخر. وكان حكمُ الطبع قاضيًا أن تتغلب لغةُ جُرْهُم على لغة امرأة نزلت بين ظهرانيهم، لكن ذلك لا يمنع أن تكون اللغةُ الغالبة قد اجتذبت بعضَ كلماتٍ انتخبتها من اللغة الجديدة حَسُن وقعُها في أسماع القبيلة.

وقد رأيتُ بعضَ الأدباء يزعمون أن اللغةَ العدنانية تميزت عن القحطانية بسبب دخول العَبْرانية فيها، وتصرف العرب في اللغة العبرانية بالتهذيب، كما حكاه ابن الأثير في «المثل» أن بعضَ علماء اليهود بالديار المصرية علّلَ فصاحةَ العربية بأنها جاءت آخرًا فنفت القبيحَ من اللغات قبلها، وأخذت الحسنَ وخففته؛ فمن ذلك اسم الجمل فإنه في العبراني كوميل فصار في العربية جمل. قال ابن الأثير: «لقد صدق في الذي ذكره، وهو كلامُ عالمٍ به.»(١)

وأنا أَعُدُّ هذا جهلاً من اليهودي بقدم العربية، وظنًّا منه أن العربَ تكلموا بالعربية بعد إبراهيم الخليل. والحقيقةُ أن العربية أقدمُ من العبرانية، فإن قحطان أعلى طبقةً في سلسلة النسب السامي من إبراهيم الخليل، وتماثُل الكلمات في لغتين لا يعيِّن كونَ أحدهما فرعًا عن الأخرى؛ لأن تعيين الأصل منهما لا يخلو من تحكم.

على أنِّي أرى أن إبراهيمَ ما وقع اختيارُه في وضع أهله في بلاد العرب إلا وكان رائدُه الأول في ذلك إمكانَ عيش زوجه وابنه بينهم. وأولُ وسائل ذلك اتحادُ اللغة أو تقاربُها، أو تقاربُ الأخلاق والعوائد. ثم إنِّي لا أستبعد أن إبراهيمَ الذي عُرِفَ بأنه داعيةُ صلاح، وناشرُ حضارة وتهذيب -والذي قد جاب البلادَ يدعو إلى الدين وإلى نبذ الوثنية، وإلى أصول الحضارة والمدنية، فدعا إلى إصلاح التفكير

---

(١) انظر المثل السائر، صفحة ١١٣ طبع بولاق سنة ١٢٨٢هـ. - المصنف. سبق توثيقُ ما حكاه ابن الأثير من الطبعة المحققة لكتاب «المثل السائر».

بمفارقة الوثنية، وإلى إصلاح العمل بتأسيس أصول الحنيفية- قد كان يبث بين أصحاب أمانته كلماتٍ من لغته ليسَ عندهم ما يرادفها، أو تكون أخفَّ من مرادفها في لغتهم، ويبث فيهم أساليبَ من لغته تكون أتقنَ من أساليبهم، فيكون بمقامه بينهم قد أدخلَ في لغتهم كثيرًا من آثار اللغة التي كان ينطق بها، إذا جوزنا أن تكون لغتُه يومئذ أتقنَ من لغتهم.

السبب الثاني: اختلاف قبائل العرب في أسماء بعض الأشياء، فتشيع الأسماء التي ينطقون بها كلها في جميع قبائلهم لا سيما في الحجاز؛ لأنها قرار القبائل. قال الجاحظ في البيان والتبيين: «القمح لغة شامية، والحنطة لغة كوفية، والبر لغة حجازية. وقال أمية بن أبي الصلت: «لبَابَ البُرِّ يُلْبَكُ بالشِّهادِ.»[1] قلت: وأهل يثرب يسمونه الفوم، قاله المفسرون في قوله تعالى: «وفومها» في سورة البقرة، وأنشدوا على ذلك قولَ أُحيحة بن الجُلاَح[2]:

قَدْ كُنْتُ أَغْنَى النـاسِ شَخْصًـا واحـدًا   سَـكَنَ المَدِينـةَ مِـنْ مَـزَارِعِ فُـومِ[3]

---

(١) الجاحظ: **البيان والتبيين**، ص٢٣ جزء١، طبع المطبعة التجارية سنة ١٣٤٥هـ. - المصنف.
ساق المصنف كلامَ الجاحظ بشيء من التصرف، ونورده هنا بتمامه. وسياق الكلام بيان كيف كان واصل بن عطاء يتجنب في كلامه وخطبه حرفَ الراء بسبب لثغته فيه. قال الجاحظ: «وكان إذا أراد أن يذكر البر قال: القمح والحنطة. والحنطة لغة كوفية، والقمح لغة شامية. هذا وهو يعلم أن لغة من قال: بر أفصح من لغة من قال: قمح أو حنطة». وبعد أن أورد بيتًا للمتنخل الهذلي قال: «وقال أمية بن أبي الصلت في مدح عبدالله بن جدعان:

دَاعٍ بِمَكَّـةَ مُشْـمَعِلٌّ   وَآخَـرُ فَـوْقَ دَارَتِـهِ يُنَـادِي
إِلَى رُدُحٍ مِـنَ الشِّـيزَى   لُبَـابُ الـبُرِّ يُلبَـكُ بِالشِّـهَادِ»

الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص١٩؛ **ديوان أمية بن أبي الصلت**، ص٦١-٦٤.

(٢) أحيحة بن الجلاح الأوسي، شاعرٌ جاهلي من دهاة العرب وشجعانهم. تُوُفِّيَ سنة ١٣٠ قبل الهجرة (٤٩٧م). - المصنف.

(٣) قال ابن كثير: «وأما الفوم فقد اختلف السلف في معناه، فوقع في قراءة ابن مسعود: وثومها بالثاء، وكذلك فسره مجاهد والربيع بن أنس وسعيد بن جبير. وقال ابن جرير الطبري: فإن كان ذلك =

وعليه فقد نطق القرآن بلغة أهل يثرب دون لغة أهل مكة. ثم قال الجاحظ: «وأهل الأمصار إنما يتكلمون على لغة النازلة فيهم من العرب. ولذلك تجد الاختلاف بين أهل الكوفة والبصرة، والشام ومصر. [حدثني أبو سعيد عبدالكريم بن روح قال:] قال أهلُ مكة لمحمد بن المناذر (الشاعر البصري) [(١)]: ليست لكم معاشرَ أهل البصرة لغةٌ فصيحة، إنما الفصاحة لنا أهل مكة. فقال ابن المناذر: أما ألفاظُنا فأَحْكَى الألفاظ للقرآن، وأكثرُها له موافقة، [فضعوا القرآن بعد هذا حيث شئتم.] أنتم تسمون القِدْرَ بُرْمة، وتجمعون البُرمة على بِرام، ونحن نقول قِدْر ونجمعها على قُدُور، قال الله تعالى: ﴿وَقُدُورٍ رَّاسِيَـٰتٍ﴾ [سبأ:١٣]. وأنتم تسمون البيت إذا كان فوق البيت عُلِّيَّةٌ وتجمعون هذا الاسم على عَلاَلِي، ونحن نسميه غرفة ونجمعها على غُرُفات وغُرَف، وقال [الله تبارك] وتعالى: ﴿وَهُمْ فِى ٱلْغُرُفَـٰتِ ءَامِنُونَ ﴿٣٧﴾﴾ [سبأ:٣٧]، وقال: ﴿لَهُمْ غُرَفٌ مِّن فَوْقِهَا غُرَفٌ مَّبْنِيَّةٌ﴾ [الزمر:٢٠]. وأنتم تسمون الطَّلْعَ الإغْرِيض والكافور، ونحن نسميه الطَّلع، قال الله تعالى: ﴿وَنَخْلٍ طَلْعُهَا هَضِيمٌ ﴿١٤٨﴾﴾ [الشعراء:١٤٨].» [(٢)]

ثم قد يكون أحدُ اللفظين مجهولاً في بعض القبائل، كما رُوي أن عبدالله بن مسعود أقرأ بعضَ العرب: ﴿إِنَّ شَجَرَتَ ٱلزَّقُّومِ ﴿٤٣﴾ طَعَامُ ٱلْأَثِيمِ ﴿٤٤﴾﴾ [الدخان: ٤٣-٤٤]، فقرأ العربي: طعام اليتيم، فقال ابن مسعود: الأثيم. فقال العربي: اليتيم.

= صحيحًا، فإنه من الحروف المبدلة كقولهم: وقعوا في عاثور شر وعافور شر، وأثافي وأثاثي، ومغافير ومغاثير، وأشباه ذلك مما تُقلب فيه الفاء ثاء والثاء فاء لتقارب مخرجيهما... وقال البخاري: وقال بعضهم: الحبوب التي تُؤكل كلها فوم.» شاكر، أحمد محمد (اختصار وتحقيق): **مختصر تفسير القرآن العظيم المسمى عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير** (المنصورة/ مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، ج١، ص١١٩-١٢٠.

(١) هو محمد بن مناذر اليربوعي بالولاء، شاعر كثير الأخبار والنوادر، كان عالمًا باللغة والأدب، تفقه وروى الحديث. غلب اللهو والمجون ووصف بالزندقة، اتصل بالبرامكة ومدحهم. أخرج من البصرة لهجائه أهلها، وذهب إلى مكة وتنسك، وتوفي فيها سنة ١٩٨هـ.

(٢) الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٢٠ (وما بين الحاصرتين لم يورده المصنف، أما ما بين القوسين فزيادة منه).

فأراد ابنُ مسعود أن يبين له فقال: الفاجر، فقرأ: طعام الفاجر.»[(١)] وهذا يدل على أن العربِيَّ لم يكن يعرف الأثيم، فلذلك أَكْذَبَ سَمعَه، وتوهم أن ابنَ مسعود يريد اليتيم، وأنه لم يُحسِنْ الإفصاحَ عن اللفظة. وقد تكون إحدى اللفظتين أغلبَ على الأخرى، مثل المدية عند بعض العرب، فإنها أغلبُ من السكين، كما سيأتي.

وقد تساءل كثيرٌ من الصحابة عن معنى الأبِّ في قوله تعالى: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس:٣١]. وسأل عمر عن معنى التخوف في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾ [النحل:٤٧] حتى قال شيخٌ من هذيل: هذه لغتنا. التخوف: التنقص، وقد قال شاعرُنا أبو كبير:

تَخَــوَّف الرَّحْــلُ مِنْهَــا تَامِكًــا قَــرِدًا   كَـمَا تَخَـوَّف عُـودَ النَّبْعَـةِ السَّـفَنُ[(٢)]

السبب الثالث: اختلاف نطق قبائل العرب لبعض الحروف، مثل قولهم: ذُرُّوح وذُرْنُوح، وقولهم: صِراط وسِراط وزِراط، وقولهم: صَقَر وسَقَر، وزُقَّة (اسم للطائر المعروف)، وقولهم: سَاطَ وشَاطَ، بمعنى خَلَط، وقولهم: ادَّكَر واذَّكَر[(٣)]. وكما قال معظمُ العرب: بَقِيَ ورَضِيَ، وقالت طيِّئ: بَقَى ورَضَى. وكما قالوا: قَلَيْته أُقْلِيه

---

(١) أخرج أبو عبيد بسنده «أن ابن مسعود أقرأ رجلاً: ﴿إِنَّ شَجَرَتَ ٱلزَّقُّومِ ۝٤٣ طَعَامُ ٱلْأَثِيمِ ۝٤٤﴾ [الدخان:٤٣-٤٤]، فقال الرجل: طعام اليتيم، فرددها عليه فلم يستقم بها لسانه، فقال أتستطيع أن تقول: طعام الفاجر؟ قال: نعم. قال: فافعل.» الهروي، أبو عبيد القاسم بن سلام: **كتاب فضائل القرآن**، تحقيق مروان العطية وزميليه (دمشق / بيروت: دار ابن كثير، بدون تاريخ)، ص٣١١-٣١٢.

(٢) سبق توثيق هذه القصة في مقال «المحكم والمتشابه» من القسم الثاني.

(٣) وقرئ بها قوله تعالى: ﴿فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ۝١٥﴾ في سورة القمر. «ومدكر أصله: مُذْتكِر - مفتَعِل - من الذُّكْر بضم الذال، وهو التفكر في الدليل، فقُلِبت تاءُ الافتعال دالاً لتقارب مخرجيهما، وأُدغِم الذالُ في الدال لذلك. وقراءة هذه الآية مروية بخصوصها عن النبي ﷺ.» ابن عاشور، محمد الطاهر: **تفسير التحرير والتنوير** (تونس: دار سحنون / القاهرة: دار السلام، ١٩٩٧)، ج١٢/ ٢٧، ص١٨٧. وانظر كذلك ج٦/ ١٢، ص٢٨٣.

وقَلَيْته أقْلاَه في المضارع، وسَلَوته أسلوه وسَلَيْته أَسْلاه[1]. وكما قالوا: جَدَث وجَدَف، وثُوم وفُوم، وقمّة الجبل وقُنّة الجبل، وتابوت وتَابوه[2].

قال المبرد في الكامل: «وبنو سعد بن زيد مناة من تميم يبدلون الحاء هاء، ولذلك قال النعمان بن المنذر لحَجْل بن نضلة: «أردت أن تَذِيمه فمدهته (يعني معاوية بن شكل).»[3] وقال رؤبة بن العجاج[4]: «لله دَرُّ الغانياتِ المدَّهِ»، أراد

---

(١) صفحة ٣٧٨ من الخصائص لابن جني. - المصنف. ابن جني: **الخصائص**، ج١، ص٣٧٣.

(٢) انظر كلام أبي علي القالي في الأمالي في الحروف التي يبدل بعضها من بعض. الجزء ٢ من أمالي أبي علي القالي - المصنف.

هذا وقد جاء هذا الكلام الذي أحال فيه المصنف على أبي علي القالي - ما عدا ذكر المصدر - في المتن ورأينا وضعه في الحاشية أولَى، وهو يشير إلى قوله: «اللغويون يذهبون إلى أن جميع ما أمليناه إبدال، وليس هو كذلك عند علماء أهل النحو؛ وإنما حروف الإبدال عندهم اثنا عشر حرفاً: تسعة من حروف الزوائد، وثلاثة من غيرها. فأما حروف الزوائد فيجمعها قولنا: اليوم تنساه، وهذا عمله أبو عثمان المازني. وأما حروف البدل فيجمعها قولنا: طال يوم أنجدته، وهذا أنا عملته. فالطاء تُبدل من التاء في افتعل إذا كانت بعد الضاد، نحو قولك: اضطهد...»، ثم ساق أمثلة على بقية الحروف. القالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم بن عيذون: **كتاب الأمالي**، ومعه كتابا **ذيل الأمالي والنوادر** له و**كتاب التنبيه على أبي علي في أماليه** لأبي عبيدالله البكري الأندلسي، نشرة بعناية صلاح بن فتحي هلل وسيد بن عباس الجليمي (صيدا/بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦)، ص٤٣٥.

(٣) أورد المصنف كلام المبرد بتصرف يسير، وسياقه أن المبرد قال بعد أن ساق بيتي أبي نواس:

مَـــا حطَّـــكَ الوَاشُـــونَ مِـــنْ رُتْبَـــةٍ عِنْـــــدِي وَلاَ ضَرَّكَ مُغْتَــــابُ

كَـــأَنَّها أثنَـــوْا وَلَمْ يَعْلَمُـــوا عَلَيْـــكَ عِنْـــدِي بِالَّـــذِي عَـــابُوا

«وهذا المعنى عندي مأخوذٌ من قول النعمان بن المنذر لِحَجْل بن نَضْلة، وقد ذكر معاويةَ بن شَكَلٍ، فقال: أَبَيْتَ اللعن! إنه لقَعْوُ الأليتين، مقبَلُ النعلين، فحِجُ الفخذين، مشاءٌ بأقراءٍ، تباعُ إماءٍ، قتالُ ظباء. فقال النعمان: أردتَ أن تذيمه فمدهته.» ثُم قال: «وقوله: فمدهته، يريد مدحته، فأبدل من الحاء هاءً، لقُرب المخرج. وبنو سعد بن زيد مناة بن تميم كذلك تقول، ولَخمٌ ومَنْ قاربها.» ومعنى تذيمه: تعيبه، من الذام وهو العيب. **الكامل في اللغة والأدب**، ج٢، ص١١٣-١١٤.

(٤) هو أبو محمد رؤبة بن العجاج -والعجاج لقب، واسمه أبو الشعثاء عبد الله- بن رؤبة البصري، التميمي، كان هو وأبوه رازجين مشهورين. «سمع أباه العجاج والنسابة البكري. روى عنه =

المدح، وقال: «بَرَّاقُ أَصْلادِ الجبينِ الأَجْلَهِ»، وأراد الأجلح[(١)]. وقال التبريزي في شرح ديوان الحماسة: أزد شنوءة يقلبون القاف جيمًا، قال الشنفرى:

وَلَوْ عَلِمَتْ جُعْسُوسُ أَنْسَابَ وَالِدِي ... وَوَالِدِهَا ظَلَّتْ تَقَاصَرُ دُونَهَا

واسمها قُعسوس»[(٢)].

ومن هذا قولُ العرب جَثَل بمعنى جزَل، قال العجاج[(٣)]: «قُرُونَ جَثْل وَارِدٍ

= يحيى القطان، والنضر بن شميل، وأبو عبيدة معمر بن المثنى، وأبو زيد النحوي، وغيرهم. وكان رأسًا في اللغة والشعر والرجز. كان أبوه قد سمع من أبي هريرة. قال خلف الأحمر: سمعت رؤبة يقول: ما في القرآن أعرب من قوله تعالى: ﴿فَٱصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ [الحجر:٩٤]. قال النسائي في رؤبة: ليس بالقوي. وقال غيره: تُوُفِّيَ سنة خمس وأربعين ومائة. ورؤبة بالهمز: قطعة من خشب يشعب بها الإناء، جمعها رئاب. والروبة بواو: خميرة اللبن. والروبة أيضًا: قطعة من الليل.» الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان: **سير أعلام النبلاء**، تحقيق جماعة من العلماء بإشراف شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١١، ١٤١٧/ ١٩٩٦)، ج٦، ص١٦٢. وروي أنه لما مات رؤبة قال الخليل بن أحمد: «دفنا الشعر واللغة والفصاحة.» ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٤١٤/ ١٩٩٤)، ج٢، ص٣٠٤.

(١) الشطران من قصيدة يمدح فيها الشاعر نفسه. **ديوان رؤبة بن العجاج**، جمع وترتيب وليم بن الورد البروسي تحقيق (الكويت: دار ابن قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، بدون تاريخ)، ص١٦٥.

(٢) الخطيب التبريزي: **شرح ديوان الحماسة**، ج١، ص٣٥١. وقد ساق المصنفُ كلام الخطيب التبريزي بتصرف تقديمًا وتأخيرًا وإعادة ترتيب للألفاظ، وأصله: «قعسوس: لقب لها (أي الجارية السلامية التي قال فيها الشنفرى شعره)، وجَعسوس بلغة أزد شنوءة.» وانظر البيت في **ديوان الشنفرى**، ص٧٨. وقد أورد محققه البيت بلفظ «قُعسوس» بدل «جعسوس».

(٣) هو أبو الشعثاء عبد الله بن رُؤبة بن لبيد بن صخر، وقد ترجم له الأصمعي ذاكرًا نسبه حتى مضر ابن نِزار بن مَعَد بن عدنان. سمي العجاج لقوله: «حَتَّى يَعُجَّ ثَخَنًا مَنْ عَجْعَجَا»، في البيت السادس والأربعين بعد المائة من الأرجوزة المذكورة في الحاشية التالية. ولد العجاج ونشأ في الجاهلية وفيها قال الشعر، ثم أسلم. كان العجاج من المعمرين حيث عاش إلى أيام عبد الملك بن مروان، توفي نحو سنة ٩٠هـ. يقال إنه أول من رفع الرجز وشبهه بالقصيد. وهو والد رؤبة بن العجاج الراجز المشهور.

مُجْثَّلِ»(١). ومثل لثام ولفام، ورُضَاض بمعنى حطام العود، ورُفَاض بمعناه، وسَجَحَت، أي: سجعَت. وقالوا: سلحب وسلهب للطويل، وبنو فُقيم يبدلون الياء المشددة في آخر الكلمة جيمًا فيقولون في العشي العشجّ، وفي عليّ علجّ.

السبب الرابع: تخفيفُ بعض قبائل العرب بعضَ الكلمات، فتصير الكلمةُ بالتخفيف ككلمة أخرى مرادفة لمعنى الكلمة قبل التخفيف، كما قالوا حِظَة بمعنى حُظْوة، قالت ابنة الخُس: «إنْ هِيَ إلاَّ حِظَةٌ أَوْ تَطْلِيق»(٢). وفي شرح الحماسة للتبريزي أن أزد شنوءة يقولون: كاك بمعنى كذلك(٣). قلت: وتقول العرب: هَيْدَ مَا لَكَ، وكلاهما اختصار لقولهم: يا هذا ماَ لَكَ، وقالوا: علّ بمعنى لعل، وكي بمعنى كيف، وكذلك قالوا: سِوى وسُوى وسُواء، وقالوا: أكد ووكد. وحاشا وحاشَ وحشَى وإما وإيما، وعابٌ وعَيْبٌ، وذامٌ وذَمٌّ.

---

(١) هو عجز البيت الخامس والأربعين من الأرجوزة رقم ١٢، وتمام البيت:

تَكْسُو الشَّرَاسِيفُ إِلَى المُجَدَّلِ ... قُرُونَ جَثْلٍ وَارِدٍ مُجْثَّلِ

ديوان العجاج (عبدالله بن رؤبة)، رواية الأصمعي وشرحه، تحقيق عبدالحفيظ السطلي (دمشق: مكتبة أطلس، ١٩٧١)، ج١، ص٢٢٦.

(٢) ذكر ابن منظور عن الجوهري: «والهاء قد تكون كناية عن الغائب والغائبة، تقول: ضربه وضربها، وهو للمذكر، وهي للمؤنث. وإنما بنوا الواو في هو والياء في هي على الفتح ليفرقوا بين هذه الواو والياء التي هي من نفس الاسم المكنى وبين الواو والياء اللتين تكونان صلةً في نحو قولك: رأيتهو ومررت بهي؛ لأن كل مبني فحقه أن يبنى على السكون، إلا أن تعرض علةٌ توجب الحركة، والذي يعرض ثلاثة أشياء: أحدها اجتماع الساكنين مثل كيف وأين، والثاني كونه على حرف واحد مثل الباء الزائدة، والثالث الفرق بينه وبين غيره مثل الفعل الماضي يبنى على الفتح؛ لأنه ضارع بعضَ المضارعة ففرق بالحركة بينه وبين ما لم يضارع، وهو فعل الأمر المواجه به نحو افعل. وأما قول الشاعر:

مَا هِيَ إِلاَّ شَرْبَةٌ بِالحَوْأَبِ ... فَصَعِّدِي مِنْ بَعْدِهَا أَوْ صَوِّبِي

وقول بنت الحمارس:

هَلْ هِيَ إِلاَّ حِظَةٌ أَوْ تَطْلِيقْ ... أَوْ صَلَفٌ مِنْ بينِ ذاكَ تَعْلِيقْ

فإن أهل الكوفة قالوا: هي كناية عن شيء مجهول، وأهل البصرة يتأولونها القصة.» **لسان العرب**، ج١٥ (باب حرب الألف اللينة فصا الهاء)، ص٤٧٩.

(٣) الخطيب التبريزي: **شرح ديوان الحماسة**، ج١، ص٣٥١.

السبب الخامس: ما دخل في لغات العرب من الألفاظ الأعجمية، وهي ما يُسمَّى بالمعرب، وهي كثيرة جدّاً في العربية. وقد قيل: إن القرآن اشتمل على ما يُنيف على مئة كلمة من المعرب، وفي عد بعضها تسامح. وقد استوفاها السيوطي في الإتقان، مثل القسطاس للعدل من الرومية قاله مجاهد، ومثل الجُلّ اسم للورد (من الفارسية) في قول الأعشى:

وَشَاهِدُنا الجُلُّ وَاليَاسَمِيـ ـنُ والمُسْمِعَاتُ وقُصَّابها

ومثل بستان (الحائط) بالفارسية؛ فإنه مركَّبٌ من كلمتي «بو» بمعنى فاكهة[1]، و«سَتان» بمعنى موضع. قال الجاحظ في البيان:

«ألا ترى أن أهلَ المدينة لما نزل فيهم ناسٌ من الفرس في قديم الدهر، علقوا بألفاظ من ألفاظهم، ولذلك يسمون البِطِّيخ الخِرْبِز، ويسمون السَّميط الزَّرْدَق، ويسمون المصوص المزوز، ويسمون الشِّطْرَنْج الإشترنج إلى غير ذلك من الأسماء. وكذلك أهلُ الكوفة يسمون المسحاة بال، وبال بالفارسية... ويسمي أهلُ الكوفة الحَوْك (أي: البقلة الحمقاء) الباذروج، والباذروج بالفارسية، والحوك كلمة عربية. وأهلُ البصرة إذا التقت أربع طرق يسمونها مربعة، ويسميها أهلُ الكوفة الجهار سُوك؛ والجهار سوك بالفارسية. ويسمون السوق أو السُّوَيْقة وازار؛ والوازار بالفارسية، ويسمون القِثَّاء خيارًا والخيار فارسية، ويسمون المجدوم وَيْذِى بالفارسية.»[2]

---

(١) البستان هو الحديقة، وأصله بُوسْتان بالفهلوية (bostan) بالضمة غير المشبعة، وهو مركب من (بو) أي: الرائحة، وستان للاحقة تفيد الزمان والمكان، فمعنى بستان: موضع الرائحة الطيبة. المعرب للجوالقي ص١٦٦، حقق كلماته د.ف. عبدالرحيم، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

(٢) الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/١، ص٢٠-٢١. هذا وقد أورد المصنف كلامَ الجاحظ مختصرًا وفضلنا إيراده كاملا.

السبب السادس: كثرة المجاز في كلام شعراء العرب حتى يشيع شيوعًا يقربه من الحقيقة فتحدث بسبب ذلك ألفاظ مرادفة في المعنى المراد للألفاظ الحقيقية، وينسى منها اعتبار العلاقة التي أوجبت المجاز بها، فالمجاز مفتاح باب المترادف.

فإن الشاعر يطلق لفظ معنى على معنى آخر على طريقة المجاز والمرسل والاستعارة، فيعجب السامعين فينطقون به لظرافته، حتى إذا شاع صار لفظًا جديدًا يعبر عن المعنى المقصود. ومثال هذا إطلاقُ لفظ البكر على السحابة، وإطلاق لفظ الحرة على كثيرة الماء في قول عنترة:

جَـادَتْ عَلَيْـهِ كُـلُّ بِكْـرٍ حُـرَّةٍ   فَـتَرَكْنَ كُـلَّ قَـرَارَةٍ كَالـدِّرْهَمِ[1]

فإنك لا تشك أن كلا اللفظين على سبيل المجاز بالاستعارة؛ لأن البكر حسنة المنظر والحرة كثيرة الولادة؛ لأنهم كانوا يتجنبون استيلاد الإماء. وقد أطلق كعب ابن زهير -كما تقدم- لفظ الحرة على أذن الناقة في قوله:

قَنْـواءُ في حُرَّتَيهـا للبَصـير بهـا   عِتـقٌ مبِـينٌ وفي الخَـدَّينِ تسـهيلُ

السبب السابع: التوسع في الاستعمال ثم اشتهاره. من ذلك إطلاق الوصف المشهور بدون ذكر الموصوف، نحو إطلاق المدام والمدامة على الخمر؛ لأن أصل المدام أنه وصف، أي الذي أديم في الدن حتى تعتق، ثم شاعت حتى صارت اسمًا من أسماء الخمر. ومن ذلك إطلاقُ اسم الشيء على ما يشتمل على معناه، مثل المنحة هي في الأصل الناقة أو الشاة يعطيها الموسرُ من أصحاب الأنعام للفقير يشرب لبنها ثم يردها، فكثر استعمالُها حتى صارت المنحةُ بمعنى مطلق العطية. قال ذلك أبو عبيدة في تفسير قول النابغة:

---

(١) سبق توثيق البيت والإشارة إلى اختلاف رواياته.

إِنِّي أُتَمِّمُ أَيْسَارِي وَأَمْنَحُهُم مَثْنَى الأَيَادِي، وَأَكْسُو الجَفْنَةَ الأُدُمَا(١)

ومن ذلك إهمالُ العرب ما بين اللفظين اللذين من جنس واحد من الفروق وإطلاقها على معنى متساو، مثاله أن ثمر الأراك إذا كان رطبًا يُسَمَّى البَرَم، فإذا أدرك سُمِّيَ المَرد، فإذا يبس سميَ الكَبَاث. مع أنك تجدهم يطلقون أحدَ هذه الأسماء على حالة غيره، كقول النابغة: «ولا تبيعُ بِجَنْبَيْ نخلَةَ البَرَما»(٢)، والبَرَم لا يأكله الناسُ إلا إذا صار كباثًا، كما ورد في حديث سعد بن أبي وقاص(٣). وقد استعمل طرفة بن العبد في قصيدته اسمين من هذه الأسماء في معنى واحد، إذ قال: «وَفِي الحَيِّ أَحْوَى يَنْفُضُ المَرْدَ شَادِنٌ»، وقال: «تَنَاوَلُ أَطْرَافَ البَرِيرِ وَتَرْتَدِي»(٤).

---

(١) **ديوان النابغة الذبياني**، ص٦٣ (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم) وص٢١٨ (نشرة ابن عاشور). والبيت من قصيدة من بحر البسيط.

(٢) والبيت من القصيدة نفسها المشار إليها في الحاشية السابقة، وتمامه:

لَيْسَتْ مِنَ السُّودِ أَعْقَابًا إِذَا انْصَرَفَتْ وَلاَ تَبِيعُ بِجَنْبَيْ نَخْلَةَ البُرَمَا

المصدر نفسه، ص٦١.

(٣) الصحيح حديث ابن مسعود، فعن أبي الطفيل أنه «ذهب ابن مسعود وناس معه إلى كباث (الغض من ثمر الأراك) فصعد ابنُ مسعود شجرة ليجتني منها، فنظروا إلى ساقيه فضحكوا من حموشتها (دقتها) فقال النبي ﷺ: «من أي شيء تضحكون؟»، قالوا: من حموشة ساقي ابن مسعود! فقال النبي ﷺ: «والله إنهما لأثقل في الميزان من أحد». ثم ذهب كل إنسان فاجتنى فحلاً يأكله، وجاء ابن مسعود بجنائه قد جعله في حجره، فوضعه بين يدي النبي ﷺ فقال:

هَذَا جَنَايَ وَخِيَارُهُ فِيهِ وَكُلُّ جَانٍ يَدُهُ إِلَى فِيهِ

فأكل منه النبي ﷺ.» قال الحافظ الهيثمي: «رواه الطبراني، وفيه محمد بن عُبَيد الله العرزمي وهو متروك.» الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر: **بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، تحقيق عبدالله محمد الدرويش (بيروت: دار الفكر، ١٤١٤/ ١٩٩٤)، «كتاب المناقب»، الحديث ١٥٥٦٤، ج٩، ص٤٧٣-٤٧٤.

وقد ورد في حديث جابر بن عبدالله، انظر صحيح البخاري (٣٤٠٦) و(٥٤٥٣)، ومسلم (٢٠٥٠).

(٤) البيتان هما السادس والسابع من المعلقة، وتمامها: =

السبب الثامن: وهو نادر، ادعاءُ بعضِ علماء اللغة معانِيَ كلماتٍ رادفت بها كلماتٍ أخرى. مثال ذلك ما حكاه الخليل في كتاب «العين» عن بعض أهل اللغة في قوله تعالى: ﴿خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ مِنْ عَجَلٍ﴾ [الأنبياء:٣٧]، أن العجل الحمأة، قال: ولم يستشهد عليه(١). قال الشريف المرتضى في أماليه: «كما قال تعالى: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ۝٧﴾ [السجدة:٧]، ووجدنا قومًا يطعنون في هذا الجواب، ويقولون ليس بمعروف أن العجل هو الطين.»(٢)

= وَفِي الحَيِّ أَحْوَى يَنْفُضُ المَرْدَ شَادِنٌ ... مُظَاهِرُ سِمْطَيْ لُؤْلُؤٍ وَزَبَرْجَدِ
خَذُولٌ تُرَاعِي رَبْرَبًا بِخَمِيلَةٍ ... تَنَاوَلُ أطْرَافَ البَرِيرِ وَتَرْتَدِي

ديوان طرفة بن العبد، ص٢٦.

(١) ونص كلامه: «وبعضُهم يُفسِّرُ قول الله: ﴿خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ مِنْ عَجَلٍ﴾ [الأنبياء:٢٧]، أنه الطين، والله أعلم.» الفراهيدي، الخليل بن أحمد: **كتاب العين** مرتَّبًا على حروف المعجم، ترتيب وتحقيق: عبدالحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، ج٣، ص١٠٤. وذكر ابن منظور: «وقيل: العجل ههنا [يعني في الآية] الطين والحمأة، وهو العجلة أيضًا، قال الشاعر:

وَالنَّبْعُ فِي الصَّخْرَةِ الصَّمَّاءِ مَنْبَتُهُ ... وَالنَّخْلُ يَنْبُتُ بَيْنَ المَاءِ وَالعَجَلِ

قال الأزهري: وليس عندي في هذا حكاية عمَّن يُرجَع إليه في علم اللغة». **لسان العرب**، ج١١، ص٤٢٩.

(٢) جاء كلام المرتضى في سياق تأويل قوله تعالى: ﴿خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ مِنْ عَجَلٍ﴾ [الأنبياء:٣٧]، حيث ذكر عدة أوجه في تأويلها خمسة أوجه جاء فيها قوله: «وخامسها: ما أجاب به بعضُهم من أن العَجَلَ الطين، فكأنه تعالى قال: خُلِق الإنسان من طين، كما قال تعالى في موضع آخر: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ۝٧﴾ [السجدة:٧]، واستشهد بقول الشاعر:

وَالنَّبْعُ يَنْبُتُ بَيْنَ الصَّخْرِ ضَاحِيَةً ... وَالنَّخْلُ يَنْبُتُ بَيْنَ المَاءِ وَالعَجَلِ

ووجدنا قومًا يطعنون في هذا الجواب، ويقولون: ليس بمعروف أن العَجَلَ هو الطين.»

الشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي العلوي: **غرر الفوائد ودرر القلائد** أو **أمالي المرتضى**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ٢٠٠٤)، ج١، ص٤٤٤-٤٤٥.

وأنا في زمرة الطاعنين على هذا التفسير، ولا أرى حَمَلَهم عليه إلا الولعُ بمقابلة الآي بعضها ببعض، فلما وجدوا آيةً فيها ذكر «خلق الإنسان» وفيها وجودُ «من» داخلة على ما خلق من الإنسان، وهي: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ۝٧﴾ [السجدة:٧]، حملوا عليها آيةً صادفَ أن كانت مثلها، وهي: ﴿خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ مِنْ عَجَلٍ﴾ [الأنبياء:٣٧].

وكأني بهؤلاء لو قيل لهم: ما المرادُ بأحسن تقويم في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝٤﴾ [التين:٤]؟ لقالوا، هو بطن الأم؛ لقوله تعالى: ﴿يَخْلُقُكُمْ فِى بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ﴾ [الزمر:٦]، إذ نجد في الآيتين خلقًا وحرف «في» داخلة على شيء، فيجب أن يكون دخولُها في الموضعين متحدا.

السبب التاسع: ضرورةُ الشعر، وبخاصة القافية؛ فإن الشعراء تسامَحوا لأنفسهم في تغيير أحكام بعض الكلمات، وتسامح لهم العربُ في ذلك[1]. فربما غيروا الكلمةَ بحكم الضرورة، فصادف ذلك التغييرُ إحداثَ حسن في الكلمة يبعث الناسَ على استعمال أمثاله كثيرًا في الشعر، ثم يصير شائعًا في الكلام نظمًا ونثرًا، وهذا مثلُ كلمة عَلاَ المرادفة لعلو، فقد قال امرؤ القيس: «كَجُلْمُودِ صَخْرٍ حَطَّهُ السَّيْلُ مِنْ عَلِ»[2] للضرورة، وقال غيره:

---

(١) انظر باب ما يحتمل في الشعر من كتاب سيبويه، وانظر الضرائر وما يجوز للشاعر. - المصنف. هذه الإحالة وردت في المتن، ورأينا وضعها في الحاشية أولَى. سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر: **الكتاب**، نشرة بعناية إميل بديع يعقوب (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠/ ١٩٩٩)، ج١، ص٥٣-٦٥. وأما الكتاب الثاني لعل المصنف يقصد به كتاب «الضرائر وما يسوغ للشاعر دون الناثر» للعلامة محمود شكري الآلوسي، وقد شرحه وعلق عليه محمد بهجت الأثري وطبع قديمًا بالقاهرة سنة ١٣٤١هـ، ثم أعيد طبعه حديثًا بواسطة دار الآفاق العربية بالقاهرة سنة ١٩٩٨.

(٢) وهو عجز البيت رقم ٥٣ من معلقته. **ديوان امرؤ القيس**، ص٥٤.

وقـــد حَـــدَوْناها بِهَيْـــدٍ وهَـــلاَ حَتّـى تَـرَى أسـفلَها صـارَ عـلاَ(١)

السبب العاشر: ما نشأ من اختلاط العرب بعد الإسلام في الفتوح، فكثر بذلك المترادف، إذ زِيدَ في دخول المعرب من الفارسية والرومية شيءٌ كثير، وإذ زيد ما دخل من لغات أهل الأمصار ما لم يكن يعْلَقُ بمسامع العرب، مثل الدراقن للتفاح، والقط للهر، وعَلُو بمعنى علَى، كل ذلك في لغة أهل بغداد.

ولقد اقتحموا فأدخلوا الكلماتِ الفارسية والحضرية في الشعر قبل أن يسبق تعريبُها، كما قال العُمانِيُّ(٢) في رجز يمدح الخليفةَ الرشيد:

مَـــنْ يَلْقَـــهُ مِـــنْ بَطَـــلٍ مُسْـــرَنْدِ فِي زَغْفَـــةٍ مُحْكَمَـــةٍ بِالسَّـــرْدِ
يَجُـــولُ بَـــيْنَ رَأْسِـــهِ وَالكَـــرْدِ
لَمَّـــا هَـــوَى بَـــيْنَ غِيَـــاضِ الأُسْـــدِ وَصَـــارَ فِي كَـــفِّ الهِزَبْـــرِ الـــوَرْدِ
آلَى يَـــــذُوقُ الـــــدَّهْرَ آبَ سَرْدِ(٣)

---

(١) هذا الرجز مما أنشده أبو عمرو بن العلاء للقتال الكلابي. الجوهري، إسماعيل بن حماد: **الصحاح**، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٩٠)، ج٢، ص٤٨٦ (فصل الهاء من باب الدال). وفيه «حتى يُرى أسفلُها» بالبناء للمجهول.

(٢) هو أبو العباس محمد بن ذُؤيب الفُقيميُّ، لم يكن من أهل عُمان وإنما قيل له عماني؛ لأن دُكينًا الراجز نظر إليه وهو يسقي الإبل ويرتجز فرآه غُليِّمًا مصفرَّ الوجه مطحولاً فقال: من هذا العمانيُّ؟ فلزمه الاسم. وإنما نسبه إلى عُمان؛ لأن عمان وبيئةٌ وأهلها مصفرةٌ وجوههم، مطحولون، وكذلك البحران، قال الشاعر:

مَـــنْ يَسْـــكُنِ البَحْـــرَيْنِ يَعْظُـــمْ طِحَالُـــهُ وَيُغْـــبطْ بِـــمَا فِي بَطْنِـــهِ وَهـــوَ جَـــائِعُ

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: **كتاب الحيوان**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (بالقاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط٢، ١٣٨٥/ ١٩٦٥)، ج٤، ص١٣٩؛ ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم: **الشعر والشعراء أو طبقات الشعراء**، تحقيق مفيد قميحة ومحمد الأمين الضناوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥)، ص٤٥٤.

(٣) الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص١٠٢-١٠٣. والمُسْرَنْد: الغالب المتفوق، والزَّغْفَة: الدرع التي تسمح للمحارب بالتحرك، و الهِزَبْر الوَرْد: الأسد ذو الجلد الأحمر، وآب سَرْد: الماء البارد.

فالكرد اسم العنق بالفارسية. وقال غيره:

وَتَرْمِينِي حَبِيبَةُ بِالدُّرَاقِنْ ... وَتَحْسبُنِي حَبِيبَةُ لاَ آرَاهَا

وقال آخر:

سَلُورٌ فِي القِدْرِ وَيْلِي عَلُوهُ ... جَاءَ القِطُّ فَأَكَلَهُ وَيْلِي عَلُوهُ

أي: عليه[1].

السبب الحادي عشر: القلب في الكلمة، وهو يقع لبعض قبائل العرب، كقولهم للأصلع أصعل. وحكى ابن جني عن عيسى بن عمر، قال: «سمعت ذا الرمة ينشد:

وَظَاهِرْ لَهَا مِنْ يَابِسِ الشَّخْتِ وَاسْتَعِنْ ... عَلَيْهَا الصَّبَا وَاجْعَلْ يَدَيْكَ لَهَا سِتْرَا

(١) لهذا البيت والذي قبله قصةٌ طريفة أوردها الأصفهاني في خبر معبد بن وهب المغني (مولَى العاص ابن وابصة المخزومي): «قال إسحاق: قال معبد: أرسل إلي الوليد بن يزيد، فأُشْخِصتُ إليه. فبينا أنا يومًا في بعض حمامات الشام إذ دخل عليَّ رجلٌ له هيبة ومعه غلمان له، فأطلي واشتغل به صاحبُ الحمام عن سائر الناس. فقلت: والله لئن لم أطلع هذا على بعض ما عندي لأكونن بمزجر الكلب؛ فاستدبرته حيث يراني ويسمع مني، ثم ترنمت، فالتفت إلي وقال للغلمان: قدموا إليه جميع ما ها هنا، فصار كلُّ ما بين يديه عندي. قال: ثم سألني أن أسير معه إلى منزله فأجبته، فلم يدعْ من البر والإكرام شيئًا إلا فعله، ثم وضع النبيذ، فجعلت لا آتي شيئًا إلا خرجتُ إلى ما هو أحسنُ منه، وهو لا يرتاح ولا يحتفل لِمَا يرى مني. فلما طال عليه أمري قال: يا غلام، شيخنا شيخنا، فأُتِي بشيخ، فلما رآه هشَّ إليه، فأخذ الشيخُ العودَ ثم اندفع يغني:

سَلُورٌ فِي القِدْرِ وَيْلِي عَلُوهُ ... جَاءَ القِطُّ فَأَكَلَهُ وَيْلِي عَلُوهُ

قال معبد: فجعل صاحب المنزل يصفق ويضرب برجله طربًا وسرورًا، قال: ثم غناه:

وَتَرْمِينِي حَبِيبَةُ بِالدُّرَاقِنْ ... وَتَحْسبُنِي حَبِيبَةُ لاَ آرَاهَا

السلور: السمك الجري بلغة أهل الشام. الدراقن: اسم الخوخ بلغة أهل الشام. فكاد الشيخ أن يخرج من جلده طربًا، قال: وانسللتُ منهم، فانصرفت ولم يعلم بي، فما رأيتُ مثلَ ذلك غناءً أضيع، ولا شيخًا أجهل!» **كتاب الأغاني** (نشرة القاهرة)، ج١، ص٢٨-٢٩؛ **الأغاني** (نشرة الحسين)، ج١/ ١، ص٤٨-٤٩.

قال: قلت له: أنشدتَنِي قبل اليوم من بائس؟ فقال ذو الرمة: بائس ويابس واحد.»[١]

المبحث الرابع: فوائد المترادف في اللغة:

لا تحسبن بقاء المترادف في اللغة العربية مسبَّبًا عن اختلاط لغات قبائل العرب في عموم اللغة الجامعة لهم حيث لم يستطع فريق أن يجرد اللغة من ألفاظ الفرق الأخرى؛ لأنه لوكان ذلك هو السبب لَمَا اقتضى إلا أن يكونَ المترادفُ ثابتًا في مجموع اللغة العربية، وأن يكون غيرَ شائع الاستعمال لدى جميع قبائل العرب. فأما ونحن نجده فاشيًا في جميع القبائل، فذلك ينبئنا بأن بقاءه في اللغة كان عن اختيار جميع العرب.

لو شاء العرب أن ينفوا الترادفَ عن لغتهم لكان ذلك يسيرًا عليهم، إذ كانوا يقتصرون على أفصح الألفاظ المترادفة نطقًا وأحسنها سمعًا، فيستعملونها في كلامهم، ويهجرون ما عداها من مرادفاتها بالطريقة المعروفة عند علماء العربية بالإماتة[٢]؛ فإنهم أماتوا كلمات بلا موجب كما أماتوا مفرد إبل وناس وماضي يدع ويذر. فإذا كان ثم موجِبٌ للإماتة، فهم أحرى بإماتة مسببه، كما تناسَوْا من كلامهم الألفاظَ الوحشية والمتنافرةَ الحروف، وتجنبوا ما ينشأ من تنافر الكلمات في التركيب.

[الفائدة الأولى:] فما أبقَوْا المترادفَ مستعملاً في كلامهم إلا لأنهم قد اختاروا بقاءه على إماتته، ولم يعبؤوا بما يقتضيه من توسع اللغة؛ إذ كان في اعتمادهم على حوافظهم وخطور لغتهم ببالهم ما يدرأ عنهم كُلفةَ تزويد حوافظهم بمفردات اللغة كما يعرض للمولَّدين بعدهم، وللدخلاء في لغتهم، وكان علمهم لمعارف غير ذلك.

---

(١) ابن جني: **الخصائص**، ج٢، ص٢٢٦-٢٢٧. والبيت من قصيدة طويلة (٧٢ بيتًا) بعنوان «جشأت نفسي» من بحر الطويل. **ديوان ذي الرمة**، ص٨٨.

(٢) الإماتة، من أمات يميت، هي ترك استعمال الكلمة وهجرُها حتى تُنسى.

ولم يكن الداعي لهم إلى استبقاء المترادف مجردَ الإدلال بحوافظهم، بل رأوا في بقائه عونًا لهم على مقصدهم الأهم من أدب لغتهم، وهو مقصدُ الارتجال في الكلام والفصاحة عن تركيبه. فكانوا بحاجة إلى التوسعة على أنفسهم في طرائق التعبير والسلامة من العِيِّ والإرتاج والحصَر عند الكلام، وقديمًا ما تعوذوا بالله من ذلك.

أَعِـــذْنِي رَبِّ مِـــنْ حَصَـــرٍ وعِـــيٍّ وَمِـــنْ نَفْـــسٍ أُعَالِجُهَـــا عِلاَجَـــا[1]

وقد أشرنا فيما مضى إلى أن أدب العربية معظمُه شعرٌ وسجع؛ كان أهل الأدب بحاجة إلى المترادف يَلْحَمُون منه نسجَ الأسجاع، ويَتِدون به متعاصي القوافي، ويستعينون باختلاف موازين الكلمات المترادفة على إقامة ميزان العروض، بحسب ما تسمح به الأسبابُ والأوتاد.

مثاله أن لفظ دابة لو لم يكن له مرادفٌ لتعذر التعبيرُ به في الشعر؛ لأنه يشتمل على ساكنين متواليين حصل أحدُهما بالإدغام والآخر بالأصالة، إذ لا يجتمع في الشعر العربي حرفان ساكنان؛ إذ أوزانُ الشعر كلُّها مركبة من أسباب وأوتاد. فالسبب هو حرف ثان موال للحرف المتحرك المبتدأ به في النطق، فإن كان الحرف الثاني متحركًا فالسبب سببٌ ثقيل نحو فَعَ، وإن كان الحرف الثاني ساكناً فالسبب خفيف؛ نحو فَعْ.

(١) البيتُ من بحر الوافر، وهو للنَّمِر بن تولب. الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٧ (أول مقدمة الكتاب). والشاعر هو النمر بن تولب بن زهير بن أقيش العُكَلي، ينتهي نسبه إلى عوف بن وائل بن قيس بن عبد مناة. شاعرٌ جاهلي أدرك الإسلام وهو كبير فأسلم، فهو من الشعراء المخضرمين المعمرين. وعُد من الصحابة، وروى حديثًا عن الرسول ﷺ. وكان له ولد يدعى ربيعة، وأخ يدعى الحارث بن تولب (سيد مُعظّم في قومه). نشأ النمر بن تولب بين قومه في بلاد نجد، ثم نزلوا ما بين اليمامة وهجر. تُوُفِّيَ نحو سنة ١٤هـ/ ٦٣٥م. وما عرف له في المدح إلا قصيدةٌ واحدة مدح فيها الرسول ﷺ، وكذلك كان هجاؤه نادرًا، وكان شعره صادقًا وألفاظه سهلة جميلة، فوُصِف بالكيس لذلك. الموسوعة الشعرية.

ثم يتركب من الأسباب أوتاد، وهي الحروفُ اللاحقة للأسباب، نحو فَعَل وفَعْل. فإن كان قبل الوتد سبب خفيف سمي وتداً مجموعاً نحو فَعَل، وإن كان قبل الوتد سبب خفيف سمي وتدًا مفروقًا نحو فَعْل. ومن الأسباب والأوتاد تتكون تفاعيلُ العروض، فلا يصح بحال وقوعُ كلمة في الشعر تشتمل على ساكنين متواليين، نحو دابة والضالين. فلولا وجودُ الترادف، لتعذر التعبير عن مدلول مثل هذين اللفظين في الشعر. وأمثل لك مثالاً آخر يريك حاجةَ الشاعر إلى المترادف، وهو أن النابغة قال قصيدته التي أولها:

وَدِّعْ أُمَامَــــةَ والتَّوْدِيــــعُ تَعْــــذِيرُ   وَمَـا وَدَاعُـكَ مَـنْ قَفَّـتْ بِـهِ العِـيرُ

ثم قال في ذكر ناقته:

وَقَارَفَـتْ وَهْـيَ لَمْ تَجْـرَبْ وَبَـاعَ لَهَـا   مِـنَ الفَصَـافِصِ بـالنُّمِّيِّ سِفْسِـيرُ[١]

السفسير هو السمسار بالفارسية، فلولا وجودُ هذا المرادف الذي هو المعرب لعسر عليه التعبيرُ عن مقصده، مع مراعاة ياء الردف اللازم في القافية؛ لأن الرِّدفَ إذا كان واوًا أو ياء لا يجوز تعويضُه بردف هو ألف، وكذلك العكس.

والفائدة الثانية في إبقاء الترادف، أنهم يتوسلون به إلى العدول عن كلمة إلى أخرى أخف منها أو أفصح مفردة أو عند التركيب، وفي حالة إفرادها أو حالة تثنيتها، أو جمعها، أو في حالتي الوصل والوقف، مثل المدية والسكين، ومثل النأي والبعد. فالنأي ثقيل وهو مصدر، فلذلك لم يستعمل في القرآن مصدرًا إلا البعد بخلافه فعلاً، قال تعالى: ﴿أَعْرَضَ وَنَـَٔا بِجَانِبِهِۦ﴾ [الإسراء:٨٣]. وكذلك الرجع مصدرًا أخفُّ من الحوْر، ويحُور مضارعًا أخف من يرجع، وقال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ عَلَىٰ رَجْعِهِۦ لَقَادِرٌ ۝٨﴾

---

(١) ديوان النابغة الذبياني، ص١٥٧ (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم) وص١٣٧ (نشرة ابن عاشور). والقصيدة من بحر البسيط، وهي تروى كذلك لأوس بن حجر.

[الطارق:٨]، وقال: ﴿إِنَّهُۥ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ ﴿١٤﴾﴾ [الانشقاق:١٤]. ولبعض الألفاظ في حالة التثنية ثقلٌ يُحْوِج إلى العدول إلى تثنية مرادفها.

وللكلمات المشتملة على حرف المد ملاءمةٌ بالوقف لا توجد في غيرها، فنحو «يحور» عند الوقف أحسن من «يرجع»، ولذلك اختير في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ ﴿١٤﴾﴾ [الانشقاق:١٤]؛ لأنه نهايةُ كلام؛ لأن الوقف على العين يسكنها فتثقل في نهاية الكلام. وقد ذكر عبد القاهر في «دلائل الإعجاز» أن كلمة الأخدع حسُنت في قول محمد بن بشير[(١)]:

تَلَفَّتُّ نَحْوَ الحَيِّ حَتَّى رَأَيْتُنِي ... وَجِعْتُ مِنَ الإِصْغَاءِ لِيْتاً وَأَخْدَعَا[(٢)]

وكُرِهت في قول البحتري:

يَا دَهْرُ قَوِّم مِنْ أَخْدَعَيْكَ فَقَدْ ... أَضْجَجْتَ هَذَا الأَنَامَ مِنْ خُرُقِك[(٣)]

---

(١) محمد بن بشير الخارجي، هو محمد بن بشير بن عبدالله بن عقيل بن أسعد بن حبيب بن سنان، ولد سنة ٥٠/ ٦٧٠ وتوفي سنة ١٣٠/ ٧٤٧. والخارجي نسبة إلى خارجة عدوان، وعدوان لقب لعمرو بن قيس. شاعر أموي، عاش في المدينة المنورة في مكان يسمى الروحاء. في شعره متانه وفصاحة، وكان منقطعًا إلى أبي عبيدة بن زمعة القرشي. لم يتصل هذا الشاعر بالخلفاء، وإنما اكتفى ببعض المتنفذين الذين كانوا يكفونه حاجته. ولم يمدح في شعره إلا زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب، ورثى سليمان بن الحصين، وكان خليلَه، وقد جزع عليه عند موته جزعًا شديداً. الموسوعة الشعرية.

(٢) البيت ليس لمحمد بن بشير كما ذكر المصنف عليه رحمة الله، وإنما هو للصِّمَّة بن عبدالله بن الطفيل ابن قرة بن هبيرة القُشيري، ينتهي نسبه إلى نزار. شاعر إسلامي بدوي من شعراء الدولة الأموية، شعره قليل أغلبه في الغزل. ولجده قرة بن هُبيرة صحبةٌ للنبي ﷺ ووفادة. انظر المرزوقي: **شرح ديوان الحماسة**، ج٣، ص١٢١٥-١٢١٨. ومادة (وجع) لسان العرب.

(٣) البيت ليس للبحتري، ولعل نسبته إليه سبق قلم من المصنف أو تصحيف من الناشر. وهو لأبي تمام (وسينسبه المصنف إليه في شرحه للمقدمة الأدبية للمرزوقي)، وهو الثالث من قصيدة في تسعة أبيات من البحر المنسرح، قالها يمدح أبا الحسن بن الهيثم بن شُبانة الخراساني، ويهنئه بالبُرء من علة ألمت به. **ديوان أبي تمام**، شرح شاهين عطية (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، =

وهو كما قال[1]، إلا أني أخالفه فيما وجَّه به، وأرى الموجِبَ للفرق بين اللفظين حالَ الإفراد والتثنية.

الفائدة الثالثة أن العربية لغة تفنن، فهم يكرهون التكرار والإعادة، إلا في مقاماتٍ قليلة تسمح بذلك. وفي المترادف عون على تجنب إعادة اللفظة إذا اقتضى الحالُ إعادة الحديث عن مدلولها، وهذا من أسباب التعبير في القرآن بلفظ في موضع آخر مثله. وإن بعض علماء البلاغة قد يتكلفون لإبداء التعليل في وجه ذلك الاختلاف، ولا يعرجون على أنه قد يكون لمجرد قصد التفنن، قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّۚ قُلِ ٱللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّۗ أَفَمَن يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّيٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰۖ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ۝٣٥﴾ [يونس:٣٥] إلى آخر الآية. فعدّى يَهْدِي مرة بإلى، ومرة باللام، كراهية تكرير التعدية باللام ثلاثَ مرات.

التحذير من الغفلة عن الفروق بين الكلمات:

التطرفُ يعلم القصد. فلما وجدنا متطرفين في إنكار الترادف، وجب علينا أن نقتصد في دعوى وقوعه، فلا نقع فيما وقع فيه ظاهريةُ اللغويين من الحكم بالترادف بين كلماتٍ تقاربت معانيها فجَرَّؤُوا الشادين في اللغة على اعتقاد ترادفها، وعلى استعمال بعضها موضعَ بعض. فكان ذلك مبدأ أخطاء كثيرة، ومسرَى داءٍ وبيل لانحلال عَقْد العربية. وقديمًا أهمَّ ذلك كثيرين من النحارير مثل أبي علي الفارسي،

= ص١٩٨. التبريزي، الخطيب: **شرح ديوان أبي تمام**، نشرة بعناية راجي الأسمر (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٤١٤/ ١٩٩٤)، ج١، ص٤٤٠. وانظر بشأن ما قيل من نقد في هذا البيت وغيره ممن شعر أبي تمام: الجرجاني، القاضي علي بن عبد العزيز: **الوساطة بين المتنبي وخصومه**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، ط١، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦)، ص٢٦-٢٩ و٦٤-٧٥؛ العسكري، أبو الهلال الحسن بن عبد الله بن سهل: **كتاب الصناعتين الكتابة والشعر** (الآستانة: مطبعة محمود بك، ط١، ١٣٢٠)، ص٢٣٥-٢٣٧؛ الجرجاني: **كتاب دلائل الإعجاز**، ص٤٧؛ ابن الأثير: **المثل السائر**، ج١، ص٢٧٧.

(١) الجرجاني: **كتاب دلائل الإعجاز**، ص٤٦-٤٧.

وابن جني، فنبهوا على أغلاط كثيرة. من ذلك قصةُ أبي علي الفارسي مع ابن خالويه في أسماء السيف.

ولذا ألَّف الأئمةُ وبوبوا أبوابًا للفروق بين الكلمات المتقاربة المعاني، كما فعل ابن قتيبة في «أدب الكاتب»[(١)]، وأبوابًا لإيضاح الألفاظ الدالة على معان كلية يقع اللفظُ منها على جزئياتِ المعنى الكلي بسبب كونها جزئيات معنى واحد لا بسبب الترادف، كما فعل أبو منصور الثعالبي في مقدمة «فقه اللغة»[(٢)].

والواجبُ على الساعين في تجديد شباب العربية، وانتشالها من وصمة عدم الانضباط، أن يجدوا وسائلَ لبيان جميع الفروق في اللغة، حتى لا يبقوا من المترادف إلا ما هو مترادفٌ بلا شبهة. وكذلك يجب على الذين يتهمَّمُون بإتقان علم اللغة، ويتنافسون في التحلي بحلية الكتَّاب والبلغاء، أن يتوخوا جهدهم مطابقةَ الألفاظ لأكمل معانيها الموضوعة لها في اللغة.

وسأمثل لك مثالاً يكون لك في نسيج هذا النمط منوالاً: تجد في العربية كلمةَ «غير»، وكلمة «دون»، تجدهما لفظين ملازمين للإضافة دالَّيْن على معنى كالواحد، وهو الشيء الذي لا يلاقي ما تُضافان إليه، فيُخَيَّل إليك صحةُ استعمال أحدهما في مكان الآخر عند التعبير على مغايرة شيء لآخر.

وربما جرَّأك على ذلك وجدانُك كثيرًا من المتكلمين يُطلقون أحدَهُما في مكان الآخر، إلا أنك إذا رجعتَ إلى أصل الوضع فوجدتَ «غير» اسمًا دالاًّ على إثبات المغايرة، ووجدتَ «دون» ظرفًا دالاًّ على مكانٍ ناء عن المضاف إليه، خالَجَك الظنُّ

---

(١) الدينوري: **أدب الكاتب**، ص٩٧-١٣٨.

(٢) الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل: **فقه اللغة**، تحقيق عمر الطباع (بيروت: شركة دار الأرقم، ط١، ١٤٢٠/ ١٩٩٩)، ص٢٤. ومما قاله الثعالبي: «كل ما علاك فهو سماء، كل أرض مستوية فهي صعيد...، كل ما يُستحيا من كشفه فهو عورة... كل نازلة شديدة بالإنسان فهي قارعة... كل بُستان عليه حائط فهو حديقة.»

بأن اختلافَ وضعِهما لا بد أن يكون مؤثِّرًا في فرق ما بينهما، فيظهر له أثرٌ في مواضع استعمالهما، فتظنَّ أن «غيرًا» تكون أولَى بالتعبير عن المعنى المقصودُ منه إثباتُ شيءٍ موجودٍ مغايرٍ للمضاف إليه، وتظن أن «دون» أولَى بالتعبير عن معنى مقصودٌ منه الإخبارُ بالمضادة والتجافي للمضاف إليه، فإذا تأملتَ في قول المعرّي:

لا تَطْلُبَنَّ مِنْ غيرِ حَظٍّ رُتْبَةً ... قلمُ البَلِيغِ بِدونِ حَظٍّ مِغْزَلُ[1]

بان لك تضلعُ المعرِّي في العربية، وحسنُ اختياره لوقع الكلام؛ لأنه لَمَّا أراد اليأسَ من تطلب المرتبة الرفيعة بشيء من الأشياء غير البخت أتى بلفظة «غير» الدالة على الذات لمناسبة تعلق الطَّلَب بالذات، ولما أراد إفادةَ عدم جدوى البلاغة بدون بخت أثبت أن قلم البليغ إذا حلَّ في مكان بعيد عن الحظ، كان كالمِغْزل. فلو أن المعري عكس فجاء بدون في الأول، وغير في الثاني، لكان صحيحًا في الظاهر خطأً عند التأمل، إذ لا يتعلق الطلب بالدون، ولا يكون قلم البليغ مصاحبًا لأشياء هي مغايرة لحظ، ولو أتى بكلمة غير فيهما أو بدون فيهما لَمَا سلم من الخطأ في أحد اللفظين.

ومع تحذيرك من الغفلة عن هاته الفروق، ينبغي لك أن تحذر من الغلوِّ في دعوى وجود الفرق بين مترادفات كثيرة. فيرمى بك ذلك إلى تعسفاتٍ ثقيلة، مثل مَنْ تطلَّب الفرقَ بين القعود والجلوس، وبين النأي والبعد، وبين الكذب والمين.

(١) لم أجده في اللزوميات ولا في سقط الزند، وقد ذكر ابنُ كثير وابن خلكان البيتين التاليين منسوبين للمعري، حيث جاء أولها مختلفًا قليلاً عما أورده المصنف، وهما:

لا تَطْلُبَنَّ بِآلَةٍ لَكَ رُتْبَةً ... قَلَمُ البَلِيغِ بِغَيْرِ جَدٍّ مِغْزَلُ

سَكَنَ السِّماكانِ السَّماءَ كِلاهُما ... هَذا لَهُ رُمْحٌ وَهَذا أَعْزَلُ

ابن كثير القرشي الدمشقي، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر: **البداية والنهاية**، تحقيق عبد الله ابن عبد المحسن التركي (القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٧/١٩٩٧)، ج١٥، ص٧٥٣؛ ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد ابن أبي بكر: **وفيات الأعيان**، ج١، ص١١٤. هذا ومعنى البيت كما أورده المصنف أقوم ولفظه به أسعد.

عطف أحد المترادفين على الآخر:

من غرائب استعمال العرب في المترادف عطفُهم أحدَ المترادفين على الآخر بالواو، لقصد التأكيد. وكان أصلُ العطف في العربية أن يدل على مغايَرةِ المعطوف للمعطوف عليه؛ لأن الواو حرفٌ يفيد مطلقَ تشريك المعطوف للمعطوف عليه في الحكم. وقصدُ التشريك يقتضي شيئين يشتركان في شيء، فالشيءُ الواحد لا يشارك نفسه وإن تعددت ألفاظُه. فإذا جاز تعقيبُ اللفظ بمرادفه للتوكيد، لم يجز اقترانُ ذلك بحرف التشريك، وكأن العربَ قصدوا من عطفَ أحد المترادفين اقترانَ ذلك بحرف التشريك.

وكأن العربَ قصدوا من عطف أحد المترادفين المبالغةَ في التأكيد بإيهام السامع أنه يُلقَى إليه خبرٌ آخر، حتى إذا وجده عينَ الأول استقرَّ في ذهنه أشدَّ استقرار، وتمكن منه أكملَ تمكن.

وهذا كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَشْكُواْ بَثِّي وَحُزْنِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [يوسف:٨٦]، وقوله: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَىٰهُمْ﴾ [التوبة:٧٨] وقوله: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًاۚ﴾ [المائدة:٤٨] وقوله: ﴿لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ ٢٨﴾ [المدثر:٢٨] وقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَٰتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌۖ﴾ [البقرة:١٥٧].

قال طرفة بن العبد:

فَمَالِي أُرَانِي وَابنَ عَمِّي مَالِكًا ... مَتَى أَدْنُ مِنْهُ يَنْأَ عَنِّي وَيَبْعَدِ؟[1]

وقال الحطيئة:

(١) البيت من المعلقة. ديوان طرفة بن العبد، ص٣٥.

أَلاَ حَبَّـــذَا هِنْـــدٌ وَأَرْضٌ بِهَـــا هنـــدُ وَهِنْدٌ أَتَى مِنْ دُونِهَـا النَّـأْيُ وَالبُعْـدُ[١]

وقال عدي بن زيد:

وقَـــدَّدَتِ الأدِيـــمَ لِرَاهِشَـــيْه وألفَـــى قَوْلَهَـــا كَـــذِبًا وَمِينَـــا[٢]

وهذا هو الذي أوهم بعضَ الأئمة انتفاءَ ترادف المترادفات، وهو تعلقٌ بالاستعمال النادر لإبطال أصلٍ ظاهر.

---

(١) البيت من قصيدة من خمسة عشر بيتا. ديوان الحطيئة برواية وشرح ابن السكيت، تحقيق محمد أمين طه (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١، ١٤١٧/ ١٩٨٧)، ص٦٤.

(٢) سبق توثيق هذا البيت.

فرق لغوي مغفول عنه: «لا ضرر ولا ضرار»[(١)]

هو الفرقُ بين كلمة الضُّر بالإدغام وكلمة الضَّرر بالفك. أجملتْ كتبُ اللغة في هاتين الكلمتين إجمالاً سَرَتْ منه إلى ألسُن المستعملين أخطاءٌ باستعمالهم كلمةَ الضَّرر بالفكِّ فيما يساوي معانِيَ كلمة الضر بالإدغام، غافلين عما تضمنه سرُّ عدم إدغام الحرفين في كلمة الضرر من التنبيه على الاحتراز من استعمالها فيما يساوي معنى كلمة الضر المدغمة.

فوجب بسطُ هذا البحث وتحقيقُه، ذلك أن في اللغة فرقًا في اعتبار بنية الفعل يظهر أثرُه في حالة مصدره. فالمصدر الذي على وزان فَعَل، إنما يجيء مصدراً من الفعل الذي ماضيه على زنة فَعِل بكسر العين، ومضارعه على وزن يفعَل. وهذه البنية مصوغة لأفعال السجايا والوجدان، مثل فهم وفرح وجوى، ولأفعال الاتصاف بالعاهات، مثل مرض وعمي وشلل وزمن.

فلأجل ذلك ففعل ضر الماضي إذا استعمل متعديًا فحركة عينه في الماضي تقدر بالفتح؛ لأن مضارعه مضموم العين. قال تعالى: ﴿لَن يَضُرُّوكُمْ إِلَّآ أَذًى﴾ [آل عمران:١١١]، ﴿لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ﴾ [المائدة:١٠٥]، فهو جارٍ على قاعدة أن المضاعَف المتعدِّي المفتوح العين في الماضي ينقاس في مضارعه ضمُّ العين عدا ما استثنى مما جاء بالكسر على خلاف القياس، أو جاء بالوجهين (الضم والكسر). ومصدر ضرّ

---

(١) **مجلة مجمع اللغة العربية** (القاهرة: مطبعة وزارة التربية والتعليم، ١٩٥٥)، الجزء الثامن (ص٤٨٤-٤٨٨). ونشر كذلك في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق.

هذا المتعدي الضَّرّ، بوزن فَعْل، كالنصر مفتوح الضاد. وقد وجب فيه إدغامُ أول مثليه؛ لأن أولها ساكنٌ وثانيها متحرك. فالإدغام واجب، فلذلك قالوا: ضَرَّ، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾ [الفرقان:٣].

واسم المصدر منه الضُّرُّ (بضم الضاد)، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِذَا كَشَفَ ٱلضُّرَّ عَنكُمْ﴾ [النحل:٥٤]، وقيل الضَّرُّ والضُّرُّ لغتان في مصدر ضر المتعدي جريًا على ما جاء باللغتين في الأسماء، نحو الشَّهْد والشُّهْد، تغليبًا لجانب الجمود في المصدر على جانب الاشتقاق، والقولُ الأول أصح وأقيس.

فأما إذا استُعمل ضر فعلاً لازمًا، فهو حينئذ بمعنى صار ضريرًا، أي: عَمِيَ، فتعين أن يكون وزنُه فعِل بكسر العين في الماضي؛ لأنه وزن أفعال العاهات والأحزان ونحوها. فقياسُ مضارعه أن يكون مفتوحَ العين، فيقال يضَرُّ (بفتح الضاد)، كما يقال عَمِيَ يَعْمَى وشَلِلَ يَشْلَل. واعلم أنِّي لم أعثر على مضارع ضر في كلامهم، إلا في قول بشار:

إِذَا ذُكِرَ الحِبَابُ بِهَا أَضَرَّتْ ... بِهَا عَيْنٌ تَضَرُّ عَلَى الحِبَابِ[1]

وقد وجدته في نسخة ديوان بشار غيرَ مضبوط، فضبطتُه بفتحة على الضاد. ولم أعثر أيضًا على ذكره أو ذكر زنة ماضيه من أصحاب كتب اللغة المعروفة لنا، مثل الأساس [للزمخشري]، والصحاح [للجوهري]، واللسان [لابن منظور]، والقاموس، والتاج، والمخصص لابن سيده، وإصلاح المنطق [لابن السكيت]، ومفردات الراغب، والمشارق لعياض، والنهاية لابن الأثير.

(١) ديوان بشار بن برد، تحقيق محمد الطاهر بن عاشور (القاهرة: دار السلام، ١٤٢٩/ ٢٠٠٨، تصويرًا عن طبعة الدار التونسية للنشر)، ج١/ ١، ص٢٧١. والبيت من قصيدة من بحر الوافر قالها بشار في حبيبته الرباب المكناة بأم بكر وفي الفخر.

وإذ لم يذكروا فيه أنه جاء على خلاف القياس، فهو محمولٌ على جريانِه على القياس في الماضي والمضارع. وقد دل على ذلك أيضًا مصدرُه، فإنهم قالوا في مصدره الضرر بدون إدغام؛ لأنه جاء على مثال فعل. وكلُّ ما كان من الأسماء مضاعفَ المثلين على هذا المثال وشبهه، فإنه يتعين فيه الفكُّ، ولا يجوز الإدغام، وعللوه بالخفة الحاصلة بالفتح مثل: طلل، ولبب، وجلل.

وأنا أرى أن علةَ الفكِّ فيه التفرقةُ بين الفعل والاسم في الأكثر، ثم طَرِدَ البابُ على وتيرة واحدة. فإذن لمَّا قالوا في المصدر ضرر، علمنا أن الماضي بوزن فعِل (بكسر العين)، وأن المضارع بوزن يفعَل (بفتح العين). ومن أجل ذلك، لا يُطلق الضرر بالفك إلا على ما كان من الأضرار عاهة، فالعمى ضرر والزمانة ضرر. قال تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ﴾ [النساء:٩٥] أي: العمى والزمانة. وقد فسر المفسرون الآيةَ بذلك(١)، فلا يشمل من أصيب بضر في ماله أو في أهله.

وفي صحيح البخاري عن زيد بن ثابت أن رسول الله ﷺ أملى عليه: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ﴾ [النساء:٩٥]، فجاء ابن أم مكتوم وهو يمليها علي، فقال: يا رسول الله، والله لو أستطيع الجهاد لجاهدت، وكان أعمى. فأنزل الله على رسوله ﴿غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ﴾(٢). ولم يُستعمل الضرر في غير ما هو من العاهات فيما بلغنا من كلام العرب، ولا رأينا مَنْ صرح به من الأئمة المروي عنهم.

---

(١) انظر في ذلك مثلاً: النحاس، أبو جعفر: **معاني القرآن**، تحقيق محمد علي الصابوني (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٩٨٨)، ج٢، ص١٧٠؛ القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن**، ج٧، ص٥٥-٥٦.

(٢) «عن ابن شهاب، عن سهل بن سعد الساعدي أنه قال: رأيت مروان بن الحكم جالسًا في المسجد، فأقبلت حتى جلست إلى جنبه، فأخبرنا أن زيد بن ثابت أخبره: أن رسول الله ﷺ أملى عليه: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾. قال: فجاءه ابن أم مكتوم وهو يمليها علي، فقال: يا رسول الله، لو أستطيع الجهاد لجاهدت، وكان رجلاً أعمى، فأنزل الله تبارك وتعالى على رسوله ﷺ، وفخذه على فخذي، فثقلت علي حتى خفت أن ترض فخذي، ثم سري عنه، فأنزل الله عز وجل: =

ولكن وقع في كتاب الأقضية من الموطأ عن يحيى المازني أن النبي ﷺ قال: «لا ضرر ولا ضرار»، هكذا رواه المازِنِيُّ مرسَلاً(١)، وإن كان قد أُسْنِدَ بهذا اللفظ عن أبي سعيد الخدري وعبادة بن الصامت وعائشة وابن عباس في غير الموطأ من سنن ابن ماجة ومسند أحمد ونحوهما من الكتب التي تُخرِّج الصحيحَ ودونه بأسانيد مختلفة(٢).

فلْنَنْقُلِ الكلامَ إلى الاحتجاج بالحديث في العربية، وهي قضية مختلفة(٣) مهما سكت عنها المتقدمون. وقد منع الاحتجاجَ به ابنُ الضايع الإشبيلي(٤)، وقال أبو

= ﴿غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ﴾.» **صحيح البخاري**، «كتاب التفسير»، الحديث٤٥٩٣، ص٧٨٥؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الإمارة»، الحديث ١٨٩٨، ص٧٥٧. واللفظ للبخاري.

(١) مالك بن أنس: **الموطأ برواياته الثمانية**، تحقيق أبي أسامة سليم بن عيد الهلالي السلفي (دبي: مجموعة الفرقان التجارية، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، «كتاب الأقضية»، الحديث ١٥٦٠، ج٣، ص٥٧٣.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ فقط ابن ماجه. ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة الربعي القزويني: **سنن ابن ماجه**، نشرة بعناية صالح بن عبدالعزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ (الرياض: دار السلام، ١٤٢٠/ ١٩٩٩)، «أبواب الأحكام»، الحديثان ٢٣٤٠-٢٣٤١، ص٣٣٥. وأخرجه أحمد عن ابن عباس بلفظ: «لا ضرر ولا ضرار، وللرجل أن يجعل خشبَه في حائط جاره، والطريق الميتاء سبعة أذرع.» ابن حنبل، أحمد: **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق جماعة من الباحثين بإشراف شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة والأولى، ١٤١٦/ ١٩٩٥)، «مسند عبدالله بن عباس»، الحديث٢٨٦٥، ج٥، ص٥٥. وأورده الحاكم عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه عن أبي سعيد الخدري بلفظ: «لا ضرر ولا ضرار، من ضارَّ ضارَّه الله، ومن شاقَّ شاقَّ الله عليه»، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم، ولم يخرجاه.» الحاكم النيسابوري: **المستدرك على الصحيحين**، «كتاب البيوع»، الحديث٢٤٠٠، ج٢، ص٧٤. وانظر تخريجه مفصلاً في المصدر المذكور في الحاشية السابقة، ص٥٧٢-٥٧٣.

(٣) كذا في المطبوع، وقد يكون هناك سقط، فلعل الكلام يكون أقوم لو قيل: «وهي قضية مختلف فيها»، والله أعلم.

(٤) هو أبو الحسن علي بن محمد بن علي بن يوسف، الكناني، الإشبيلي، النحوي، المعروف بابن الضايع، تُوُفِّيَ سنة ٦٨٠هـ. من أصحاب أبي علي الشلوبين، وأستاذ أبي حيان الأندلسي. من تصانيفه الرد على الإيضاح لأبي علي الفارسي، وشرح الجمل الكبير للزجاجي في النحو، وشرح كتاب سيبويه. قال ابن الضايع كما نقل عنه السيوطي: «تجويز الرواية بالمعنى هو السبب عندي في ترك الأئمة -كسيبويه وغيره- الاستشهادَ على إثبات اللغة بالحديث، واعتمدوا في ذلك على =

حيان: «إن الأئمة من البصريين والكوفيين لم يحتجوا بالحديث، وتبعهم على ذلك المتأخرون.»[(١)] وأجاز الاحتجاجَ بالحديث ابنُ مالك وابنُ هشام الأنصاري[(٢)].

ويُؤخذ من كلام الأئمة ما يؤيد القولَ الأول؛ إذ قالوا: لا تُقبل روايةُ اللغة إلا من الرواة الثقات، يعنون بالرواة رواةَ العربية المتصدين للرواية؛ إذ لا نشك في أن شرط قبول نقل الناقل في اللغة أن يكون قاصدًا نقلَ اللغة، فلا تؤخذ العربية تبعًا

= القرآن وصريح النقل عن العرب. ولولا تصريحُ العلماء بجواز النقل بالمعنى في الحديث، لكان الأوْلَى في إثبات فصيح اللغة كلام النبي ﷺ؛ لأنه أفصحُ العرب.» السيوطي، جلال الدين: **الاقتراح في علم أصول النحو**، نشرة بعناية محمود سليمان ياقوت (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٤٢٦/ ٢٠٠٦)، ص٩٥.

(١) وتمام كلام أبي حيان: «قد أكثر المصنف [ابن مالك] من الاستدلال بما وقع في الأحاديث على إثبات القواعد الكلية في لسان العرب، وما رأيتُ أحدًا من المتقدمين والمتأخرين سلك هذه الطريقة غيره. على أن الواضعين الأولين لعلم النحو المستقرئين للأحكام من لسان العرب -كأبي عمرو بن العلاء وعيسى بن عمر والخليل وسيبويه من أئمة البصريين، والكسائي والفراء وعلي بن المبارك الأحمر وهشام الضرير من أئمة الكوفيين- لم يفعلوا ذلك، وتبعهم على ذلك المسلك المتأخرون من الفريقين وغيرهم من نحاة الأقاليم كنحاة بغداد وأهل الأندلس»، ثم قال بعد أن ذكر الأسباب الداعية لعدم الاحتجاج بالحديث في التقعيد النحوي: «وإنما أمعنتُ الكلام في هذه المسألة لئلا يقول مبتدئ: ما بال النحويين يستدلون بقول العرب -وفيهم المسلم والكافر- ولا يستدلون بما رُوي في الحديث بنقل العدول كالبخاري ومسلم وأضرابهما؟ فمن طالع ما ذكرناه أدرك السبب الذي لأجله لم يستدل النحاة بالحديث.» السيوطي: **الاقتراح في علم أصول النحو**، ص٩٠-٩١ وص٩٤. وكلام أبي حيان هذا ورد في كتابه «التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل»، ولم يتيسر لي الاطلاع عليه.

(٢) لم أعثر على نص بعينه يقرر فيه ابنُ مالك رأيه في الاحتجاج بالحديث، ولكن يبدو أن العلماء استنبطوا مذهبَه في ذلك من كثرة استشهاده بالحديث عند تقرير القواعد النحوية وشرحها. وفي ذلك يقول السيوطي: «كان أمة في الاطلاع على الحديث، فكان أكثر ما يستشهد بالقرآن، فإن لم يكن فيه شاهدٌ عدل إلى الحديث، فإن لم يكن فيه شاهدٌ عدل إلى أشعار العرب.» السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٣٩٩/ ١٩٧٩)، ج١، ص١٣٤. وانظر بحثًا مستفيضًا لهذه المسألة في: حسين، محمد الخضر: **دراسات في العربية وتاريخها** (دمشق: المكتب الإسلامي ومكتبة الفتح، ط٢، ١٣٨٠/ ١٩٦٠)، ص١٦٦-١٨٠.

لنقله في غرض آخر؛ لأن الناقلَ إنما يضبط ويتحرى في نقله فيما يخص الغرضَ الذي لأجله ينقل؛ لأن المقصود من الخبر النسبةُ الخبرية لا الضمنية.

فالراوي المتصدي لرواية الأحاديث لإفادة أحكام شرعية لا يهمه من الألفاظ إلا مواردُها المفيدة للمعاني دون صيغها المفيدة لاختلاف كيفيات تلك المعاني. فإذا لم يكن نقله صريحًا في غرضه الذي تصدى لأجله، رجع أمرُ نقله إلى أنه احتجاجٌ بحسن الظن به في تحري الصواب من جميع جوانبه، وذلك غيرُ مقنع في إثبات اللغة. وقد عدوا من القواعد الأصلية أن الكلام إذا سيق لمعنى لا يُحْتجُّ به في معنى آخر. على أنه قد حفظ الخطأ عن كثير من الأئمة بتصحيف أو نحوه.

ورواةُ الحديث قد يقع لهم الغلطُ في عربية ما يروونه، وممن عُدَّ من هذا الباب هشيم بن بشير السلمي من أئمة الحديث. قال النضر بن شميل، وهو من أئمة اللغة: كان هشيم لحّانًا، وهو الذي روى حديث: «إذا تزوج امرأة لدينها وجمالها كان فيها سداد من عوز»[1]، رواه بفتح السين من سداد. والصواب سِداد -بكسر السين- في قصة مدونة في كتب اللغة والأدب[2]. فلعل النبي ﷺ قال: «لا ضر ولا ضرار»، فغيرها الراوي لا ضرر.

---

(١) البرهان فوري: **كنز العمال**، «كتاب النكاح»، الحديث ٤٤٥٨٨، ج١٦، ص٣٠١. بلفظ: «من تزوج امرأة لدينها وجمالها كان له في ذلك سداد من عوز»، وذكر أن الحديث رواه ابن النجار عن ابن عباس.

(٢) ذكر القصةَ الحريري حيث قال: «ويقولون هو سَداد من عوز، فيلحنون في فتح السين، والصواب أن يقال بالكسر. وجاء في أخبار النحويين أن النضر بن شميل المازني استفاد بإفادة هذا الحرف ثمانين ألف درهم. ومساق خبره ما أخبرنا به أبو علي بن أحمد التُّستري، عن حميد بن الحسن بن سعيد العسكري اللغوي، عن أبيه، عن إبراهيم بن حامد، عن محمد بن ناصح الأهوازي قال: حدثني النضر بن شميل قال: كنت أدخل على المأمون في سمره، فدخلت ذات ليلة وعلي ثوب مرقوع، فقال: يا نضر، ما هذا التقشُّف حتى تدخل على أمير المؤمنين في هذه الخُلْقان؟ قلت: يا أمير المؤمنين، أنا شيخ ضعيف، وحرُّ مرو شديد، فأتبرد بهذه الخلقان، قال: لا، ولكنك قَشِف. ثم أجرينا الحديث، فأجرى هو ذكرَ النساء فقال: حدثنا هشيم عن مجالد عن الشعبي عن ابن =

فإذا درجنا على عدم الاحتجاج بالحديث في العربية، فهذا الحديثُ لا يثبت به استعمالٌ في العربية لما يتطرقه من الاحتمالات بالنسبة للرواة لا بالنسبة لقائل اللفظ المروي، فلا يكون ذلك شاهدًا لغويًّا. وإذ درجنا على الاحتجاج به تعين:

إما أن نرده إلى الرواية بالمعنى بأن درج الرواة على استعمال مولَّد، وإما أن نؤوله: إما بالحَمل على الشذوذ، مثل قول أبي النجم: «الحَمْدُ لله العَلِيِّ الأَجْلَلِ»(١). والشاذ يغتفر لأهل اللسان، ولا يتابعون عليه في استعمال غيرهم.

= عباس رضي الله عنهما قال، قال رسول الله ﷺ: «إذا تزوج الرجلُ المرأةَ لدينها وجمالها كان فيه سَداد من عوز»، فأورده بفتح السين، قال: فقلت: صدق يا أمير المؤمنين هشيم، حدثنا عوف بن أبي جميلة عن الحسن عن علي بن أبي طالب رضوان الله عليه قال، قال رسول الله ﷺ: «إذا تزوج الرجل المرأة لدينها وجمالها كان فيه سِدَادٌ من عوز»، قال: وكان المأمون متكئًا فاستوى جالسًا، وقال: يا نضر، كيف قلت سِداد؟ قلت: لأن السَّداد ها هنا لحن، قال: أو تُلَحِّنني؟ قلت: إنما لَحَن هشيم -وكان لَحَّانة- فتبع أميرُ المؤمنين لفظَه، قال فما الفرق بينهما؟ قلت: السَّداد -بالفتح- القصد في الدين والسبيل، والسِّداد -بالكسر- البُلغة، وكل ما سددت به شيئًا فهو سِداد، قال: أو تعرف العرب ذلك؟ قلت: نعم، هذا العرجي يقول:

أَضَاعُونِي وَأَيَّ فَتًى أَضَاعُوا ... لِيَوْمِ كَرِيهَةٍ وسِدَادِ ثَغْرِ.»

الحريري، القاسم بن علي: **درة الغواص في أوهام الخواص**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٧)، ص١٤١-١٤٢. وانظر البيت في: الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج١، ص٤١٢-٤١٥ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ١، ص٢٦٤-٢٦٥ (نشرة الحسين).

(١) أبو النجم هو المفضَّل بن قُدامة، ينتهي نسبه إلى ربيعة بن نزار، «وهو من رُجّاز الإسلام الفحول المقدَّمين، وفي الطبقة الأولى منهم». الأصفهاني: **الأغاني** (نشرة الحسين)، ج٤/ ١٠، ص١١٣. قيل إن أبا النجم ولد أثناء حكم معاوية بن أبي سفيان، وربما كان ذلك في آخر خلافة معاوية. أما وفاته فكانت سنة ١٣٠ على أرجح الأقوال. وتمام البيت كما هو شائع:

الحَمْدُ لله العَلِيِّ الأَجْلَلِ ... الوَاحِدِ الفَرْدِ القَدِيمِ الأَوَّلِ

وهو من أرجوزة اسمها «أم الرجز» من ثمانية ومائتي مشطور، أنشأها الشاعر في مدح هشام بن عبد الملك، وهذا لفظ المشطور الأول في الديوان، وجاءت رواية الأصفهاني له بلفظ: «الحمد لله الوهوب المجزل». أما المشطور الثاني فلفظه في الديوان: «الواهب الفضل، الوهوب المجزل». **ديوان أبي النجم العجلي**، تحقيق محمد أديب عبدالواحد جمران (دمشق: مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦)، ص٣٣٧-٣٦٣؛ **الأغاني** (نشرة الحسين)، ج٤/ ١٠، ص١١٤-١١٨.

وإما بتأويله بأن الذي أوجب الفكَّ هو قصدُ الإتباع والمزاوجة بين اللفظين (الضرر والضرار)؛ فإن كليهما لا إدغامَ فيه. فرُوعِيَ ذلك في المقارنة تحسينًا، وهو من ضروب البديع، كما قال النبي ﷺ في حديث وفد عبد القيس في الصحيح: «مرحبًا بالوفد غير خزايا ولا ندامى»(١)، فجمع نادمًا على ندامى لموافقة صيغة خزايا، إذ ليس فَعَالَى من صيغ جمع فاعل، بل هو من صيغ جمع فعلان، والندمان هو المنادم. ومن هذا النوع قولُ الشاعر:

هَتَّاكُ أَخْبِيَةٍ، وَلاَّجُ أَبْوِبَةٍ ... يُخَالِطُ البِرُّ مِنْهُ الجِدَّ وَاللِّينَا(٢)

---

(١) «عن أبي جمرة قال: كنت أقعد مع ابن عباس، يجلسني على سريره فقال: أقم عندي حتى أجعل لك سهماً من مالي، فأقمت معه شهرين، ثم قال: إن وفد عبد القيس لما أتوا النبي ﷺ قال: «من القوم» أو «من الوفد؟» قالوا: ربيعة. قال: «مرحبًا بالقوم، أو بالوفد، غير خزايا ولا ندامى»، فقالوا: يا رسول الله، إنا لا نستطيع أن نأتيك إلا في شهر الحرام، وبيننا وبينك هذا الحي من كفار مضر، فمُرْنا بأمرٍ فصل، نخبر به مَنْ وراءنا، وندخل به الجنة. وسألوه عن الأشربة: فأمرهم بأربع، ونهاهم عن أربع: أمرهم بالإيمان بالله وحده، قال: «أتدرون ما الإيمان بالله وحده». قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: «شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس». ونهاهم عن أربع: عن الحنتم والدباء والنقير والمزفت. وربما قال: المقير. وقال: «احفظوهن، وأخبروا بهن مَنْ وراءكم».» **صحيح البخاري**، «كتاب الإيمان»، الحديث٥٣، ص١٢؛ «كتاب العلم»، الحديث٨٧، ص٢٠.

(٢) البيت منسوب لأبي كعب تميم بن أبيّ بن مقبل من بني العجلان من عامر بن صعصعة، من الشعراء المخضرمين، عمَّر قريباً من مائة وعشرين سنة. وُلد حوالي ٥٧٠م أي سنة قبل الهجرة، أسلم ولم يرَ النبي ﷺ وتوفي قريباً من عام ٧٠هـ. عده ابن سلام في الطبقة الخامسة من شعراء الجاهلية مع خِداش بن زهير بن أبي ربيعة والأسود بن يعفر والمخَبَّل السعدي. رثى عثمان بن عفان، وتحزب مع معاوية بن أبي سفيان في صفين، وهجا كلاً من النجاشي والأخطل. يشتمل شعره المطبوع على خمس وثمانين قصيدة ومقطوع. والبيت المستشهد به لم يذكره ابن قتيبة (الشعراء والشعراء) ولا البغدادي (منتهى الطلب) فيما أورداه من شعره، ولا ضمنه المصطاوي فيما حققه من شعره. ويبدو أنه بيت مفرد، وقد اختلف علماء اللغة والأدب اختلافاً كبيراً في نسبته، فمنهم من نسبه إلى ابن مقبل، ومنهم من نسبه إلى القُلاخ بن حُبانة، ومنهم من أطلقه بدون نسبة. ولذلك أدرجه عزة حسن ضمن القصائد والأبيات المختلف في نسبتها، وذكر المصادر التي أوردته. الجمحي، محمد بن سلام: طبقات الشعراء، تحقيق جوزف هل (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢/ ٢٠٠١)، ص٦١؛ ديوان ابن مقبل، تحقيق عزة حسن (بيروت/ حلب: دار الشرق العربي، ١٤١٦/ ١٩٩٥)، =

إذ جمع بابًا على أبوبة. وقوله ﷺ للنساء: «ارجعن مأزورات غير مأجورات»[١] بهمز مأزورات، وأصله موزورات؛ لأنه من الوزر وهو الإثم، وإنما همز إتباعاً لقوله «غير مأجورات».

والحاصل أننا إن قبلنا الاحتجاجَ به تعين أن يحمل لفظ النبي ﷺ الذي جاء على خلاف القياس مجملاً يناسب فصاحته وبلاغته[٢]. ويستخلص من هذا كله أن

= ص٢٨٤. وكان ابن مقبل قلقاً بين ما عهده واعتاد عليه في الجاهلية وما حصل من تحول وتبدل في الأفكار والأوضاع في ظل الإسلام، وهو ما جرى به شعره تعبيراً عن حنينه لما كان في حياته الأولى. انظر دراسة ضافية في حياته وشعره في: الفيفي، عبدالله: شعر ابن مقبل: قلق الخضرمة بين الجاهلي والإسلامي (جازان: منشورات نادي جازان اديب، ط١، ١٤٢٠/ ١٩٩٩).

(١) «عَن علي قَالَ: خرج رَسُول الله ﷺ فإذا نسوة جلوس. فقال: «ما يجلسكن؟» قلن: ننتظر الجنازة. قال: «هل تغسلن؟» قلن: لا. قال: «هل تحملن؟» قلن: لا. قال: «هل تدلين فيمن يدلي؟» قلن: لا. قال: «فارجعن مأزورات، غير مأجورات».» ابن ماجه، أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني: **سنن ابن ماجه**، نشرة بعناية أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط١، بدون تاريخ)، «كتاب الجنائز - باب ما جاء في اتباع النساء الجنائز»، الحديث ١٥٧٨، ص٢٧٧. وقد ضعفه الألباني، محمد ناصر الدين: **سلسلة الأحاديث الضعيفة** (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢١/ ٢٠٠٠)، الحديث ٢٧٤٢، ج٦، ص٢٦٢-٢٦٥.

(٢) قال المصنف في تعليق له على الحديث: «وقد جاء هنا لفظ لا ضرر والمقصود به الإضرار، وكان الاستعمال يقتضي أن يقال: لا ضُرَّ؛ لأن الضرر بدون إدغام غير مستعمل إلا اسمًا للضرارة من عمًى أو زمانة، كما في قوله تعالى: ﴿غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ﴾ [النساء: ٩٥]؛ لأنه مصدر ضرِر بكسر عين الكلمة فتجيء على فتح العين في المصدر فيمتنع إدغامه، وأما ما عداه فليسَ جائيًا مِنْ فعِل المكسور العين؛ فلذلك [جاء] مصدره بسكون العين فيتعين إدغامُه، ولم أعثر على استعماله في غير ذلك. فإن كان ما وقع هنا لفظًا نبويًا وهو الظاهر، فهو شاذ. وقد يكون مسوغه المزاوجة بينه وبين لفظ ضرار في كون كليهما بالفك، والمزواجة تسوِّغ مخالفةَ القياس. ومما حسَّنها هنا أن الجملة جرت مجرى المثل، ولذلك لا تُغيَّر. وقد شاع استعمالُ الضرر بمعنى الضُّر في كلام العلماء، وفي كتب الفقه، لكني لم أظفر له بشاهدٍ في كلام الفصحاء غير هذا الذي في الحديث.» ابن عاشور، محمد الطاهر: **كشف المغطى نن المعاني والألفاظ الواقعة في الموطا**، تحقيق طه علي بوسريح التونسي (القاهرة: دار السلام / تونس: دار سحنون، ط١، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦)، ص٣٢٢.

الضُّر والضَّر أعمُّ من الضرر، فيصح إطلاقُ الضُّر والضَّر على المعنى الذي يطلق عليه الضرر، ولا يصحّ إطلاقُ الضرر على كل ما يُطلق عليه الضُّر والضَّر.

وأما ما وقع في صحاح الجوهري من قوله: «الضَّرُّ خلافُ النفع، [وقد ضره وضاره بمعنًى]. والاسم الضرر... ويقال: لا ضرر عليك»(١)، فهو مما انفرد به. وقد ذكر الأئمةُ أن الجوهري لا يُؤخذُ ما انفرد به، وقد أوهمه الفيروزآبادي في مواضع كثيرة. قال التبريزي: «لا يُشك في أن في كتاب الصحاح تصحيفًا لا شك أنه من المصنِّف لا من الناسخ.»(٢) وقال الأزهري: «لا يُقبل من الجوهري ما انفرد به.»(٣)

---

(١) الجوهري: **الصحاح**، ج٢، ص٧١٩-٧٢٠ (باب الراء - فصل الضاد).

(٢) لم أتمكن من توثيق هذا الكلام المنسوب للخطيب التبريزي فيما أمكنني مراجعته من كتب اللغة والأدب، بما فيها مصنفاته هو نفسه. ولعل ضليعًا في علوم العربية يدلني عليه.

(٣) قال السيوطي: «قال الجوهري في الصحاح: سائرُ الناس جميعُهم. قال ابن الصلاح في مشكلات الوسيط قال الأزهري في تهذيبه: أهلُ اللغة اتَّفقوا على أن معنى سائر: الباقي، ولا التفات إلى قول الجوهري؛ فإنه ممَّن لا يُقْبَل ما يَنْفَرد به. انتهى. وقد انتصر للجوهري بأنه لم ينفرد به، فقد قال الجواليقي في شرح أدب الكتاب: إن سائر الناس بمعنى الجميع، وقال ابنُ دُريد: سائر الناس يقع على مُعْظمه وجُلّه. وقال ابن برّي : يدلُّ على صحَّة قول الجوهري قول مضرّس:

فَما حَسَنٌ أَنْ يَعذُرَ المرءُ نَفْسَه ... وَلَيْسَ لَهُ مِنْ سَائر النَّاس عاذرُ.»

المزهر، ج١، ص١٠٥-١٠٦. وقد حكى ابن معصوم (ت١١٢٠هـ) هذا الكلام المنسوب إلى الأزهري، وذكر أن حكمه على الجوهري «بالغلط من وجهين: تفسيره له بالجميع، وذكره في س ي ر، وحقه أن يُذكر في س أ ر؛ لأنه من السؤر بالهمز.» ثم أضاف: «وتعقبه النواوي [كذا!] فقال: بل هي لغة صحيحة لم ينفرد الجوهري بها»، إلخ. ابن معصوم المدني الحسيني، علي بن أحمد بن محمد: **الطراز الأول والكناز بما عليه من لغة العرب المعوَّل** (لندن: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤٣١هـ)، ص٢٧٣-٢٧٤. وبالرجوع إلى مصنفات الأزهري، لم نجد هذا الكلام المنسوب إليه، لا في معجمه «تهذيب اللغة» ولا كتاب «الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي». وانظر كلام الجوهري: «وسائر الناس: جميعهم» في: **الصحاح**، ج٢، ص٦٩٢ (باب الراء - فصل السين).

ووقع في «الأساس» ما يوهم ظاهرُه موافقةَ كلام الأزهري[1]، لكنه ليس بنص بل هو محتمل للتأويل.

ومن أهم الواجبات الحفاظُ على فروق العربية ودقائق استعمالها، وإبقاءُ ما شذ عن ذلك غير متجاوزٍ موقعَه لا يرخص لأحد في اتباعه؛ لأن ذلك يفضي إلى تلاشي رونق العربية وضياعه. فأنا أسترعي أفهامَ الأساتذة أعضاء المجمع لتلقي منها على هذا البحث شعاعًا، فإذا أبدوه اطمأنت نفسٌ تطير من توقع الخطأ شعاعا.

---

(١) يشير المصنف بذلك إلى كلام الزمخشري: «ضرر: ضرَّه ضررًا وضاره ضرارًا... ولحقه ضررٌ ومضرةٌ ومضار.» **أساس البلاغة**، ج١، ص٥٧٩.

لفظ «كل» حقيقة في الكثرة أيضًا مثل الشمول[(١)]

معلومٌ من اللغة أن كلمة (كل) اسم موضوع للدلالة على الإحاطة، وفيه إبهام اقتضى ملازمته الإضافة إلى اسم ذي أجزاء أو أفراد يبين إبهام «كل». ولكونه دالاً على الشمول، كان ضدُّه لفظ «بعض» بشهادة فصيح الكلام، ففي الحديث الصحيح أن خرباقًا السلمي الملقب ذا اليدين لَـمَّا صلى مع النبي ﷺ العصرَ فسلم النبي ﷺ من اثنتين أو ثلاث، قال له خرباق: أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ فقال له النبي ﷺ: «كل ذلك لم يكن»، قال له خرباق: «بل بعض ذلك قد كان»[(٢)].

---

(١) **المجلة الزيتونية**، المجلد ٩، العدد ٢، ١٣٥٦/ ١٩٣٧ (ص١٣٤-١٣٦). وقد أعيد نشره في **مجلة مجمع اللغة العربية** بالقاهرة، الجزء الثامن، ١٩٥٥ (ص١٩٣-١٩٥). وقد جاء في مجلة المجمع الحاشية الآتية: «عُرض هذا البحث لابن عاشور عضو المجمع المراسل على المؤتمر وقرر نشره في المجلة (الجلسة الثانية لمؤتمر ٢٩ من يناير سنة ١٩٥٠).»

(٢) **صحيح البخاري**، «كتاب السهو»، الحديثان ١٢٢٨-١٢٢٩، ص١٩٦؛ **صحيح مسلم**، «كتاب المساجد ومواضع الصلاة»، الحديثان٥٧٣-٥٧٤، ص٢١١-٢١٢؛ الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة: **سنن الترمذي**، نشرة بعناية خالد عبد الغني محفوظ (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦)، «أبوابُ السهو» الحديث ٣٩٩، ص١٢١. و ذو اليدين - ويقال ذو الشمالين - هو عمير بن عبد عمر بن نضلة بن عمرو بن غُبشان الخُزاعي، ويُكنى أبا محمد. كان يعمل بيديه جميعًا فقيل ذو اليدين. وقيل: آخى الرسول ﷺ بينه وبين يزيد بن الحارث بن فُسْحُم، وقُتِلاَ جميعًا ببدر، وكان ذو اليدين ابن بضع وثلاثين سنة، كذا ترجم له ابن سعد. الزهري، محمد ابن سعد بن منيع: **كتاب الطبقات الكبير**، تحقيق علي محمد عمر (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١، ١٤٢١/ ٢٠٠١)، ج٣، ص١٥٤. ولكن ابن حجر وغيره من العلماء خطَّؤُوا الزهري، قال في الفتح: «قوله: صلى بنا رسول ﷺ، ظاهرٌ في أن أبا هريرة حضر القصة، وحمله الطحاوي على المجاز فقال: إن المراد به صلى بالمسلمين. وسببُ ذلك قولُ الزهري إن صاحب القصة استشهد ببدر، =

فهذا ما لا سبيلَ إلى الشك فيه من وضع اللغة العربية، فلذلك إذا وقع لفظ «كل» بعد اسم مدلوله ذو أفراد أفاد توكيدَه بشمول أفراده حتى لا يُتوهم أن المتكلم أطلقه على غالب أفراده، وأنه غاب عن ذهنه بعضُ أفراده. وهذا هو المعدود في ألفاظ التوكيد المعنوي والملازم الإضافة إلى ضمير موافق للاسم السابق. وأما إذا وقع غيرَ تابعٍ قبله، فلا بدَّ من إضافته إلى اسم ظاهر أو مضمر لغير قصد التوكيد أو يكون منونًا بتنوين عوض عن لفظ المضاف إليه المعلوم من الكلام نحو قوله تعالى: ﴿وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ ﴿٨٧﴾﴾ [النمل:٨٧] حتى لا تفارقه الإضافةُ إلى ما يبينه، وهو دالٌّ على شمول أفراد ما أضيف هو إليه.

هذا هو الذي نجده لاستعمالات لفظ «كل» في دواوين اللغة، مثل صحاح الجوهري ولسان العرب ومغني اللبيب. ولكن الفيروز آبادي زاد عليهم زيادةً أدخل بها إشكالاً في اللغة، فقال في القاموس: «وقد جاء (كل) بمعنى بعض،

= فإن مقتضاه أن القصة وقعت قبل بدر، وهي قبل إسلام أبي هريرة بأكثر من خمس سنين. لكن اتفق أئمةُ الحديث -كما نقله ابن عبدالبر وغيره- على أن الزهري وهم في ذلك، وسببُه أنه جعل القصة لذي الشمالين، وذو الشمالين هو الذي قتل ببدر وهو خُزاعي واسمه عمير بن عبد عمرو بن نضلة. وأما ذو اليدين فتأخر بعد النبي ﷺ بمدة؛ لأنه حدث بهذا الحديث بعد النبي ﷺ، كما أخرجه الطبراني وغيره. وهو سلمي، واسمه الخرباق على ما يأتي البحث فيه. وقد وقع عند مسلم من طريق أبي سلمة عن أبي هريرة: «فقام رجل من بني سليم»، فلما وقع عند الزهري بلفظ فقام ذو الشمالين، وهو يعرف أنه قتل ببدر، قال لأجل ذلك إن القصة وقعت قبل بدر. وقد جوز بعضُ الأئمة أن تكون القصة وقعت لكل من ذي الشمالين وذي اليدين، وأن أبا هريرة روى الحديثين فأرسل أحدهما وهو قصة ذي الشمالين، وشاهدَ الآخر وهي قصة ذي اليدين، وهذا محتملٌ من طريق الجمع. وقيل يُحمل على أن ذا الشمالين كان يقال له أيضًا ذو اليدين وبالعكس، فكان ذلك سببًا للاشتباه. ويدفع المجازَ الذي ارتكبه الطحاوي ما رواه مسلم وأحمد وغيرهما من طريق يحيى ابن أبي كثير عن أبي سلمة في هذا الحديث عن أبي هريرة بلفظ: «بينما أنا أصلي مع رسول الله ﷺ». وقد اتفق معظمُ أهل الحديث من المصنفين وغيرهم على أن ذا الشمالين غيرُ ذي اليدين، ونص على ذلك الشافعي رحمه الله في اختلاف الحديث.» ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي: **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** (الرياض: بيت الأفكار الدولية، بدون تاريخ)، ج١، ص٧٩٤.

ضِدٌّ»[١]، وأشار صاحبُ تاج العروس في شرحه إلى أن مستنَدَه في ذلك إلى كلام الفيومي في «المصباح»، وأشار إليه ابنُ السيد البطليوسي في «الإنصاف»[٢].

فأما كلام الفيومي في المصباح، فمخالف لكلام القاموس؛ لأنه قال: «وقد يُستعمل بمعنى الكثير كقوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف:٢٥]، أي كثيرًا؛ لأنها إنما دمرتهم ودمرت مساكنهم دون غيرهم، [ولا يُستعمل إلا مضافًا لفظًا أو تقديرًا][٣]، وهو كلام غير محمود، وأحسن ما فيه قوله: «بمعنى الكثير».

وأما كلام ابن السيد في الإنصاف، فإنما ذكر في باب الخلاف العارض من جهة العموم والخصوص مثالاً، وهو قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل:٢٣]، فسنتكلم عليه. وأما قوله: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف:٢٥]، فهو من العام المخصوص، خصصه قوله: ﴿فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰ إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ﴾ [الأحقاف:٢٥]، فعلم أن المدمَّر عينُ المساكن. فقد توارد كلامُ الفيومي وكلامُ ابن السيد على هذا الشاهد المؤوَّل بأنه من العام المخصوص[٤].

---

(١) الفيروزآبادي: **القاموس المحيط**، ج٣، ص٥٢٠ (باب اللام: فصل الكاف).

(٢) الزبيدي: **تاج العروس**، ج٣٠، ص٣٣٩. ولفظ كلامه: «وقد أورد بعض ذلك الفيومي في مصباحه، وأشار إليه ابن السِّيد في الإنصاف.»

(٣) الفيومي، أحمد بن محمد بن علي: **المصباح المنير**، نشرة بعناية يحيى مراد (القاهرة: مؤسسة المختار، ١٤٢٩/ ٢٠٠٨)، ص٣٢٥.

(٤) قال ابن السيد أثناء كلامه على العموم والخصوص بصدد قوله تعالى: ﴿كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ ﴿١١٦﴾﴾ [البقرة:١١٦]: «قال قوم هذا خصوص في أهل الطاعة، واحتجوا بأن كلاًّ، وإن كانت في غالب أمرهم للعموم، فإنها قد تأتي للخصوص، كقوله تعالى: ﴿إِنِّي وَجَدتُّ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل:٢٣]، وقوله تعالى: ﴿رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢٤﴾ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ ثم قال: ﴿فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰ إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ﴾ [الأحقاف: ٢٥].» **التنبيه على الأسباب التي أوجبت الخلاف بين المسلمين**، ص٩١.

قال في «تاج العروس» نقلاً عن شيخه: «وعلى استعمال «كل»[(١)] حُمل قولُ عثمان ﷺ حين قيل له: «أبأمرك هذا»؟ فقال: «كل ذلك [- أي بعضُه -] عن أمري، وبعضه بغير أمري.»[(٢)] ومع كون هذا الكلام المنسوب إلى عثمان لم يثبت بلفظه عمن يوثق به من أئمة اللغة، فإنه لا شاهدَ فيه؛ لأن قصاراه أنه عام مخصوصٌ بلفظ متصل به، فلم تخرج كلمةُ (كل) الواقعة فيه عن معنى جميع الأفراد إلا بعد ذكر لفظ آخر. والعام المخصوص مرادٌ عمومه تناولاً، وذلك نظير الاستثناء من لفظ دال على العموم. ثم قال في تاج العروس: «وجعلوا منه أيضًا قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ﴾ [النحل:٦٩]، وقوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَىْءٍ﴾ [النمل: ٢٣].»[(٣)]

وأقول: أما الآية الأولى فلا شاهدَ فيها؛ لأن الأمر للإلهام والتسخير، فأكلها من كل الثمرات ممكن لها عند تمكنها وما يتيسر لها. وأما الآية الثانية فإن تنوين «شيء» للتعظيم بقرينة استعظام حالة ملكة سبأ، فلا حاجةَ إلى إخراج «كل» عن معنى الإحاطة بما أضيفت إليه. على أن كلامَ القاموس اقتضى أن كلمةَ «كل» تُطلق على مطلق البعض، أي: قليلاً كان أو كثيراً. ويؤيده قوله: «ضِدٌّ»، أي: ضِدٌّ لمعنى جميع الأجزاء؛ لأن أصل الضدية تقتضي تمام المقابلة، ولا أحسب أحدًا يقول بأن لفظ «كل» يطلق على الواحد ولا العدد القليل.

والذي يجب في هذا أن كلمة «كل» تُطلق على الكثير من جنس ما تضاف إليه، وعلى العظيم منه القائم مقامَ الكثير؛ لأن ذلك قريبٌ من أصل المعنى الموضوع له كلمة «كل»، إذ هو مبنيٌّ على تنزيل الأكثر أو المهم منزلةَ الجميع لعدم الاعتداد بما عدا ذلك. وهو استعمالٌ مجازي، ثم شاع وكثر في الكلام؛ لأن كلامَ العرب مبنيٌّ على التوسع، واستغنى عن قرينة المجاز حتى ساوى الإطلاقَ الحقيقيَّ في كثرته أو

---

(١) أي استعمال كل بمعنى بعض، حسب ابن الأثير شيخ الزبيدي.

(٢) الزبيدي: **تاج العروس**، ج٣٠، ص٣٣٩.

(٣) المرجع نفسه.

قاربها في مقامات لا يُقصد فيها الادعاء ولا المبالغة. فطرأ بذلك معْنًى جديدٌ لهذا اللفظ خارجٌ عن حد المجاز، لعدم احتياجه إلى القرينة. وقد يكون اللفظُ مجازًا، فيكثر استعمالُه حتى يساويَ الحقيقةَ فيصير حقيقة.

قال السيوطي في المزهر: «إن المجاز متى كثر استعمالُه صار حقيقة عرفًا، وإن الحقيقة متى قل استعمالُها صارت مَجازًا عرفاً»[1]. وذكر القرافي في تنقيح الفصول أن الوضع يطلق على جعل اللفظ دليلاً على المعنى وهو الوضع اللغوي، ويطلق على غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير أشهرَ فيه من غيره[2].

ومن أسباب كثرة المفردات اللغوية اشتهارُ المجازات، والاتساعُ في الإطلاقات؛ فإن المجاز إذا كثر استعمالُه في الكلام اشتهر فاستغنى عن نصب

---

(١) أورد المصنف ما نقله عن السيوطي بتصرف تقديمًا وتأخيرًا، ونصه: «فالحقيقة متى قل استعمالُها صارت مجازًا عُرفًا، والمجاز متى كثر استعماله صار حقيقة عرفا.» ثم قال: «وأما بالنسبة إلى معنى واحد من وضع واحد فمحال، لاستحالة الجمع بين النفي والإثبات.» **المزهر**، ج١، ص٢٩١. والحقيقة أن ما قاله السيوطي مبني على كلام الإمام الرازي حيث قال عند كلامه على المباحث المشتركة بين الحقيقة والمجاز: «المسألة الثانية: في أن اللفظَ الواحدَ هل يكون حقيقةً ومجازًا معًا؟ أما بالنسبة إلى معنيين، فلا شك في جوازه. وأما بالنسبة إلى معنى واحد: فإما أن يكون بالنسبة إلى وضعين، أو إلى وضع واحد؛ فأما الأول فجائز؛ لأن لفظ الدابة بالنسبة إلى الحمار حقيقة بحسب الوضع اللغوي، مجازٌ بحسب الوضع العرفي. وأما الثاني فهو محال؛ لامتناع اجتماع النفي والإثبات في جهة واحدة. المسألة الثالثة: في أن الحقيقة قد تصير مجازًا وبالعكس؛ الحقيقة إذا قل استعمالها صارت مجازًا عرفيًّا، والمجاز إذا كثر استعماله صار حقيقة عرفية.» الرازي: **المحصول**، ج١، ص٣٤٣-٣٤٤.

(٢) ص ٢٥ طبع النهضة بتونس. - **المصنف**. ساق المصنف كلامَ القرافي بتصرف يسير، وتمام لفظه: «فالوضع يقال بالاشتراك على جعل اللفظ دليلاً على المعنى كتسمية الولد زيدًا، وهذا هو الوضع اللغوي، وعلى غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير أشهرَ فيه من غيره، وهذا هو وضع المنقولات الثلاثة: الشرعي نحو الصلاة، والعرفي العام نحو الدابة، والعرفي الخاص نحو الجوهر والعرض عند المتكلمين.» القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس: **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول من الأصول**، نشرة بعناية أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٨/٢٠٠٧)، ص٤٨.

القرينة. فحينئذ يساوي الحقيقة، أو يقاربها، أو يصير أشهرَ منها. وقد عدوا من أسبابِ المصير إلى المجاز دون الحقيقة في الكلام شهرةَ المجاز. ولقصد ضبط هذا الاستعمال وضع العلامة الزمخشري كتابه «أساس البلاغة» في اللغة[1].

وما اتسعت اللغةُ وكثرت مفرداتها إلا بمثل هذه التوسعات التي هي مسمى الوضع عند التحقيق، إذ ليس وضعُ اللغة بتصدي أفراد أو جماعات لجمع حروف تتركب منها كلمات تجعل لمعان مخصوصة.

وشواهد استعمال لفظ «كل» غير محتمل إلا معنى الكثرة لا تنحصر، فمن القرآن قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٩٦﴾ وَلَوْ جَآءَتْهُمْ كُلُّ ءَايَةٍ﴾ [يونس:٩٦-٩٧]؛ فإن «كل آية» وإن وقعت في حيز المبالغة هنا لا تُتصور إلا على معنى الكثرة الشديدة؛ لأن جنس الآيات الدالة على الصدق لا يقبل النهاية، وقوله تعالى: ﴿وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿٢٧﴾﴾ [الحج:٢٧]، وقوله تعالى: ﴿وَإِن يَرَوْاْ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُواْ بِهَا﴾ [الأنعام:٢٥]. وقال النابغة:

بِهَا كُلُّ ذَيَّالٍ وَخَنْسَاءَ تَرْعَوِي ... إِلَى كُلِّ رَجَّافٍ مِنَ الرَّمْلِ فَارِدِ[2]

وقال ذو الرمة:

بِهَا كُلُّ خَوْثَاءِ الحَشَا مَرْئِيَّةٌ ... رَوَّادٌ يَزِيدُ القُرْطُ سوء قذالُهَا[3]

---

(١) وقد سبق للمصنف جلبُ شيء من كلام الزمخشري في هذا المعنى، وانظر **أساس البلاغة**، ج١، ص١٦.

(٢) **ديوان النابغة الذبياني**، ص١٣٨ (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم) وص٩٠ (نشرة ابن عاشور). البيت من قصيدة من بحر الطويل، قالها النابغة حين أغار النعمان بن وائل بن الجُلاح الكلبي على بني ذبيان وسبا سبيًا كانت فيه عقرب ابنة الشاعر نفسه، وفي ذلك قصة.

(٣) **ديوان ذي الرمة**، ص٢٤١. والبيت من قصيدة طويلة (٩٣ بيتًا) من بحر الطويل، قالها في هجاء بني امرئ القيس. ومعنى خوثاء: المسترخية البطن، ورواد: تذهب وتجيء، والقذال: جِماع مؤخر الرأس.

وقال أيضًا:

بِهَـا كُـلُّ خَـوَّارٍ إِلَى كُـلِّ صَـعْلَةٍ ضَهُولٍ وَرَفْضِ المُدْرِعَاتِ القَرَاهِبِ[1]

وقد تكرر ذلك في شعر النابغة وذي الرمة، وتكرر هذا المعنى ثلاث مرات في بيتين من شعر عنترة وهو قوله:

جَـادَتْ عَلَيْهَـا كُـلُّ بِكْـرٍ حُـرَّةٍ فَـتَرَكْنَ كُـلَّ قَـرَارَةٍ كَالـدِّرْهَمِ

سَـحًّا وَتَسْـكَابًا، فَكُـلَّ عَشِـيَّةٍ يَجْـرِي عَلَيْهَـا المَـاءُ لَمْ يَتَصَـرَّمِ[2]

لا جرم أن كثرةَ استعمال «كل» في معنى الكثير يوجب إثباتَ هذا المعنى في دواوين اللغة، ويقتضي إصلاحَ قول القاموس: «وقد جاء استعمال كل بمعنى بعض، ضدٌّ»[3]، بقولنا: «وبمعنى الكثير»، ويزاد ذلك أيضًا في المستدركات على لسان العرب وتاج العروس، وتُذكر له شواهد على طريقة لسان العرب والتاج.

(١) المصدر نفسه، ص٣١. والبيت من قصيدة عنوانها «ألا طرقت ميّ» من بحر الطويل. والخوار: ولد الغزال، والصعلة: الظبية الصغيرة الرأس. ضهول: قليلة اللبن، والمذرعات: البقر ذوات الأولاد، والقراهب: المسنات.

(٢) سبق توثيق البيت وبيان ما هناك من اختلاف في روايته.

(٣) سبق توثيق كلام الفيروزآبادي.

قولهم: «كان مما يفعل كذا»[١]

[تقديم]

لقد صدق ابن فارس إذ قال: «ما بلغنا أن أحدًا ممن مضى ادعى حفظَ اللغة كلها»[٢]. وقال: «إن كثيرًا من الكلام ذهب بذهاب أهله»[٣]. وبنى على قوله ذلك أن زعم أن الفقرة الأخيرة الواقعة في كتاب العين، وهي: «هذا آخرُ كلام العرب»، لا يُظن أنها من كلام الخليل؛ فإن الخليل أجلُّ من أن يقول هذه الكلمة[٤].

وقال الإمام الشافعي في كتاب الرسالة في أصول الفقه: «لسان العرب أوسع الألسنة مذهبًا، وأكثرها ألفاظًا، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسانٌ غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها، حتى لا يكون موجودًا فيها مَنْ يعرفه»[٥]. ثم قال:

---

(١) **مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة**، ج ٩، ١٩٥٧ (ص١١٦-١٢١). قال محرر في الحاشية: «عرض هذا البحث في الجلسة الحادية عشرة من جلسات مؤتمر المجمع في دورته الثامنة عشرة. وأحيل إلى لجنة الأصول فقررت اعتبار هذا التركيب اصطلاحًا لغويًّا يقصد منه الكثرة، وقد يقال على القلة أحياناً. ووافق مجلس المجمع على ذلك في جلسة ٢٦ مايو سنة ١٩٥٢». ونشر هذا البحث في محاضر جلسات الدورة ١٨ للمجمع (ص٥٠٥-٥١٠) وعليه تعقيبات (ص٥١١- ٥١٣).

(٢) ابن فارس: **الصاحبي في فقه العربية**، ص٢٤.

(٣) وقد ترجم ابن فارس بابًا بعنوان: «باب القول على أن لغة العرب لم تنته إلينا بكليتها، وأن الذي جاءنا عن العرب قليلٌ من كثير، وأن كثيرًا من الكلام ذهب بذهاب أهله». المصدر نفسه، ص٣٦.

(٤) قال ابن فارس: «فأما الكتاب المنسوب إلى الخليل وما في خاتمته من قوله: هذا آخر كلام العرب، فقد كان الخليل أورعَ وأتقى لله جل ثناؤه من أن يقول ذلك». المصدر نفسه، ص٢٤.

(٥) الشافعي، الإمام محمد بن إدريس: **الأم**، تحقيق رفعت فوزي عبدالمطلب (المنصورة/ مصر: دار الوفاء، ط٢، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤)، ج١: **الرسالة**، ص١٧.

«فإذا جُمِع علمُ عامة أهل العلم أتى على لغتهم، وإذا فُرِّق علمُ كلِّ واحد منهم ذهب عليه الشيء منها ثم كان ما ذهب عليه منها موجودًا عند غيره»[١].

وهذا نصٌّ جيد من الشافعي ذي المكانة السامية في العربية، البالغ بها مرتبةَ الذين يُحتج في العربية بأقوالهم. فيتبين أن العربية، وإن جلت عن أن يحيط بها علم أحد كما قال ابن فارس، لا تعدم عنايةَ أئمة اللغة والنحو والأدب والتفسير والحديث بحفظ كثير منها بحيث يلتئم من مجموع الجهاز اللغوي المحفوظ جميعُ لغة العرب أو معظمُها المهم منها. فإن فات منها فائت أو أميت مائت فما هو عليه بالمأسوف، ولأهل اللغة غنية عن ندوره بالفصيح المألوف.

هذا واللغة تنقسم إلى كلم؛ أي مفردات، وإلى كلام؛ أي مركبات. فالمفردات منها أسماء أعيان، وأسماء أحداث -أي أحوال الأعيان-، وروابط وهي الكلمات التي تفيد معانِيَ نسبية من قبيل الأكوان صالحةً للربط بين أسماء الأعيان بعضها مع بعض بأن تفيد حدوثَ معنى بين اسمين من أسماء الأعيان، وتسمى حروف المعاني، وهي شبيهة بأسماء الأحداث؛ فإن قوله تعالى: ﴿تَنۢبُتُ بِٱلدُّهۡنِ﴾ [المؤمنون:٢٠] ربطت الباء بين ضمير الشجرة وبين الدهن فكان المعنى أنها موصوفة بالنبات وأنها متلبسة بالدهن، فأفادت الباء معنى لم يتوصل إلى إفادته باسم الحدث، فإن النبت لا يفيد إلا نابتًا، فإذا أريد التأليف بين النابت وبين مسمى اسم آخر ولم يمكن تَعلُّق فعل النبات به، احتيج إلى حرف يصل بينهما على معنى كون من الأكوان الخاصة، وهذه الأكوان الخاصة هي المعبر عنها بالمعاني الجزئية.

---

(١) تصرف المصنف في هذا الجزء من كلام الشافعي بتغيير بعض ألفاظه ربما ليناسب سياق الكلام هنا. ولفظ الشافعي: «والعلم بذلك [أي بلسان العرب] عند العرب كالعلم بالسنة عند أهل الفقه، لا نعلم رجلاً جمع السنن فلم يذهب منه عليه شيء، فإذا جُمع علمُ عامة أهل العلم بها أتى على السنن، وإذا فُرِّق علمُ كل واحد منهم ذهب عليه الشيء منها، ثم كان ما ذهب عليه منها موجودًا عند غيره.» المصدر نفسه، ص١٧.

وهذه الأنواع الثلاثة موضوعةٌ بالوضع الشخصي، وقد دون لإحصائها علم متن اللغة. ومنها -أي المفردات- المشتقات، وهي كلماتٌ ذاتُ صيغ تدل على ما قامت به الأحداثُ وما تعلقت به، وعلى أزمانها. ومعظمُها مصوغةٌ من أسماء الأحداث، أو مصوغة مما نزل منزلةَ أسماء الأحداث بما يؤخذ من أسماء الذوات فيصير كالحدث، مثل تحجر وتنمر. ولكونها كذلك، كانت موضوعةً بوضع تابع لوضع ما تُصاغ منه.

ومعنى الصيغة أنها كيفيةٌ خاصة وقوالبُ مختلفة تشتمل على حروف الأحداث أو بعض حروفها، بجعلها على حركات معينة أو بضميمة حروف إليها. ولكون هذه الصيغ معينةَ الأشكال ومختلفتَها، كانت موضوعةً بالوضع النوعي المعروف في فن الوضع؛ أعني أنها وضعت بقواعد كلية تنطبق كلُّ قاعدة منها على الجزئيات التي تتحقق القاعدةُ فيها، وقد دُوِّن لها علمُ الصرف.

وأما المركَّباتُ فهي موضوعة بالوضع النوعي، سواء في كيفية انتظام بعضها مع بعض وتقديم بعضها على بعض بحسب ما يفيد مراد المتكلم من حصول معاني مفرداتها، أو في كيفية ذكر ما يُذكر منها وحذف ما يُحذف في اللفظ وهو منوِيٌّ في النفس أو في أحوال أواخر الكلم المتركبة هي منها، بحسب ما يعجل بفهم مراد المتكلم أو ما يدفع اللبس عن مراده. وتلك أحكامُ الإسناد والتعلق وآثارها في المفردات من هذه الحيثية، وقد دُوِّن لها علمُ النحو.

وقد يتداخل بعضُ علوم العربية مع بعض في التعرض إلى أحوال الشيء الواحد بناءً على اختلاف اعتبار أهل العلوم في تلك الأحوال، فكلٌّ يرى لبعض الاعتبارات مزيدَ اختصاص بعلمه، فتجد له ذكرًا في علمين أو أكثر. ولكن إذا لم تكن اعتباراتٌ مختلفة للألفاظ تعيَّنَ أن يختصَّ بها العلمُ المدوَّنُ لموضوعها في الاصطلاح بعد تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها. فإذا ذُكرت ألفاظٌ في غير كتب العلم المختص بها باعتبار موضوعها عُدَّ ذكرُها في تلك الكتب تطفلاً، وإن كان هذا

التطفلُ شائعًا في كتب العربية وبخاصة كتب النحو. فبان بهذا أن لعلم متن اللغة مزيدَ اختصاص بالبحث عن مفاد الكلم المفردة، ذلك المفاد الذي يختلف عند التركيب في الكلام.

ثم قد يكون استعمالُ العرب تركيبًا في معنى ليس مما يُفاد بواسطة اجتماع معاني مفردات ذلك التركيب، ولكنه يشابه استعمالاً جمليًّا، فيصير ذلك التركيبُ بمنزلة مفرد موضوع للدلالة على معنى واحد بحيث لا يفي تفكيكُ معاني مفرداته بجميع المعنى المراد منه، فينعزل هذا الصنف عن الانضواء تحت موضوع النحو، ويأوي إلى الانضواء تحت موضوع علم متن اللغة.

وسبب ذلك ليس هو بالخاصية والبحث، بل لحدوث استعمال استعمل به بعضُ أهل اللسان تركيبًا في معنى واحد يفاد منه عند إطلاقه إما باعتماد على مجاز أو كناية أو تمثيل. ثم يتكرر استعمالُه كذلك في ذلك المعنى تكررًا ناشئًا عن استجادة أذواق سامعيه باستعماله في منتدياتهم أو أسواقهم عقب سماعهم إياه المرة بعد المرة، حتى يصير التركيب -في دلالته على مجموع ذلك المعنى- مُماثِلاً لحال دلالة المفردات على معانيها الموضوعة هي لها، بحيث ينتقل المعنى الحاصل منه عما كان ينحلُّ منه بحسبها اجتماعُ معاني مفرداته إلى معنى جديد مصطلح عليه غير منحل من مجموع مفرداته، بحيث لو سمعه غيرُ الممارس لاستعمالهم لما فهم منه ما أرادوه وإذا سمعه الممارس لهم وقع في نفسه موقعًا عظيمًا لما فيه من جزيل المعنى وخفة اللفظ.

وهذا مثل التراكيب التي خفيت فيها ملاحظةُ المعاني الموضوعة هي لها نحو قولهم: «كذب عليك كذا»، بمعنى التحريض على تحصيله. ومثل التركيب الذي ينطلق به ناطق بليغ في قصة جرت، فيؤخذ منها ويستعملونه لقصد التذكير بما احتوت عليه تلك القصة، وهي الأمثال. حتى ترى ما كان كلامًا قد صار بمنزلة كلمة مفردة فتحتاج إلى ما تبنى عليه من لفظ ظاهر أو مقدر.

فإذا صارت المركباتُ إلى هذا الحد كانت حَرِيَةً بأن تُدرج في دواوين متن اللغة، ولهذا نراهم يذكرون الأمثالَ في مواد كتب اللغة. وأحقُّ منها بذلك الكلامُ

الذي خَفِيت فيه المناسبةُ بين معاني مفرداته وبين المعنى الذي يُراد منه في الاستعمال، أو تردَّدَ الأئمةُ في أيِّ مفرداته كان منشأً لإفادة ذلك المعنى، فيكون صنيعُ أهل اللغة الجزم بحصول ذلك المعنى بقطع النظر عن منشئه.

المقصد:

فمن المركبات التي استعملت استعمالَ كلمةٍ مفردة ما وقع في صحيح البخاري عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾﴾ [القيامة:١٦]، قال ابن عباس: «كان رسول الله يعالج من التنزيل شدةً إذا نزل عليه الوحي، وكان مما يحرك لسانه وشفتيه، فأنزل الله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾﴾ [القيامة:١٧].»[١] وقد أهمل معنى قوله: «مما يحرك شفتيه» ابنُ الأثير في النهاية، وبينه عياض في المشارق، قال: «معناه كثيرًا ما يحرك به شفتيه... قال ثابت[٢] في مثل هذا: كأنه يقول هذا من شأنه ودأبه، فجعل

---

(١) وتمام الحديث ولفظه عن سعيد بن جبير: «كان رسول الله ﷺ يعالج من التنزيل شدة، وكان مما يحرك شفتيه - فقال ابن عباس: فأنا أحركهما لكم كما كان رسول الله ﷺ يحركهما، وقال سعيد: أنا أحركهما كما رأيت ابن عباس يحركهما، فحرك شفتيه - فأنزل الله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾﴾ [القيامة:١٦-١٧]. قال: جمعه لكَ في صدرك وتقرأه: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾﴾ [القيامة:١٨]. قال: فاستمع له وأنصت: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾﴾ [القيامة:١٩]، ثم إن علينا أن تقرأه، فكان رسول الله ﷺ بعد ذلك إذا أتاه جبريل استمع، فإذا انطلق جبريل قرأه النبي ﷺ كما قرأه.» **صحيح البخاري**، «كتاب بدء الوحي»، الحديث٥، ص٢. وانظر الأحاديث ٤٩٢٧-٤٩٢٩ («كتاب التفسير»، ص٨٧٧)؛ ٥٠٤٤ («كتاب فضائل القرآن»، ص٩٠٣)؛ ٧٥٢٤ («كتاب التوحيد»، ص١٢٩٨).

(٢) هو ثابت بن حزم بن عبدالرحمن العوفي السرقسطي أبو القاسم، المالكي، قاضي سرقسطة. سمع من ابن وضاح، وسمع بمكة وبمصر. ولد سنة ٢١٩ وتوفِّيَ بسرقسطة في رمضان سنة ٣١٣هـ. =

(ما) كناية عن ذلك، يريد ثم أدغم النون. وقال غيره: معنى مما هنا ربما، وهو من معنى ما تقدم؛ لأن ربما تأتي للتكثير أيضاً.»[١]

وفي مسلم في حديث النجوم أمنة السماء: «وكان كثيرًا مما يرفع رأسه إلى السماء»[٢]، تكون «مما» هنا بمعنى ربما التي للتكثير، وقد تكون فيها زائدة. وأقول: شواهدُ هذا الاستعمال كثيرة في الحديث والشعر، ذكر عياض منها قولَ ابن عباس المتقدم، ومنها قول رافع بن خديج: «كنا نُكرِي الأرض بالناحية، منها مُسَمًّى لِسَيِّد الأرض، قال: فمما يُصاب ذلك وتسلم الأرض، ومما يُصاب الأرض ويسلم ذلك» إلخ[٣]. ومنها قولُ ابن عباس: «إن رسول الله كان مما يقول لأصحابه: «من رأى منكم رؤيا فلْيقصَّها أعبرها له»»[٤]. ومنها قول البراء بن عازب: «كنا إذا صلينا خلف رسول الله مما نحب أن نكون عن يمينه.»[٥] ومنها قولُ أبي حية النميري:

= كان بصيرًا بالحديث والعربية والشعر، ألف كتاب الدلائل في شرح ما أغفله أبو عبيدة وابن قتيبة من غريب الحديث. قال أبو علي القالي: ما أعلم أنه وُضع بالأندلس كتابٌ مثله. قال ابن الفرضي: ولو قال أبو علي: ما وضع بالشرق مثله، ما أبعد. ترجمه في الديباج. - **المصنف**.

(١) اليحصبي، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى: **مشارق الأنوار على صحيح الآثار في شرح غريب الحديث**، نشرة بعناية إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢)، ج١، ص٦٢٢.

(٢) سيأتي ذكر هذا الحديث وتخريجه كاملاً في نهاية هذا البحث.

(٣) **صحيح البخاري**، «كتاب الحرث والمزارعة»، الحديث٢٣٢٧، ص٣٧٣-٣٧٤.

(٤) **صحيح مسلم**، «كتاب تعبير الرؤيا»، الحديث٢٢٦٩، ص٨٩٥.

(٥) في مسند ابن أبي شيبة. انظر «مختصر إتحاف المهرة بزوائد المسانيد العشرة» للشهاب أحمد البوصيري الكناني المتوفَّى سنة ٨٤٠ في الإمامة. - المصنف. وتمام الحديث عن البراء قال: «كنا إذا صلينا خلف رسول الله ﷺ أحببنا أن نكون عن يمينه، يُقبل علينا بوجهه. قال: فسمعته يقول: «رب! قني عذابك يوم تبعث (أو تجمع) عبادك.» **صحيح مسلم**، «باب صلاة المسافرين وقصرها»، الحديث ٧٠٩، ص٢٥٨.

وإنَّـا لَمِـمَّا نَضْـرِبُ الكَـبْشَ ضَرْبَـةً … عَلَى رَأْسِـهِ تُلْقِـي اللِّسَـانَ مِـنَ الفَـمِ[1]

وأنا أزيد منها قولَ مالك بن أسماء الفزاري:

وَحَـدِيثٌ أَلَـذُّهُ هُـوَ مِمَّـا … يَشْـتَهِي السَّـامِعُونَ يُـوزَنُ وَزْنَـا[2]

أي كثيرًا ما يشتهيه السامعون، وهو موزون لا فضولَ فيه.

وقد أغفلت كتبُ اللغة هذا اللفظ، لولا أنْ تنبه له شراحُ الحديث. ولكن تعرض إليه السيرافي في «شرح كتاب سيبويه»، وهو متأخِّرٌ عن ثابت السرقسطي. قال سيبويه: «اعلم أنهم مِمَّا يَحذفون الكلمَ وإن كان أصله في الكلام غير ذلك» إلخ[3].

قال السيرافي: «[قوله: مِمَّا يَحذفون،] أراد رُبَّما يحذفون، وهو يستعمل هذه الكلمة [أي: مِمَّا] كثيرًا في كتابه. والعربُ تقول: أنت مما تفعل كذا، أي: ربما تفعل. وتقول العرب أيضًا: أنت مما أن تفعل، أي: أنت من الأمر أن تفعل. فتكون ما بمنزلة الأمر (أي الشيء)، وأن تفعل بمنزلة الفعل (أي مصدر فعل، أي: بمنزلة هذا اللفظ)، ويكون أن تفعل في موضع رفع بالابتداء وخبره مما، وتقديره: أنت

(١) ذكره ابن هشام في «مغني اللبيب» في مبحث «من». وأبو حية شاعرٌ من مخضرمي الدولتين [الأموية والعباسية]، وهو شاعر مقدم فصيح، احتج أئمة الاستعمال بكلامه. - **المصنف**. ابن هشام الأنصاري: **مغني اللبيب**، ج١، ص٣٥٢. والبيت هو الثاني من بيتين من بحر الطويل. **شعر أبي حية النميري**، تحقيق يحيى الجبوري (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٥)، ص١٧٤.

(٢) البيت مذكور في مواضع من كتب الأدب، وممن ذكره ابن قتيبة في كتاب «الشعراء». وقائله مالك ابن أسماء، شاعر أموي ممن احتج بشعره في العربية، واحتج بشعره صاحب «لسان العرب». - المصنف. هو مالك بن خارجة بن حصن بن حذيفة بن بدر الفزاري، من سادة غطفان. قال فيه ابن قتيبة: «كان شاعرًا غزلاً ظريفًا.» وهذا البيت من شعرٍ قاله في جارية له، قد جاء فيه لفظ «الناعتون» بدل «السامعون». الدينوري: **الشعر والشعراء**، ص٤٧٠.

(٣) سيبويه: **الكتاب**، ج١، ص٥٠. وتمام الكلام: «اعلم أنهم مما يَحذفون الكلم وإن كان أصله في الكلام غير ذلك، ويحذفون ويُعَوِّضون، ويستغنون عن الشيء الذي أصله في كلامهم أن يُستعمَلَ حتى يصير ساقطا.»

فعلك كذا وكذا من الأمر الذي تفعله.»[1] وأخذه منه ابن هشام في «مغني اللبيب» عند الكلام على معاني من. فقال: «العاشر (من معانيها) مرادفة ربما، وذلك إذا اتصلت بما كقوله:

وإنَّـا لَـمِـمَّا نَضْـرِبُ الكَـبْشَ ضَرْبَـةً   عَـلَى رَأْسِـهِ تُلْقِـى اللِّسَـانَ مِـنَ الفَـمِ

قاله السيرافيُّ وابنُ خروف وابنُ طاهر والأعلم[2]، وخرَّجوا عليه قولَ سيبويه: واعلم أنهم مما يحذفون كذا.» قال ابن هشام: «والظاهر أن مِنْ فيهما ابتدائية وما مصدرية، وأنَّهم جُعلوا كأنَّهم خُلِقوا من الضرب والحذف مثل: ﴿خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ مِنْ عَجَلٍ﴾ [الأنبياء:٣٧]»[3].

فاحتمل كلامُه مخالفتَهم في أن جعلواها بمنزلة «ربما»؛ لأن «ربما» لا تتعين للتكثير. واحتمل أنه فسر كلامَهم بحمله على إرادة التكثير. وكذلك فسر عياض كلامَ ثابت السرقسطي، وانتقلوا من كونها بمعنى ربما؛ لأن ربما التي حمل عليها هي المفيدة معنى التكثير.

---

(١) قال السيرافي تعليقًا على كلام سيبويه: «هذا باب ما يكون في اللفظ من الأعراض»، قوله: «من الأعراض» يعني ما يعرض في الكلام، فيجيء على غير القياس». وما بين القوسين في كلام السيرافي شرح من المصنف، وما بين الحاصرتين في الموضع الأول مأخوذ من «شرح كتاب سيبويه»، وفي الموضع الثاني زيادة للتوضيح من الأستاذ إميل بديع يعقوب. السيرافي، أبو سعيد: **شرح كتاب سيبويه**، تحقيق رمضان عبد التواب (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠)، ج٢، ص٧٥.

(٢) السيرافي الحسن بن عبدالله، أبو سعيد، الإمام النحوي تُوُفِّيَ سنة ٣٦٨ ببغداد. ابن خروف علي بن محمد بن خروف الإشبيلي الأندلسي، توفي بإشبيلية سنة ٦٠٩ وعمره خمس وثمانون، له شرح على كتاب سيبويه [وهو مطبوع بعنوان: النكت في تفسير كتاب سيبويه وتبيين الخفي من لفظه وشرح أبياته وغريبه]. ابن طاهر محمد بن أحمد طاهر الأنصاري الإشبيلي المعروف بالخدب [ت ٥٨٠هـ]، أخذ عنه ابن خروف، له طرر على كتاب سيبويه. يوسف بن سليمان الشنتمري الأندلسي المعروف بالأعلم المتوفى سنة ٤٧٦ كان من أئمة النحو والأدب وله تآليف قيمة. - المصنف.

(٣) الأنصاري، ابن هشام: **مغني اللبيب**، ج١، ص٣٥٢. وقد سبق توثيق كلام سيبويه قبل قليل.

وقد أشار ثابت السرقسطي والسيرافي وابن هشام إلى إبداء الرأي في كيفية الحذف التي اعتورت هذا التركيب، وأبقت فيه إفادةَ معنى التكثير أو معنى ربما أو غير ذلك، وهو واضحٌ من كلامهم. ومنه يظهر ترددُهم في منشأ معنى التكثير من هذا التركيب: فمقتضى كلام السرقسطي وما نقله عياض عن غيره أن منشأه هو حرف ما، ومقتضى كلام ابن هشام أن منشأ ذلك هو حرف من، ولذلك ذكره في عداد معاني «من».

وقد مضت عصورٌ على هذا التركيب لَمْ يُحظ فيها بالنزوع إلى عِكْرِه[1] وحضن فراخه في وكره؛ فقد أهمله الجوهري في الصحاح، وابن منظور في كتاب لسان العرب، وأهمله أصولُهما[2] لا محالة، وأهمله ابن الأثير في النهاية. فكان ذلك قصورًا في إحصاء اللغة إلى أن قُيِّضت له يقظةُ العلامة الفذ الفيروزآبادي فآواه إلى «القاموس المحيط»، فقال في باب الألف اللينة عند الكلام على حرف ما: «وإذا أرادوا المبالغةَ في الإخبار عن أحدٍ بالإكثار من فعل كالكتابة، قالوا: إن زيدًا مما أن يكتب، أي أنه مخلوقٌ من أمر، ذلك الأمر هو الكتابة.»[3]

وأقره صاحبُ تاج العروس، فلم يشرحه ولا تَعَقَّبه، ولا بَيَّنَ مأخذَه، ولا استشهد له، خلافًا لطريقته، فدل على أنه لَمْ يطَّلع في هذا على شيء يرجع إليه. وإن اهتداء صاحب «القاموس» إلى ذكر هذا الاستعمال، وتفطنَه إلى أنه يأوي إلى موضوع علم اللغة، واختصاصه بذلك دون سائر كتب اللغة، لَمِنْ جملة تدقيقاته وخصائصه، فلله دره!

ثم إنه بلا شك أخذه من كلام السيرافي، وإن سكوتَ صاحب التاج (تاج العروس) عن بيانه تقصيرًا في التزامه الذي اعتاده، لدليلٌ على سكوت المعلِّقين على

---

(١) العِكْر: الأصل، والعادة والديدن.

(٢) يعني مَنْ اعتمد عليه الجوهريُّ وابنُ منظور في تآليفهما.

(٣) الفيروزآبادي: **القاموس المحيط**، ج٤، ص٤٠٩.

القاموس من قبل صاحب التاج، وأنه لم يطلع على كلام السيرافي ولا على كلام ابن هشام. وبعد فإن كلام القاموس منتقَدٌ من أربع جهات:

الأولى: أنه اقتصر على الاستعمال الغريب الذي ثنى به السيرافي، ولم يذكر الاستعمال الخلي عن حرف أن الذي ابتدأ به السيرافي.

الثانية: أنه جعل المستفاد منه المبالغة في التكثير وهذا لم يدعه أحد، وإنما هو يفيد أصل التكثير.

الثالثة: أنه خص ذلك بالإخبار عن أحوال الناس لقوله: «عن أحد» مع أن ذلك لم يخصصه الذين تكلموا على معناه فهو يأتي في الإخبار عن أحوال الناس وعن أحوال الأشياء، كما في بيت مالك بن أسماء.

الرابعة: أنه ذكره في معاني ما، فأنبأنا بأنه جعل منشأ معنى الكثرة من حرف ما، وهو يخالف تفسيرَ الأئمة ويخالف ما فسره هو نفسه، إذ قال: «أي أنه مخلوق من أمر»، وجعل مفاد «ما» مبهمًا يبينه ما بعده من الفعل. فكان حقُّه أن يذكره في معانِي «من»، كما فعل ابن هشام في مغني اللبيب، والغفلات تعرض للأريب.

تذييــل:

ينبغي التنبيه إلى أن هذا التركيب إذا استعمل هذا الاستعمال يجيء في موضع خبر المبتدأ، كما في بيت أبي حية وبيت مالك بن أسماء، ويجيء في موضع خبر كان كما في حديث ابن عباس في البخاري ومسلم وحديث البراء بن عازب في مسند ابن أبي شيبة، ويكون في موقع الحال كما في حديث رافع بن خديج. فمن ظن اختصاص ذلك بخبر كان فقد وهم.

والتنبيه إلى أن أصل استعماله في المعنى أن لا يصرح معه بلفظ الكثرة، فما وقع فيه لفظ كثير فهو جارٍ مجرى التفسير من الراوي أو مجرى التأكيد من القائل لخفاء دلالة التركيب على التكثير، ومثاله قول سمرة بن جندب: «كان رسول الله ﷺ يعنى

مما يُكثر أن يقول لأصحابه: «هل رأى أحدٌ منكم من رؤيا؟»»[(١)]، وقول أبي موسى: «وكان رسول الله كثيرًا مما يرفع رأسَه إلى السماء»[(٢)].

والتنبيه على أن قول السيرافي: «وتقول العرب أيضًا أنت مما أن تفعل» إلخ، غريبٌ لا يُعرف شاهدُه من فصيح الكلام، فضلاً عن كون حرف «أن» فيه غير واقع موقعًا [مناسبًا][(٣)]، مع ما فيه من اجتماع ثلاثة حروف من حروف المعاني متوالية، وهي من وما وأن، سواء جعلت ما مصدرية أو زائدة.

الاقتراح:

فأقترح على المجمع اللغوي أن يسجل إلحاقَ هذا التركيب في القاموس الأكبر المزمع على تأليفه، وأن يكون إثباته في حرف من، وأن يستشهد له بشواهده التي ذكرتها وما عسى أن يلحق بها من الشواهد، وأن يثبت التنبيه على ما في كلام السيرافي من التوقف. والله يعصمنا من الزلل، ويزين معلوماتنا بالعمل.

---

(١) **صحيح البخاري**، «كتاب التعبير»، الحديث٧٠٤٧، ص١٢١٥.

(٢) عن أبي بردة، عن أبيه. قال: صلينا المغرب مع رسول الله ﷺ، ثم قلنا: لو جلسنا حتى نصلي معه العشاء! قال فجلسنا. فخرج علينا. فقال «ما زلتم ههنا؟» قلنا: يا رسول الله! صلينا معك المغرب، ثم قلنا: نجلس حتى نصلي معك العشاء. قال «أحسنتم أو أصبتم»، قال: فرفع رأسه إلى السماء، وكان كثيرًا مما يرفع رأسه إلى السماء، فقال: «النجوم أمنة للسماء، فإذا ذهبت النجوم أتى السماء ما توعد، وأنا أمنة لأصحابي، فإذا ذهبتُ أتى أصحابي ما يوعدون، وأصحابي أمنة لأمتي، فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون».» **صحيح مسلم**، «كتاب فضائل الصحابة ﷺ»، الحديث٢٥٣١، ص٩٨٢.

(٣) زيادة اقتضاها السياق؛ إذ في الكلام سقط.

صوغ «مفعلة» من أسماء الأعيان الثلاثية الأحرف مما وسطه حرفُ علة[١]

طالعتُ في الجزء الثاني من المجلد الخامس والثلاثين من مجلة المجمع العلمي العربي ص ٣٢٦ بحثًا أُثيرَ في لجنة المجمع عن صوغ زنة مَفْعَلَة التي تدل على أرض فيها شيء ذو اسم معتل مثل تُوتٍ وخَوْخٍ وتِيْنٍ: هل تُصاغ بإعلال العين فيقال: متَاتة ومَخَاخَة وَمَتَانَة، أو تُصحَّح العينُ فيقال: مَتْوَتَة ومَخْوَخَة ومَتْيَنَة؟

وجاء فيه أن البحثَ أحيل على مجمع اللغة العربية في القاهرة ليقرر فيه ما يسهِّل عملَ واضعي المصطلحات العلمية، وأن لجنةَ الأصول في مجمع اللغة العربية أخذت فيه قرارًا هو: «أن القاعدة في صوغ مفعلة مما وسطه حرفُ علة هي الإعلال، ولكن وردت ألفاظٌ كثيرة بالتصحيح مثل مثْوَبَة ومَشْرَرَة ومَصْيَدَة ومَقْوَدَة ومَبْوَلَة، وأن بقاء الكلمة من غير إعلال أبيَن في الدلالة على المعنى. والإعلال في هذا الباب غير مستحكم، وقد أجيز التصحيح في الأفعال. فالإجازة في الأسماء مقبولة لأن الأسماء في هذا الباب محمولةٌ على الأفعال في الإعلال، وأن مؤتمر المجمع في جلسته يوم ١٧ ديسمبر ١٩٥٩ وافق على قرار لجنة الأصول». قال المحرر: «ومنه يتضح جوازُ التصحيح (علاوةً على الإعلال) في صوغ مفعلة من أسماء الأعيان الثلاثية الأحرف (التي ليس لها أفعال) كتُوت وخَوْخ وتِيْن.»[٢]

---

(١) مجلة المجمع العربي العلمي بدمشق، المجلد ٣٦، الجزء ١، ١٣٨٠/ ١٩٦١ (ص٣٦-٤٢).

(٢) مجلة المجمع العربي العلمي بدمشق، المجلد ٣٥، الجزء ٢، ١٣٧٩/ ١٩٦٠ (ص٣٢٦-٣٢٧).

وأنا أُقَفِّي على قرار المجمع اللغوي، ثم أعود إلى ما استخلصته مجلةُ المجمع العلمي العربي، وسأُلفت نظرَ المجمع العلمي إلى ضبط هذه القاعدة وتحديد انتشار استعمالها في الكلام، فأقول:

الصيغة التي جرى البحثُ والتحقيق بصددها هي خصوصُ صيغة مفعلة المصوغة من اسم جامد للدلالة على مكان يكثُر فيه مسمًّى ذلك الاسم. وهذا نوعٌ خاص من أنواع صيغة مَفْعَلة، وهو النوع الذي ليس مصدرًا نحو مَشْوَرَة، ولا اسمًا نحو مَشْيَخَة جمع شيخ، أو مفردًا نحو المشيخة اسمَ ولاية نحو مشيخة الإسلام ومشيخة الأزهر. فهذا النوع إذا كانت عينُه حرفَ علة متحرك إثر حرفٍ صحيح ساكن فتقتضي نقلَ حركة حرف العلة إلى الساكن الصحيح قبله، فينقلب حرفُ العلة إِذَنْ ألفاً.

غير أن هذه القاعدة إنما ضبطها علماءُ العربية بزَكانتهم في الأفعال بالأصالة، وفي الأسماء المشابهة للأفعال المضارعة في حركات الحروف وفي حرف زائد قبل أصول الأسماء. فكانت القاعدةُ مقصورةً على الأسماء المشتقة من أسماء المعاني (الأحداث)؛ لأنها لما أشبهت الأفعالَ في المادة وزادت بشبهها المضارعَ في الصورة استحقت الالتحاقَ بالفعل المضارع في وجوب نقل حركة العين المعتلة إلى الساكن الصحيح قبلها، وكلّ ذلك تعليلٌ وتوجيهٌ لما سُمِع من الكلام العربي الفصيح.

أما صيغة مفعلة المشتقة من أسماء الأعيان الجامدة، فقد سكت أئمةُ التصريف عن التصريح بتطبيق قاعدة النقل والإبدال فيها، وعن استثنائها من تلك القاعدة. فيُظَنُّ أن قياسَ قواعد النقل والإبدال مطَّردٌ فيها، وقد يُشك في ذلك. لكنا قد نأخذ آراءهم فيها من الأمثلة التي يجري التمثيلُ بها لِمَا استُثْنِيَ من قاعدة نقل حركة العين المعتلة إلى الساكن الصحيح قبلها، مثلما استثنَوْا صيغةَ مِفعال ومِفْعَل من تلك القاعدة، نحو مِسْواك ومِقْياس ومِقْوَل (وهو اللسان؛ لأنه آلةُ القول) ومِخْيَط.

وعند التأمل نجد هذه المفعَلة قد تَجاذبها ما يقتضي الإعلالَ -وهو قاعدةُ تحرك حرف العلة وانفتاح ما قبله- وما يقتضي التصحيحَ، وهو: **أولاً** أن التصحيحَ هو الأصل. **ثانيًا** أن إعلالَ ما أُعِلّ من الأسماء كان بالحمل على الفعل، فجريانُه في الأسماء المشتقة -وهي الصفاتُ والمصادر- واضحٌ لمشابهتها الأفعالَ في الاشتقاق. **ثالثًا** أن الإعلالَ إذا لم يكن موجِبُه تعذرَ النطق بالكلمة ولو لم تُعل -وهو الإعلال الذي لا بدَّ منه إذ يتعذر النطقُ بدونه، مثل قلب ألف ضارب واوًا إذا صغَّرتَ فقلتَ: ضويرب لتعذر النطق بالألف بعد ضمة التصغير- فإن موجِبَه طلبُ التخفيف، مثل إعلال الفاء من ميزان؛ فإنك لو أردتَ أن تنطق بالفاء مصححةً فقلت مِوْزان لم يتعذَّرْ عليك، إلا أن إعلالَها بقلبها ياءً لمناسبة الكسرة أخفُّ في النطق.

وهذا غالبُ ما وقع من إعلالٍ في الكلمات العربية، فحقيقٌ جريانُه في الأفعال؛ لأنها كثيرةُ التداول في الكلام. وجريانُه في الأوصاف المشتقة من أسماء الأحداث تابعٌ لجريانه في أفعالها، لكثرة تداولها أيضًا، ولطرد الباب على وتيرة واحدة.

لهذا فإذا كان الإعلالُ مُوقِعًا في اللَّبس، فمراعاةُ دفع اللبس أَوْلَى من طلب التخفيف. ألا ترى أنَّهم أوْجَبوا تصحيحَ صيغة الإِفْعال إذا لم يكن لها فعلٌ ثلاثيّ، مثل أَغْيَمَتْ السماءُ، وأَعْوَل إذا رفع صوتَه بالبكاء؛ فهما مُصحَّحان![1] وفي الاستفعال المشتق من اسم المعنى (الحدث)، مثل استَحْوَذَ واسْتَيْأَسَ؛ فهما مصححان، والمشتقّ من اسم جامد مثل استَنْوَقَ الجملُ واستَيْسَتِ الشاةُ؛ فهما مصحَّحان. وهذا الذي جزم به ابنُ مالك في التسهيل، وجعله قولاً فصْلاً بين إطلاق الجمهور في منع التصحيح في جميع ذلك، وإطلاق أبي زيد الأنصاري في جواز التصحيح في

---

(١) «جاء في لسان العرب (غيم) ما نصه: وقد غامَت السماء وأغامَت وأَغْيَمَتْ وتَغَيَّمَت وغَيَّمَت كله بمعنى؛ وبه نرى أن (أغيمت) لها فعل ثلاثي فلا يصح التمثيل بهذا الفعل، ويصح مثل (أَعْوَل) بمعنى رفع صوته بالبكاء؛ فإن الثلاثي بمعنى كثرة العيال، ففي اللسان (عول): وعَالَ وأعول وأعيل على المعاقبة عُؤُوْلاً وعِيالَة، كَثُر عِياله. قال الكسائي: عال الرجل يَعول، إذا كَثُر عياله.» -لجنة الأصول بمجمع اللغة العربية بالقاهرة.

جميع ذلك[١]، وكلامُ ابن مالك معضودٌ بالسماع. وقد تحصل من هذا أن التصحيحَ أوضحُ دلالةً على المراد، ولهذا سَمَّى سيبويه التصحيحَ تبيينًا في كتابه[٢].

فأما صيغة مفعلة المصوغةُ من اسم جامد فبعيدٌ شبهُها بالفعل في المعنى؛ لأنها غير مشتقةٍ من الأحداث[٣]، ولأنها قليلةُ الدَّوران في الكلام، فلا يُحتاج فيها إلى التخفيف، ولأنها لندرة دورانها قد يفضي إعلالها إلى جهل ما أُخذت منه أو التباسها ببعض المصادر الميمية. فتصحيحُ حروفِها متعيِّن؛ لأنه الأصل، وليُؤْمَنَ اللبس، ولضعف الحاجة فيها إلى التخفيف بالإعلال.

ألا ترى أنك لو صُغتَ مَفعلة من اسم عُود، وهو العود الذي يُحرق للتطيب برائحة دخانه، فإنك إن صححته فقلتَ مَعْوَدَة ظهر المرادُ، وإن أعللتَ فقلتَ مَعَادَة التبس ببقعة العَوْد (بفتح العين) وهي المعاد (كما تقول مقام ومقامة) أو بمكان

---

(١) انظر: ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبد الله الطائي الجياني الأندلسي: **شرح التسهيل**، تحقيق عبدالرحمن السيد ومحمد بدوي المختون (القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٠/ ١٩٩٠)، ج٣، ص٤٥٧-٤٥٨.

(٢) قال سيبويه في باب التضعيف في بنات الياء: «وقال ناسٌ كثير من العرب قد حيي الرجل وحييت المرأة فبين، ولم يجعلوها بمنزلة المضاعف من غير الياء. وأخبرنا بهذه اللغة يونس. وسمعنا بعض العرب يقول: أعيياء وأحييةٌ فيبين، وأحسن ذلك أن تخفيها وتكون بمنزلتها متحركة. وإذا قلت يحيي أو معي ثم أدركه النصب فقلت: رأيت معييًا ويريد أن يحييه لم تدغم؛ لأن الحركة غير لازمة ولكنك تخفي وتجعلها بمنزلة المتحركة، فهو أحسن وأكثر. وإن شئت بينت كما بينت حيي. والدليل على أن هذا لا يدغم قوله عز وجل: ﴿أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ ۝٤٠﴾ [القيامة: ٤٠]. ومثل ذلك معيية؛ لأنك قد تخرج الهاء فتذهب الحركة، وليست بلازمة لهذا الحرف. وكذلك محييان ومعييان وحييان، إلا أنك إن شئت أخفيت. والتبيين فيه أحسن مما في يائه كسرة؛ لأن الكسرة من الياء فكأنهن ثلاث ياءات. فأما تحيةٌ فبمنزلة أحيية، وهي تفعلة. والمضاعف من الياء قليل؛ لأن الياء قد تُثَقَّل وحدها لامًا، فإذا كان قبلها ياءٌ كان أثقل لها.» **الكتاب**، ج٤، ص٥٤٠-٥٤١. وانظر كذلك ص١٨٣-١٨٥ و٤٩١-٤٩٥.

(٣) عبَّرتُ بالأحداث لتجرىَ العبارةُ على ما يناسب رأيَ نحاة البصرة من أن المصدر أصلُ الاشتقاق، وما يناسب رأيَ نحاة الكوفة من أن الفعل هو أصلُ الاشتقاق، وكلٌّ من المصدر والفعل فيه معنى الحدث. - **المصنف**.

عيادة المريض أو ساعتها أو ساعة عيادة الطبيب. وكذلك المفعلة من اسم المكان الذي يكثر فيه الحُوتُ والأرض التي يكثر فيها الفِيل؛ فإن مَحْوَتَة ومَفْيَلَة أظهرُ في المراد من مَحَاتَة ومَفَالَة.

وكذلك إذا قلنا متانة للمكان الذي يكثر فيه التِّين يلتبس بمصدر مَتَن على وزن فعالة؛ تقول: باعه الدارَ بمتانتها، فتؤول إلى الغرابة المنافية للفصاحة، كما وقع في قول العجاج: «وفَاحِمًا وَمَرْسِنًا مُسَرَّجَا»[1]، فلم يتضح مرادُه: هل أراد كالسراج أو كالسيف السريجي.

وألا ترى أنهم فرَّقوا بين استقام فأَعَلُّوه وبين استنوق الجمل فصححوه؛ لأنه ليس له فعلٌ ثلاثي؟ وكذلك استحوذ واستيأس صححوهما؛ لأنهم لم يَبْنُوا منهما فعلاً ثلاثيًّا، بخلاف استقام لأنهم بنوا منه قَام كما تقدم.

ومما يجب التنبيهُ له أن صيغةَ المفعلة المصوغة لكثرة الشيء صنفان: صنفٌ يدل على محل يكثر فيه المسمَّى من ذوي الأسماء الجامدة، وصنفٌ يدل على سببِ كثرةِ الشيء من أسماء المعاني المشتقة. فالصنف الأول هو ما خُضنا فيه آنفًا، والصنف الثاني -وهو قرينُه- كقولهم في الصحيح منه: «الولد مَجْبَنَة مَبْخَلَة»[2]، وقول عنترة: «والكفر مَخْبَثَةٌ لنفس المنعم»[3].

---

(١) هذا عجز البيت التاسع والثلاثين من الأرجوزة رقم ٣٣، وتمامه:

وَمُقْلَـــــةً وَحَاجِبًـــــا مُزَجَّجَـــــا ... وفَاحِمًـــــا وَمَرْسِـــــنًا مُسَـــــرَّجَا

وتشتمل هذه الأرجوزة على مائة وسبعة وأربعين بيتًا من مشطور الرجز، و مطلعها:

مَـــا هَـــاجَ أَحْزَانًـــا وَشَـــجْوًا قَـــدْ شَـــجَا ... مِـــنْ طَلَـــلٍ كَـــالأَتْحَمِيِّ أَنْهَجَـــا

ديوان العجاج، ج٢، ص١٣-٨٢.

(٢) قطعة من حديث أبي سعيد الخدري أخرجه أبو يعلى الموصلي في مسنده ٢/ ٣٠٥ برقم (١٠٣٢)، وتمامه «الولد ثمر القلب وإنه مَجْبَنَةٌ مَحْزَنَةٌ». وانظر سنن ابن ماجه (٣٦٦٦) ومسند أحمد ٢٩/ ١٠٤، رقم (١٧٥٦٢).

(٣) هذا عجز البيت الثامن والستين من المعلقة، وصدره: «نُبِّئْتُ عَمْرًا غَيْرَ شَاكِرِ نِعْمَتِي». القرشي: **جمهرة أشعار العرب**، ص٢٢٠؛ **ديوان عنترة**، ص٢١٤ (نشرة مولوي).

وهذا الصنف ورد تصحيحُ المعتل منه عن العرب في قولهم: الحرب مأتمة، وكثرة الشراب مَبْوَلَة (فهذه كلُّها ليست مصادرَ ميمية لعدم اشتقاقها من معنى المصدرية بل هي دالَّةٌ على كثرة الأحداث).

ونحن وإنْ لَمْ نعثر على مثالٍ مسموع مِمَّا ورد فيه مفعلة للصنف الأول قد أعلوا عينه، فهذه أمثلةٌ لما صُحِّح فيه الصنفُ الثاني الذي هو نظيرُه، فنجعل هذا الصنفَ الثاني أصلاً يقاس عليه. فالذي يجب اعتمادُه في المفعلة المصوغة من الاسم الجامد للدلالة على المكان الذي يكثر فيه مسمَّى ذلك الاسم إذا كانت العين حرفَ علة، أن نجري على تصحيح حرف العلة وأن لا يُترك الخيارُ للمتكلمين بين أن يصححوا أو يعلُّوا، إذ لا بدَّ أن يجريَ كلامُ الشعوب العربية على طريقة متحدة وصريحة لا احتمالَ فيها؛ لأن وضوحَ المراد هو الغايةُ الأصلية من وضع اللغات وتهذيبها.

ومما يؤكِّد ذلك أن الأسماءَ الجامدة التي عينُ كلماتها ألفٌ، لا يمكن صوغُ المفعلة منها إلا بإرجاع الألف إلى الواو نحو سَاج (اسم خشب متين لا ينخره السوس) وبان (اسم شجر ذي حَب يدهن بزيته)، فصوغ مفعلة للمكان الذي يكثر فيه أحدهما يتعين فيه التصحيحُ فنقول مَسْوَجَة ومَبْوَنَة على المعروف في قلب الألف المجهولة الأصل واواً إذا عرض لها موجِبُ قلب، كما قُلبت ألفُ خاتِم حين جمع على خواتِم. ولو أعللنا العين بعد أن تُرَد إلى أصلها لآل أمرُنا إلى أنا أرجعنا الألف إلى حالتها التي حَولناها عنها، فيذهب عملنا سُدى.

فالظاهر من كلام لجنة المجمع اللغوي أنهم ما أرادوا إلا أن صيغةَ مَفْعلة لِمَا كثر من ذوي الأسماء الجامدة يتعين فيها التصحيحُ ولا يجوز فيها الإعلال، وهو الذي ينبغي الصَّدَرُ عنه لضعف شبه صيغة المفعلة هذه بالأفعال: في مادتها لأنها مأخوذة من الجامد، وفي صيغتها لأنها صيغةٌ لا نظيرَ لها في الأفعال، ولقلة تداولها في الكلام بحيث لا يُتطلَّب لها التخفيفُ بالإعلال، ولأن قلة تداولها قد تُفضي في بعض صور إعلالها إلى التباسِ مراد المتكلِّم كما تقدم؛ لأن أذهان السامعين متفاوتة في إدراك ما يخيِّل اللبس.

فإذا تقرر هذا، فلنعُدْ إلى ما جاء في مجلة المجمع العلمي بدمشق ونصه: «ومنه يتضح جوازُ التصحيح (علاوةً على الإعلال) في صوغ مفعلة من أسماء الأعيان الثلاثية الأحرف التي ليس لها أفعال، كتوت وخوخ وتين وأشباهها»، فنؤسس له بأن مقصَدَ أئمة العربية من وضع القواعد التصريفية تجنبُ الحيْدة في التكلُّم بكلام عربِي عن غير الاستعمال المستَقْرَى من تتبع فصيح الكلام، والتنبيهُ على ما ندر استعمالُه بينهم بأنه يُحفظ ولا يُقاس عليه، مع بيان المناسبات الدقيقة التي أفاضتها أذواقُ الأئمة المتتبعين لموارد استعمال الكلام العربي عند اشتقاق الكلمات وصوغها، لتكون تلك الأصولُ صوناً لِلسانِ الناشئ في هذه اللغة من الخطأ ولتُتَّخذ مقياسًا يقاس عليه ما يُراد اشتقاقُه فيما لم يُسمع استعمالٌ فيه عن العرب.

وما أرادوا من صنعهم هذا إلا ليتَّبع الشاجون في اللغة أشهرَ الاستعمال، ويجتنبوا النادرَ تقليلاً من انتشار ذلك النادر؛ لأن لانتشاره فيما سلف من عصور العرب سببًا تعذّر معه الضبط، وهو تعددُ القبائل، وتباعدُ المواطن، وفقدانُ التدوين، واللُّجأُ إلى السماع دون وضع قواعد. وذلك ما أهلُ العربية اليومَ فيه بمنجاةٍ عن تلك العوائق.

فلنبنِ على هذا الأساس أنا نعتمد أحدَ الوجهين في صيغة المفعلة من المعتل العين، وهو وجهُ التصحيح لرجحانه على الإعلال بأن علته تجنبُ اللبس. فإذا سلمنا بأن الوجهين من الإعلال والتصحيح جائزان، فعلينا الأخذُ بأحدهما لتجريَ لغتُنا على طريقة واحدة، فذلك أسعدُ بمقصدنا من ضبط استعمال اللغة وتحديد وتطبيق فروقها، أخذًا بأفصح الوجوه الواردة عن الفصحاء وأشهرها دورانًا في كلامهم، أو أخذًا بأحد الجائزَيْن إذا كان للأخذ به مرجِّحٌ، كما تبين مما سلف.

الصوت المجسَّد: تقفية وتأييد[١]

نشر الأستاذ أنستاس الكرملي[٢] عضو المجمع اللغوي مقالاً في الصفحة ٢٦٩ من الجزء الرابع من مجلة المجمع اللغوي استيقظ فيه الأنظارَ إلى ما يقع في

(١) **مجلة مجمع اللغة العربية** (القاهرة: مطبعة وزارة التربية والتعليم، ١٩٥٥)، الجزء الثامن (ص١٩٦-٢٠٠).

(٢) هو بطرس جبرائيل يوسف عواد المعروف بالأب أنستاس الكرملي، ولد في بغداد في شهر ربيع الأول ١٢٨٣/ أغسطس ١٨٦٦ لأب لبناني وأم بغدادية، فأبوه جبرائيل من بحر صاف من قرى لبنان قدم إلى بغداد في نحو سنة ١٢٦٧/ ١٨٥٠ وأقام بها، وتزوج من فتاة من بغداد تسمى مريم مرغريته، وأنجب منها خمسة بنين وأربع بنات، وكان ابنه بطرس الذي عرف بعد ذلك بأنستاس الكرملي الرابع بين أولاده. تلقى الكرملي تعليمه الابتدائي في مدرسة الآباء الكرمليين. وبعد أن أتم دراسته بها انتقل إلى مدرسة الاتفاق الكاثوليكي، وتخرج فيها سنة ١٣٠٠/ ١٨٨٢ وبدأ حياته معلمًا للعربية في مدرسته الأولى، وهو في السادسة عشرة من عمره، وأخذ ينشر وهو في هذا العمر الغض مقالات لغوية في العديد من الصحف المعروفة في ذلك الوقت مثل «الجوائب» و«البشير» و«الضياء». وحين بلغ العشرين غادر بغداد سنة ١٣٠٤/ ١٨٨٦ إلى بيروت، وعمل مدرسًا بكلية الآباء اليسوعيين. وفي الوقت نفسه أكمل دراسته في تعلم العربية واللاتينية واليونانية، وأتقن الفرنسية، وتوفر على دراسة آدابها. شغف الأب أنستاس باللغة العربية شغفًا كبيرًا، فانكب عليها قراءة ودراسة وتذوقًا وتحقيقًا، وحرص على خدمتها ونصرتها بكل ما يملك، ودفعه حبه لها أن يلمّ باللغات السامية الأخرى ويقف عليها كالسريانية والعبرانية والحبشية، فضلاً عن دراسته للغات الفارسية والتركية وإتقانه للإنجليزية والفرنسية والاطلاع على آدابها. وقد حظي الكرملي بتقدير كثير من الهيئات والمجامع العلمية واللغوية، فانتخب عضوًا في مجمع المشرقيات الألماني سنة ١٣٢٩/ ١٩١١ والمجمع العلمي العربي في دمشق سنة ١٣٣٩/ ١٩٢٠، واختير ضمن أول عشرين عالِمًا ولغويًّا من مصر وأوروبا والعالم العربي لعضوية مجمع اللغة العربية بالقاهرة عند تأسيسه سنة ١٣٥١/ ١٩٣٢. ترك الكرملي عددًا ضخمًا من الكتب لا يزال معظمه مخطوطاً. من أهم كتبه المطبوعة «أغلاط اللغويين الأقدمين» (بغداد ١٩٣٢م، و«نشوء اللغة العربية ونموها واكتهالها» (القاهرة ١٩٣٨م)، و«النقود العربية وعلم النميات» (القاهرة ١٩٣٩م). =

بعض أمهات الدواوين اللغوية من كلام مغلق يكدُّ حلُّه أفهامَ الناظرين، وتزل في مزالقه أقدامُ الناقلين والمختصرين. فربما شوَّه بعضُهم اللغة تشويهًا شنيعًا، وربما عمد بعضُهم إلى حفظها فأصبح لها مضيعاً. واستظهر لذلك بشاهد واحد، والظن بضلاعته أنه قصد الاختصار لا أنه الآخر غير واحد.

وإني وإن شاطرتُه رأيَه مشاطرةَ تأييد، ورجَّعْتُ نداءَه المهيب بالتقفية على رأيه السديد، فأنا أقفي على أثره مباحثَ على شهده الوحيد. فأقول: إن ما أخذه على صاحب «محيط المحيط»[1] في «الصوت المجسد» مأخذُ فطِنٍ لبيب، واعتراضه عليه

= حقق الكرملي عددًا من الكتب، في مقدمتها: معجم «العين» للخليل بن أحمد (لكنه لم يكمله بسبب ظروف الحرب العالمية الأولى)، و«نخب الذخائر في أحوال الجواهر» لابن الأكفاني، و«الإكليل للهمداني». وله فضلاً عن ذلك أكثر من ١٣٠٠ مقالة في فنون وموضوعات مختلفة، وكثير منها في قضايا اللغة العربية.

(١) صاحب «محيط المحيط» هو العلامة اللبناني بطرس البستاني الملقب بالمعلم، ولد سنة ١٨١٩ في قرية الدبِّية إحدى قرى قضاء الشوف بجبل لبنان. وفي كبرى مدارس هذه القرية تعلم العربية والسريانية واللاتينية والإيطالية، ودرس الفلسفة واللاهوت وما يتصل به. ثم انتقل عام ١٨٤٠ إلى بيروت حيث اتصل ببعض عناصر الإرسالية الإنجيلية الأمريكية من مؤسسي الكلية الإنجيلية السورية التي أصبحت فيما بعد الجامعة الأمريكية ببيروت. وفي بيروت وسع البستاني دائرة معارفه فتعلم اللغتين اليونانية والعبرية، وانخرط في ضروب من النشاط العلمي والثقافي والاجتماعي، بما في ذلك إنشاء المجلات وتأسيس المدارس. ترك بطرس البستاني أثرين علميين مهمين: أولهما «دائرة المعارف» التي نال عنها «الوسام المجيدي الثالث» من السلطان العثماني عبد المجيد. أما الأثر الثاني فهو قاموس «محيط المحيط» الذي بناه على «القاموس المحيط» للفيروزآبادي. وقد بين منهجه في إنشائه حيث قال: «الحمدُ لله الذي أنطق العربَ بأفصَح الكلمات وجَعل العربية شامَةً في وَجْنَةِ اللغات. أمّا بعدُ فهذا المؤلَّفُ يَحتوي على ما في مُحيط الفَيروزآباديّ، الذي هو أشهرُ قاموسٍ للعرَبيَّة، من مُفرداتِ اللغة وعلى زيادات كثيرة. فقَد أضَفْتُ إلى أصول الأركان فيه فُروعا كَثيرةً وتفاصيل شتى وَألحقتُ بذلك اصطلاحاتِ العلوم والفنون وكثيرًا من المسائل والقواعد والشوارد وغير ذلك مما لا يتعلق بمتن اللغة. وذكرت كثيراً من كلام المُولَّدين وألفاظ العامة منبِّهًا في أماكنها على أنها خارجةٌ عن أصل اللغة، وذلك لكِي يكونَ هذا الكِتابُ كامِلاً شامِلاً يجدُ فيه كُلُّ طالبٍ مَطلوبَهُ من هذا القبيل. وعلى هذا الأسلوب كان هذا الكتابُ قيدَ الأوابدِ ومَحَطَّ الشوارد، فاستحق أن يُسمَّى مُحيط المحيط لأنه قد جمع ما ذهب في كُتُب اللغَة شماطيط. =

ممسكٌ بالتلابيب. فالعلامة البستاني قد جاء بمزيج من اختصار وتفسير وتصحيف(١)، لا يسلمه عارف، ويؤاخذه عليه المطلع المنصف. ولقد كفانا الأستاذ الكرملي أمرَ نقده بما لا يزيد عليه من بعده. وأما فريتاغ(٢) فقد احتكم حكمَ المستبد، فجعل وصفَ الصوت المجسد مأخوذًا من المصبوغ بالجساد أو الزعفران تقريبًا، يريد منه ترجيحَ لفظ «محسنة». فبقي أن نعود إلى تحقيق هذه العبارة الواقعة في معاجم اللغة المعتبرة.

وقد ذكر الأستاذ الكرملي عن نسختي القاموس لفظي «مجنة ومحسنة»، ونقل كلامَ صاحب «تاج العروس» في شرحه لتخطئة النسخة التي بلفظ محسنة(٣). فيلزم تخطئةُ صاحب «اللسان» أيضًا؛ لأنه اقتصر عليها.

= وقد اخترتُ في ترتيبه اعتبارَ أوّل حرف من الكلمة دُونَ الأخير منها بخلاف اصطلاح الجمهور؛ لأن ذلك أيْسَرُ في التفتيش عليها. ولأجل التسهيل على الطالب ميَّزْتُ بينَ الأفعال والأسماء وبين المُجَرَّد والمَزِيد من الفريقَين - كُل نوع على حِدَتِه مُنْدَرِجًا مع نظيره من الأبنِية.» توفي المعلم بطرس البستاني سنة ١٨٨٣. البستاني، المعلم بطرس: **محيط المحيط: قاموس مطول للغة العربية** (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٧)، ص٥.

(١) قال البستاني: «وصوت مجسَّد، أي: قائمٌ على نغمات مُجِنة، أي: مطربة.» **محيط المحيط**، ص١٠٩.

(٢) هو جورج فيلهلم فريتاغ Georg Wilhelm Friedrich Freytag، مستشرق ألماني (١٧٨٨-١٨٦١) درس اللغات العربية والتركية والفارسية في باريس على يد المستشرق الفرنسي سيلفستر دي ساسي Silvestre de Sacy. عين سنة ١٨١٩ أستاذًا للغات الشرقية بجامعة بون التي كانت في بداية نشأتها، واستمر فيها حتى وفاته. من مصنفات فريتاغ «قاموس عربي لاتيني»، وكتاب بعنوان «منتخبات عربية في النحو والتاريخ». كما حقق ونشر «ديوان الحماسة» لأبي تمام، وأجزاء من «زبدة الحلب في تاريخ حلب» لابن العميد، و«فاكهة الخلفاء» لابن عربشاه. ولم أقف على كلامه الذي انتقده فيه المصنف بشأن رأيه في المسألة موضوع البحث.

(٣) قال الزبيدي: «وقال الخليل: يقال: صوت مجسَّد -كمعظَّم- مرقوم على نغمات ومحنة. هكذا في النسخ، وفي بعضها: مرقوم على محسنة ونغم، وهو خطأ.» **تاج العروس**، ج٧، تحقيق عبد السلام هارون (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٤١٥/ ١٩٩٤)، ص٥٠١. ونص عبارة الخليل: «صوت مجسَّد، أي: مرقوم على محنة ونغمات». الفراهيدي: **كتاب العين**، ج١، ص٢٤١.

وقد رأيتُ في نسخة صحيحة من القاموس -مصرية الخط نفيسة نسخت سنة ٩٣٨هـ بخط محمد عمر الخفاجي الأزهري[١]- ثبت فيها ما نصُّه: «وصوت مجسَّد -كمعظَّم- مرقومٌ على نغمات ومِجْنَة» (بميم وجيم ونون وهاء، وشكلها بكسرة تحت الميم وسكون على الجيم وفتحة على النون)، وهي من عدة نسخ بخزانة كتبي. وفي نسخة صحيحة أخرى -نسخت سنة ٩٩٣هـ موجودة بخزانتي أيضًا كتب في آخرها أنها بخط «الصالح الفاضل والعالم الكامل منصور الحلبي نسبًا الزبيدي مولدًا رحمه الله»، وكتب في آخرها أنها «صححت على أم وأصل صحيح عليه خط المصنف رحمه الله سنة ١٠٠٢هـ»- كتبت كلمة «محنة» بدون نقط أصلاً، وذلك يدل على مثار اختلاف نسخ «القاموس» في ذلك اللفظ. فالظاهر أنه ثبت في أصل الفيروزآبادي بدون نقط، فحاكى الناسخُ صورةَ اللفظ كما وجدها لعدم اهتدائه إلى إعجامه.

وإذ قد عزا صاحبُ «تاج العروس» تلك الجملة إلى الخليل، ولم يكن كتاب «العين» للخليل موجودًا[٢]، فبنا أن نرجع إلى الكتب المتابعة لكتاب «العين» لنتمكن من فهم هذه الجملة التي هيَ من أمهات الكلمات اللغوية. فلما وجدنا الزبيدي قد عدل عن ذكرها في «مختصر العين»، ووجدنا ابن سيده عدل عنها أيضًا في كتابه «المحكم والمحيط الأعظم» الذي هو كالمختصر لكتاب «العين»[٣]، علمنا

(١) وهو والد شهاب الدين الخفاجي، وقد ذكره الشهاب في ترجمة نفسه في كتاب «ريحانة الألباب» فقال: «ومقام والدي غنيٌّ عن المدح، والورق بأوكارها لا تعلم الصدح.» -المصنف. (جاء هذا التعليق في المتن، وقد رأينا وضعه في الهامش أنسب). الخفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن محمد بن عمر: **ريحانة الألبّا وزهرة الحياة الدنيا**، نشرة بعناية أحمد عناية هارون (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥)، ج٢، ص١٥٠.

(٢) من البين من كلام المصنف أن كتاب «العين» لم يكون مطبوعًا ولا متداولاً حين كتابة هذا المقال. أما وقد أصبح الكتاب منتشرًا فقد زال اللبس وارتفع الشك حول العبارة مثار الجدل، أعني عبارة «محنة». وسيأتي توثيقها في الحاشية التالية.

(٣) صاحب «المحكم» هو علي بن إسماعيل المعروف بابن سيده المرسي الأندلسي المتوفَّى سنة ٤٥٨هـ. وصاحب «مختصر العين» هو أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي المتوفَّى سنة ٣٧٩هـ -المصنف.

أن هذه العبارة موضعُ إشكال، فلذا حذفها مختصِراه. ولكن ابن سيده نفسه أثبت هذه العبارة في كتاب «المخصص» في «باب الملاهي والغناء»، فقال ما نصه: «صاحب العين: صوت مجسَّد: مرقوم على محنة ونغمات»[1]، وضبط مصحِّح «المخصص» كلمة محنة بكسر الميم وسكون الحاء وفتح النون.

وهذه العبارة عينُ عبارة «القاموس»، سوى أن صاحب «القاموس» قدم لفظ نغمات على لفظ محنة[2]، بخلاف كلام الخليل. ولا شك أن لصاحب «القاموس» مقصدًا في هذا التصرف، ولعله رأى أن كونَ الصوت على نغمات هو مقوِّم معنى كونه مجسدًا، وأن لفظ محنة تكملة للمعنى. وأما صاحب «اللسان» فتصرف فيه بتغيير لفظ «محنة» بلفظ «محسنة»[3] -إن كان ذلك من أصل ابن منظور لا من تصرفات الناسخ- وبتعويض لفظ نغمات بلفظ نغم، وهو هين.

وعلى هذا فالظاهر أن المجسَّد مشتق من الجسد وهو الجسم، خلافًا لما ظنه فريتاغ. فمجسَّد مثل قولهم: مجسَّم بمعنى مضخم في نوعه، تشبيهًا له في الغلظة بالجسم، أي: ضخم، حتى صار كالجسم بناءً على أن اللحون والنغمات تضاعف الحروفَ وترددها حتى تكاد الألفاظُ أن تصير أجساماً. والعبارة جارية على أسلوب القدماء من أهل العربية، كشأن عبارات كتاب سيبويه قد تكون محلَّ توقف أنظار الناظرين كما هو معلوم. ولا بد من الاستعانة على فهم المراد منها بتتبع أساس

---

(١) ص١١ من الجزء الثالث عشر من المخصص، طبع المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر. - **المصنف**. ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل: **المخصَّص**، تقديم خليل إبراهيم الجفال (بيروت: دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، ط١، ١٤١٧/ ١٩٩٦)، ج٤، ص١٠. وانظر الفراهيدي: **كتاب العين**، ج١، ص٢٤١.

(٢) **القاموس المحيط**، ج١، ص٤١٧ (باب الدال - فصل الجيم).

(٣) قال: «وصوت مجسَّد: مرقوم على مَحْسَنَةٍ ونغمات.» ولم يعلق عليها محققو اللسان سوى بجلب عبارة القاموس وما قاله شارحه من تخطئة لفظ «محسنة»، دون الرجوع إلى كتاب «**العين**». ابن منظور: **لسان العرب**، مرتبًا على حروف المعجم، تحقيق عبدالله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي (القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ)، ج٨، ص٦٢٣.

تعبيرهم وما تفيده المفرداتُ اللغوية المناسبة للغرض المسوقة إليه العبارة ومقتضى كتابة العبارة الجارية على طريقة الكتابة في ذلك العصر.

فبنا أن نتأمل في المعنى من قوله: «مرقوم». فالمرقوم الذي جعل له الرقم، والرقم علامة ترقم، أي: تُنقش. فقد يكون حروفًا، وقد يكون علامة، ومنه الرقم في الثوب. وقال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ مَّرْقُومٌ ۝٩﴾ [المطففين:٩]، فقيل في وجه وصف الكتاب بالمرقوم: إن المراد كتابٌ معلم متميز. ولما وصف الصوت بالمرقوم تعين أنه رقم اعتباري، أي: صوت مكيف بكيفية تميزه عن غيره، وهي كيفية اللحن الخاص. ومعنى كلمة «على» الاستعلاء المجازي - لا محالة - الذي يؤول إلى معنى الملابسة، مثل [قوله تعالى]: ﴿عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾ [البقرة/ لقمان:٥]، أي: مميز بكيفية خاصة ملابسة لنغمات. وتفسيره المجسد بالمرقوم على نغمات يدل على أن وصفه بالمجسد؛ لأنه صوتٌ محدد بلحن خاص يعينه ويشخصه ويميزه عما سواه، وذلك بنغمات مخصوصة يصير بها الصوتُ مضبوطًا مُعيَّنًا يشبه الجسدَ المحدد بالشكل؛ لأن الرقم يكون واضحًا متميزًا في الطرس أو الثوب.

فاللحونُ كلها حدودٌ للأصوات تُعرف بها، فيكون الصوتُ المجسَّد على هذا هو الصوتُ الملحن المتغنَّى به، شأن الأصوات المذكورة في «كتاب الأغاني»(1).

و[بنا] (2) أن نتأمل في سبب التردد في كلمة «محنة أو مجنة»، وذلك أنها كلمةٌ مركبة من أربعة حروف: الأول منها يتعين لكونه ميمًا، والرابع يتعين لكونه هاء تأنيث، والثالث لم يختلفوا في كونه نونا.

---

(1) انظر في الأصوات المذكورة وسبب اختيارها وتعيينها: الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج١، ص٧-١١ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ١، ص ١١-١٥ (نشرة الحسين).

(2) هذه العبارة اقتضاها السياق وتفريع الكلام الذي بدأ من قبل بقول المصنف: «فبنا أن نتأمل في المعنى قوله مرقوم».

فأما الحرف الثاني فشكله يحتمل الجيم والحاء المهملة والخاء المعجمة؛ لأن أشكال هذه الحروف الثلاثة في الرسم العربي متحدةٌ ولا تتمايز إلا بأحد أمرين: الإعجام إن كانت الكتابة معجمة، أو دلالة المقام إن كانت الكتابةُ خاليةً عن الإعجام، كما هو غالب حال الكتابة في عصر الخليل حين كان الكتاب يعدون الإعجام عيباً.

فأما احتمال الخاء معجمة الذي وقع في «محيط المحيط» للبستاني فهو خطأ لا يستقيم معه المعنى بحال، ولم ينقل عن كتاب من الكتب، فلنضرب عنه صفحا.

فبقي احتمالان: أن يكون حاء مهملة وهو أصل الإهمال، أو جيمًا وهو ما بقي. فأما الحاء فهو الأصل في إهمال مثل ذلك الحرف، وعلى ذلك الاعتبار جرت طبعة «المخصص» وغالب نسخ القاموس، وهو الموافق لنسخة من القاموس بخط ومقابلة وتحقيق العلامة الأديب اللغوي محمد الورغي التونسي كاتب دولة الأمير علي بن حسين بن علي سنة ١١١٧هـ. وإما أن يكون الحرف جيمًا، وهو الذي وقع في النسخة المصرية التي بخط الخفاجي.

وقيام كلا الاحتمالين هو الذي حمل ناسخَ النسخة الحلبية على ترك الإعجام.

ثم ينشأ احتمالُ أن تكون الكلمةُ مركبةً من خمسة حروف بأن تكون المطَّةُ التي بين الحرفين الثاني والثالث سينًا؛ لأن كثيرًا من الخطوط المشرقية يكتب حرف السين دون أسنان بل يكتفي بمطة طويلة، وإن كان ذلك لا يلتبس على الممارسين لكيفيات الخطوط. وبهذا الاحتمال تصير كلمة مركبة من خمسة أحرف فيحدث حرف ثالث هو «سين» وهو الذي نشأت عنه كلمة محسنة الواقعة في نسخة «القاموس» حسبما ذكره صاحب «تاج العروس»، ولعلها من تصرفات بعض الناسخين للقاموس.

فإذا كان هذا اللفظ هو المثبت في أصل كتاب «المخصص»، فالظن أن بعضًا ممن نسخوا القاموس -[و]لهم[1] اطلاعٌ على كتاب «لسان العرب»- يحسبون أنهم

---

(١) زيادة حرف الواو اقتضاها السياق وموقعها هو إفادة الحالية ليستقيم بذلك مجيء «جملة يحسبون...» خبرًا لحرف أن في قوله: «فالظن أن بعضًا...»، وذلك هو المساق الصحيح للكلام.

يصلحون عبارة «القاموس»، ولا يبعد أن يكون وقوعُ ذلك في نسخة اللسان من تصرفات الناسخ أيضًا، فينبغي أن نشتغل بتفسير لفظة محنة الذي هو المشهور من عبارة الخليل.

والمحنة ما يُمتحن به المرء من المصائب؛ فصوتُ ذي المحنة يكون فيه غلظ وبحة، ويقال له: صوت أجش، وهو الذي يخرج من أعلى الحلق والخياشيم. وذلك مما يضخم الصوتَ فيصير كأنه جُسِّد، فيكون المجسَّد بمعنى المضخَّم. وقريبٌ منه وصفُ الأصوات بالثقيل تارة وبالخفيف أخرى، كما تجده في كتاب الأغاني. والثِّقل والخفة من صفات الأجسام، فعلى صحة هذا اللفظ يكون الصوتُ المجسَّد من صفات أصوات الحزن في النياحة ونحوها.

وأما على ما في نسخة «القاموس» الخفاجية من لفظ «مجنة» - بالجيم وبالضبط بكسر الميم وسكون الجيم كما تقدم، في صيغة هيئة مشتقة من المجن، والمجن يرجع إلى معاني اللهو والهزل والانخلاع. وشأن اسم الهيئة إذا لم يضف إلى ما يميز هيئته أن يكون اسْمًا لهيئة الجنس المشتق هو من لفظه، أعني أن يكون اسْمًا للمصدر كقولهم الحيطة بمعنى الاحتياط والحيضة بمعنى الحيض - فإذا صحت هذه اللفظةُ على هذا الوجه، كان المعنى واضحًا؛ فإن شأن الغناء أن يكون في مقام المجون والطرب.

فأما لفظ «محسنة» الواقع في طبعة «اللسان» وبعض نسخ «القاموس»، فلا أراه يستقيم له معنًى مع دخول حرف الاستعلاء عليه. ولا أشاطر الأستاذَ الكرملي في توجيهه؛ لأن المعنى المقصود من الصوت المجسد لا يختص بالمرأة المغنية، بل أكبر الأصوات إتقانًا وإبداعًا هو من صنعة مغنين كالموصلي ومعبد ومخارق وأضرابهم. على أني لا أرى في الفقرات التي استشهد بها الأستاذ الكرملي لتوجيه لفظ «محسنة» ما يقتضي اعتبارهم ذلك اللفظ اعتبار الأسماء الصناعية، بل ليس هو إلا من الأوصاف المشتقة المعروفة، وحسبك أنه لم يثبت له ذلك المعنى في شيء من دواوين اللغة.

فهذا ما بدا من النظر في إقامة هذه الكلمة الخليلية نكله إلى تحقيق رجال المجمع ونشفعه بأطيب تحية.

مراجعة الأستاذ إبراهيم مصطفى:

«وصل إلي اليوم بحثكم الدقيق العميق في تحقيق «الصوت المجسد»، ونقلت مما ظفرت به من النسخة الصحيحة النفيسة من نسخ القاموس ما نصه: «وصوت مجسد كمعظم مرقوم على نغمات ومحنة». وبذلك حققتم وصححتم كلمة «مجسد»، ثم أخذتم في تحقيق كلمة «محنة» وقلبتموها على وجوهها التي تحتملها قراءاتها، وقد بدا لي أن أسألكم: ألا يمكن أن تقرأ «مِحَنَّة»، ومن معاني الحنين النزوع والصوت والطرب فيكون المعنى (مرقوم على نغمات وأطراب)؟

وقد رأيت أن أكتب إليكم هذا الخاطر، وأنتم أقدرُ على تحقيقه لما بأيديكم من النصوص، وما لكم من موالاة النظر فيها.»

جواب المصنف:

الجواب عنها: أن الوجه والمعنى اللذين ذكرتموهما يقتضيان أن تكون الميمُ التي في كلمة «محنة» حرفًا زائدًا، وأن تكون تلك الكلمة مصدرًا ميميًّا. وحينئذ فلا يصح ضبطُ الميم بالكسر؛ إذ ليس في المصادر الميمية ما هو بكسر الميم. فيتعين على ذلك التفسير أن تكون الميمُ مفتوحة، لكن يعكر على اعتبارها مفتوحةً أن الكلمة قد ضُبطت فيما ضبطت فيه من كتب اللغة بكسرة تحت الميم. ثم هو يقتضي أن يكون عطفُ الطرب على محنة عطفَ مرادف، وهو خلاف أصل العطف؛ لأن أصل العطف أن يكون لمغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه، وذكر المرادف مع مرادفه من قبيل التوكيد اللفظي الذي لا يقترن بواو العطف.

فإن التزمنا كسر الميم تبعًا للضبط الواقع في المعاجم اللغوية، اضطرنا ذلك إلى جعل الكلمة بوزن مِفعلة بكسر الميم، فتتعين لأن تكون من أسماء الآلة، مثل مِزَجّة، فتفسر حينئذ بآلة الحنين إلى الطرب. وهذا المحمل لا يلتئم مع عبارة الخليل بن أحمد

في الصوت المجسد التئامًا واضحًا؛ لأنه يجعل من مقوِّمات معنى الصوت المجسد أن يكون مرقومًا على آلة طرب وعلى طرب أيضًا؛ لأن واو العطف دالةٌ على الجمع. اللهم إلا أن تجعل الواو للتقسيم بمعنى «أو»، وهو استعمال نادر في كلام المؤلفين وإن كان صحيحًا، حتى احتاج من استعمله منهم إلى الاعتذار عن ذلك في التعليق على كلامه.

الفرع الثاني

دراسات في علوم البلاغة

الجزالة[1]

يكثر لك العثورُ في كلام أئمة النقد وصناعة الإنشاء والشعر على ذكرهم وصفَ الجزالة في محاسن الألفاظ. وربما عدَّها بعضُهم في محاسن المعاني أيضًا، فقد قال المرزوقي في مقدمة شرحه لديوان الحماسة: «فطلبوا المعاني المعجبة من خواص أماكنها، وانتزعوها جزلة عذبة.»[2]

ولَمْ أر منهم مَنْ أفصح عن مقومات هذه الصفة وشرائط حصولها. وأنا أبذل مبلغ جهد الفكر في الكشف عن مفاد هذا الوصف، وأقدم ما هو منه وصف اللفظ ثم أتبعه بما هو منه وصف للمعنى.

فأما الجزالة فهي وصفٌ للفظ، مأخوذة من صفات الناس؛ إذ الجزالة في الإنسان هي جودةُ رأيه، وكمالُ عقله، وإتقان فهمه. فبها يكون الإنسان جَزْلاً، أي كامل الإنسانية. وقد استحسن الفقهاء في القاضي أن يكون ذا جزالة رأي، وأرادوا هذا المعنى. وجزالةُ اللفظ عرَّفها ابنُ مكرم في لسان العرب فقال: «الكلام الجزل القوي الشديد، واللفظ الجزل خلاف الركيك.»[3] وظاهرٌ أن مَرْجِعَ هذا إلى معنى

(١) **المجلة الزيتونية**، المجلد ٩، العدد ٦، ١٣٧٤/ ١٩٥٥ (ص٣٤٤-٣٤٩).

(٢) ولأهمية كلام المرزوقي في هذا الشأن، نورده بتمامه: «ومن البلغاء مَنْ قصد فيما جاش به خاطره إلى أن يكون استفادة المتأمل له، والباحث عن مكنونه من آثار عقله أكثر من استفادته من آثار قوله أو مثلِه، وهم أصحاب المعاني، فطلبوا المعاني المعجِبة من خواص أماكنها، وانتزعوها جزلةً عذبة حكيمة طريفة أو رائقة بارعة...» **شرح ديوان الحماسة**، ج١، ص٧.

(٣) ساق المصنف كلام ابن منظور بشيء من التصرف، ونورده بتمام لفظه حرصًا على تبيين سياقه، قال: «وفي حديث موعظة النساء: قالت امرأة منهن جزلة، أي تامة الخلق. قال [أي أحمد بن يحيى=

اللفظ المركَّب أو المفرد، لا إلى مبناه وصورته. فليست الجزالةُ تنافرَ الحروف، ولا تنافرَ الكلمات، ولا غرابةَ الكلمة.

فلْنَتَطَلَّبْ حقيقةَ الجزالة عند أئمة النقد، ونَتَقصَّها من آثار كلماتهم، ونتعرَّفْها من تعرف ضدها الذي يقابلونها به. فابنُ رشيق في العمدة ذكر الجزالة، وعطفها على الفخامة عطفًا يظهر منه أنه أراد به التفسير، قال: «[ثم للناس فيما بعد آراء ومذاهب: منهم مَنْ يُؤْثِر اللفظَ على المعنى، فيجعله غايته ووكده، وهم فرق]: قوم يذهبون إلى فخامة الكلام وجزالته على مذهب العرب من غير تصنع كقول بشار:

إذا مــا غضِــبْنَا غَضْــبَةً مُضَــرِيَةً ... هَتَكْنَا حِجَابَ الشَّمْسِ أَوْ مَطَرَتْ دَمَا

[إِذَا مــا أَعَرْنَــا سَــيِّدًا مِــنْ قَبِيلَــةٍ ... ذُرَى مِنْــبَرٍ صَــلَّى عَلَيْنَــا وَسَــلَّمَا]»[(١)]

وقال: «وشبه قومٌ أبا نواس بالنابغة؛ لِمَا اجتمع له من الجزالة مع الرشاقة.»[(٢)]

ووصف عبدالقاهر الجزالة فقال: «من البراعة والجزالة وشبههما مما ينبىء عن شرف

= ثعلب]: ويجوز أن تكون ذات كلام جزل، أي قوي شديد. واللفظ الجزل: خلاف الركيك.» **لسان العرب**،ج١١، ص١٠٩.

(١) صفحة ٨٠ من طبعة أمين بمصر.- **المصنف**. القيرواني، أبو علي الحسن بن رشيق: **العمدة في محاسن الشعر وآدابه**، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢/ ٢٠٠١)، ج١، ص١٣٢؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص١٨٤-١٨٥ (وفيه: «أو تمطر الدما» عوض «أو مطرت دما»). والبيت الأول في: التجيبي، أبو الطاهر إسماعيل بن زيادة الله التجيبي البرقي: **المختار من شعر بشار** (اختيار الخالديين) وشرحه، تحقيق محمد بدرالدين العلوي (بيروت: دار المدينة، بدون تاريخ، وهو مصوير عن نشرة مطبعة الاعتماد)، ص١٦٣. وسيأتي كلام المصنف على حقيقة هذا الكتاب عند الحديث عن ديوان بشار في أواخر دراسته: «بشار بن برد: حياته وشعره».

(٢) القيرواني **العمدة**، ج١، ص١٣٨.

النظم...»[١]، وقال عند ذكر النظم: «أن تقتفيَ في نظم الكلام آثار المعاني وترتبها على حسب ترتيب المعاني في النفس.»[٢]

وذكر ابنُ شرف القيرواني في «رسالة الانتقاد» الجزالة، فقال عند ذكر لبيد: «شعره ينطق بلسان الجزالة عن جنان الأصالة، فلا تسمع إلا كلامًا فصيحًا، ومعنى مبينًا صريحا.»[٣] وقال في ابن هانئ الأندلسي: «إلا إنه إذا ظهرت معانيه في جزالة مبانيه رمى عن منجنيق يؤثر في النيق»[٤]، فجعل الجزالة وصفًا للمباني، أي الألفاظ. وقال ابن الأثير في «المثل السائر» في المقالة الأولى في الصناعة اللفظية: «وقد جاءت لفظةٌ واحدة في آية وفي بيت، فجاءت في القرآن جَزْلةً متينة، وفي الشعر ركيكةً ضعيفة، فأثَّر التركيبُ فيها هذَيْن الوصفين الضِّدَّيْن. أما الآية فهي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَٱنتَشِرُواْ وَلَا مُسْتَـْٔنِسِينَ لِحَدِيثٍۚ إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِى ٱلنَّبِىَّ فَيَسْتَحْىِۦ مِنكُمْۖ وَٱللَّهُ لَا يَسْتَحْىِۦ مِنَ ٱلْحَقِّۚ﴾ [الأحزاب:٥٣]. وأما بيت الشعر، فهو قولُ أبي الطيب المتنبي:

(١) صفحة ٤٦ من كتاب **دلائل الإعجاز**، طبع مطبعة المنار. - المصنف. أورد المصنف كلامَ الجرجاني بتصرف، وقد جاء في سياق حديثه عن الفصاحة حيث قال: «وإن أخذنا بالثاني [من معنيي الفصاحة]، وهو أيكون تلاؤم الحروف وجهًا من وجوه الفضيلة، وداخلاً في عِداد ما يُفاضَل به بين كلام وكلام على الجملة، لم يكن لهذا الخلاف ضررٌ علينا؛ لأنه ليس بأكثر من أن نَعمِد إلى الفصاحة فنُخرجها من حيِّز البلاغة والبيان، وأن تكون نظيرةً لهما، وفي عِداد ما هو شبههما من البراعة والجزالة وأشباه ذلك، مما ينبئ عن شرف النظم». **دلائل الإعجاز**، نشرة شاكر، ص٥٩.

(٢) صفحة ٣٩ من الكتاب المذكور. - **المصنف**. قال: «وأما نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك (أي كنظم الحروف وتواليها في النطق)؛ لأنك تقتفي في نظمها آثارَ المعاني، وتُرتِّبُها على حسب ترتُّب المعاني في النفس». **دلائل الإعجاز**، ص٤٩.

(٣) القيرواني، أبو عبد الله محمد ابن شرف: «رسائل الانتقاد»، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، ضمن **مجموعة رسائل البلغاء**، نشر محمد كرد علي (القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى [مصطفى البابي الحلبي وأخويه]، ١٣٣١/ ١٩١٣)، ص٢٤٤.

(٤) المرجع نفسه، ص٢٥١. والنيق: الطويل من الجبال، وكذلك أرفع موضع في الجبل.

تَلَـــذُّ لَـــهُ المُـــرُوءَةُ وَهْـــيَ تُـــؤْذِي   وَمَـــنْ يَعْشَـــقْ يَلَـــذُّ لَـــهُ الغَـــرَامُ[١]

وهذا البيتُ من أبيات المعاني الشريفة، إلا أن لفظة «تؤذي» قد جاءت فيه وفي الآية، فحطَّتْ من قدر البيت، لضعف تركيبها، وحَسُنَ موقعُها في تركيب الآية.»[٢]

وقال أبو البقاء الكفوي في كلياته: «الجزالةُ هي إذا أُطلقت على اللفظ يُراد بها نقيضُ الرقة.»[٣] وقلت: قد رأيتهم يقابلون الجزالة مرة بالرقة، ومرة بالضعف، ومرة بالكراهة. فتحصَّل لنا من معنى الجزالة أنها كونُ الألفاظ التي يأتِي بها البليغُ الكاتب والشاعر ألفاظًا متقاربةً في استعمال الأدباء والبلغاء، سالمةً من ركاكة المعنى، ومن أثر ضعف التفكير، ومن التكلف، ومما هو مُستكْرَهٌ في السمع عند النطق بالكلمة أو بالكلام، فهذه الجزالة صفة مدح. وقد مثلوا للركاكة بقول بعضهم:

يَـا عُتْـبَ سَـيِّدَتِي! أَمَـا لَـكِ دِيـنُ؟   حَتَّـى مَتَـى قَلْبِـي لَـدَيْكِ رَهِـينُ؟
فَأَنَـا الصَّـبُورُ لِكُـلِّ مَـا حَمَّلْتِنِـي   وَأَنَـا الشَّـقِيُّ البَـائِسُ المِسْـكِينُ[٤]

---

(١) **ديوان المتنبي** شرح البرقوقي، ج٤، ص١٩٥. والبيت من قصيدة من ثلاثة وأربعين بيتًا قالها المتنبي في مدح المغيث بن العجلي (ص١٩٠-٢٠١)، وطالعها:

فُـــؤَادٌ مَـــا تُسَـــلِّيهِ المُـــدَامُ   وَعُمْـــرٌ مِثْـــلُ مَـــا تَهَـــبُ اللِّئَـــامُ

(٢) ابن الأثير: **المثل السائر**، ج١، ص١٥٢-١٥٣.

(٣) الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني: **الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٩/ ١٩٩٨)، ص٣٥٣.

(٤) هذا الشعر لأبي العتاهية، فقد أورد الأصفهاني عن الزبير بن بكار قال: «حدثني ثابت بن الزبير بن حبيب قال: حدثني ابن أخت أبي خالد الحربي قال: قال لي الرشيد: احبس أبا العتاهية وضيق عليه حتى يقول الشعر الرقيق في الغزل كما كان يقول، فحبسته في بيت خمسة أشبار في مثلها فصاح: الموت! أخرجوني فأنا أقول كل ما شئتم، فقلت: قل، فقال: حتى أتنفس، فأخرجته وأعطيته دواة وقرطاسًا فقال أبياته التي أولها:

مَـــنْ لِعَبْـــدٍ أَذَلَّـــهُ مَـــوْلاَهُ   مَـــا لَـــهُ شَـــافِعٌ إِلَيْـــهِ سِـــوَاهُ
يَشْـــتَكِي مَـــا بِـــهِ إِلَيْـــهِ وَيَخْشَـــا   هُ وَيَرْجُـــوهُ مِثْـــلَ مَـــا يَخْشَـــاهُ =

وفيه ركاكة من جهات منها: كون المعنى أجوف دائرًا بين جميع العامة، وكون جلّ الألفاظ مرذولاً، وذكر البائس والمسكين بعد الشقي وفي الشقي ما يغني عنهما.
ومن الركاكة قولُ الخوارزمي يخاطب بديعَ الزمان الهمذاني خطابَ مفاخرة:

وَإِذَا قَرَضْتُ الشِّعْرَ فِي مَيْدَانِهِ لاَ شَكَّ أَنَّكَ يَا أُخَيَّ تَشَقَّقُ[1]

فقوله: «في ميدانه» لا موقع له، وقوله: «يا أخي» لا مقام له؛ لأن الكلام في مقام مناظرة ومشادة. وكذلك لفظ «لا شك»، فإنه ليس من الألفاظ الشعرية.

وإذا قابلوا الجزالة بالرقة، فإنما يريدون بها نسج الكلام على منوال القدماء في الشدة والقوة، كقول أشجع[2]:

= قال: فدفعتها إلى مسرور الخادم، فأوصلها، وتقدم الرشيد إلى إبراهيم الموصلي فغنى فيها، وأمر بإحضار أبي العتاهية فأحضر فلما أحضر قال له: أنشدني قولك: يا عتب سيدتي أما لك دين»، فأنشده إياها، «فأمر له الرشيد بخمسة آلاف درهم.» **الأغاني** (نشرة الحسين)، ج٢/ ٤، ص٥٠ (وفيه: «وأنا الذلول» بدل «فأنا الصبور»). وذكر ابن العميد أن الرشيد «وعده أن يزوجه بها، فلما خرج قال له النساء عنه: شبب بها وشهرها في الناس، وإن زوجته إياها حققت عليها ما قال فيها، فأمر له عوضًا من ذلك بخمسين ألف درهم.» ابن العديم، كمال الدين أبو حفص عمر بن أحمد بن عبدالله: **بغية الطلب في تاريخ حلب**، نشرة بعناية علي سويم (أنقرة: الجمعية التاريخية التركية، ١٩٧٦)، ج٢، ص٢٥٣.

(١) مناظرته مع بديع الزمان المثبتة في رسائل البديع طبع الجوائب بالآستانة. - **المصنف**. انظر المناظرة المذكورة في **رسائل أبي الفضل بديع الزمان الهمذاني** (الآستانة: مطبعة الجوائب، ١٢٩٨هـ)، ص١٣-٤١ (والبيت من مقطوعة من ثمانية أبيات، ص٢٣). وانظرها كذلك في، البديعي، يوسف: **الصبح المنبي عن حيثية المتنبي**، تحقيق مصطفى السقا وزميليه (القاهرة: دار المعارف، ط٣، ١٩٩٤)، ص٣٤-٤٣.

(٢) هو أشجع بن عمرو، من ولد الشريد بن مطرود السُّلمي، وكان يكنى أبا الوليد. شاعر إسلامي، عاش في العصر العباسي، نشأ بالبصرة. قال الشعر وأجاد فيه، حتى عد من الفحول. وكان الشعر يوم نبغ في ربيعة واليمن، ولم يكن لقيس شاعر، فلما نجم أشجع وقال الشعر افتخرت به قيس. انقطع إلى البرامكة ومدحهم، واختص بجعفر فأصفاه ومدحه، فأعجب به جعفر ووصله إلى الرشيد فمدحه، فأعجب به أيضًا وأمده بالمال، فأثرى وحسنت حاله في أيامه وتقدم عنده، =

وَعَلَى عَدُوِّكَ يَا ابْنَ عَمِّ مُحَمَّدٍ ... رَصَدَانِ: ضَوْءُ الشَّمْسِ وَالإِظْلاَمُ
فَإِذَا تَنَبَّهَ رُعْتَهُ وَإِذَا غَفَا ... سُلَّتْ عَلَيْهِ سُيُوفَكَ الأَحْلاَمُ(١)

ويريدون بالرقة نسجَه على منوال المحدثين في اللين والظرف، وأظهر مثال جمع هذين الوصفين قول جميل:

أَلاَ أَيُّهَا النُّوَّامُ وَيْحَكُمْ هُبُّوا ... أُسَائلُكُمْ هَلْ يَقْتُلُ الرَّجُلَ الحُبُّ

قال بعض أئمة الأدب: «هذا البيت أوله أعرابي في شملته، وآخره مخنث من مخنثي العقيق يتفتك.»(٢) ألا ترى أن قوله: ويحكم من كلمات التعجب وهي جزلة، فلو قال: أفيدكم لاعتاض عن الجزالة بالرقة.

= وله فيه المدائح المختارة والقصائد السيارة. والبيتان المذكوران مما مدح به هارون الرشيد، وهما من بحر الكامل.

(١) ابن قتيبة: **الشعر والشعراء**، ص٥٣٨. وجاء في البيت الأول «الصبح» بدل «الشمس».

(٢) روى المرزباني بسنده عن الهيثم بن عدي قال: «قال لي صالح بن حسان: هل تعرف بيتًا من الشعر نصفه أعرابيٌّ في شملة، والنصف الآخر مخنَّثٌ من أهل العقيق يتقصف تقصفًا؟ قلت: لا والله. قال: قد أجَّلتُك حولاً. قلت: لو أجَّلْتَنِي حولين ما علمتُ الذي سألتني - وقال محمد في حديثه: لو أجَّلْتَنِي خميسن حولاً لم أعرفه. فقال: أُفٍّ لك! قد كنت أحسبك أجودَ علمًا مما أنت. قلت: وما هو؟ قال: «أَ ومَا سمعتَ قول جميل: أَلاَ أَيُّهَا النُّوَّامُ وَيْحَكُمْ هُبُّوا»، أعرابي والله يهتف في شملة. ثم أدركه اللين وضَرَعُ الحب وما يدرك العاشق، فقال: «أُسَائِلُكُمْ هَلْ يَقْتُلُ الرَّجُلَ الحُبُّ»، كأنه والله من مخنثي العقيق يتفكك». وجاء عن الأصمعي مثلُ ذلك، قال: «قال هارون [الرشيد] يومًا لجلسائه وأنا منهم: أيكم يعرف بيت شعر أول المصراع منه أعرابي في شملة، والثاني مخنَّثٌ يتفكك؟ فأَرَمَّ القوم (أي: سكتوا)، فقال هارون: قول جميل: «ألا أيها النوام ويحكم هبوا»، فهذا أعرابي في شملة، ثم قال: «أسائلكم هل يقتل الرجل الحبُّ؟»، فهذا مخنث يتفكك. قال الأصمعي: فقلت: له: يا أمير المؤمنين، قول مادحك: «يا زائرينا من الخيام»، أعرابي في شملة، «حياكم الله بالسلام» مخنث في يده دفٌّ». المرزباني، أبو عبدالله محمد بن عمران بن موسى: **الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء**، تحقيق محمد حسين شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥/ ١٩٩٥)، ص٢٣٤-٢٣٥. وانظر البيت في: **ديوان جميل بثينة**، ص٦٢؛ ابن قتيبة: **الشعر والشعراء**، ص٢٦٩ (وفيه: أَلاَ أَيُّهَا الركبُ النيام ألا هُبُّوا).

وقد تقال الجزالة في هذا الإطلاق على الكلام الذي يصدر في أغراض تناسبها الشدة كالرثاء والحماسة، وتقال الرقة على كلام في أغراض يناسبها اللين واللطافة كالنسيب والزهريات والملح. والجزالة في هذا كله من صفات الألفاظ باعتبار المعاني، ويظهر تصرفُ البليغ في صناعتها بالخصوص في صوغه المعاني التي يصوغها في نفسه من مجاز، واستعارة، وتمثيل، وتشبيه، وكناية، وأنواع البديع. وأما المعاني الوضعية فتأتي بطبع سياق الكلام، وتأتي الألفاظ تبعًا للمعاني، وعلى هذا الاعتبار ينبني وصفُهم المعنى بالجزالة.

موجز البلاغة[١]

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه

[استهلال:] هذا موجز علم البلاغة:

أما بعد، حمدًا لله الذي أنطق البلغاء وفضّل النبغاء، وميزهم عمَّنْ يُسِرُّ حَسْوًا في ارتغاء، والصلاة والسلام على المرسل بالحنيفية لا أَمْتَ فيها ولا شُغَاء[٢]، وكلِّ مَنْ صغى إلى دعوته أفضل صغاء، فإني رأيتُ طلبةَ العلم يُزاولون علمَ البلاغة بطريقة بعيدة عن الإيفاء بالمقصود إذ يبتدئون بمزاولة رسالة الاستعارات لأبي القاسم الليثي السمرقندي[٣]، وهي زبدةٌ مستخلصة من تحقيقات المطول والمفتاح

---

(١) نشرت هذه الرسالة بهذا العنوان مشتملة الأقسام الثلاثة لعلوم البلاغة (البلاغة والبيان والبديع) بواسطة المكتبة العلمية بتونس لصاحبيها محمد الأمين والطاهر الأمين، وذلك فيما يبدو سنة ١٣٥١/ ١٩٣٢، وقررت النظارة العلمية لجامع الزيتونة تدريسها لطلبة السنة الأولى من المرحلة المتوسطة بدل «رسالة الوضع» لعضد الدين الإيجي.

(٢) الشُّغاء: التضارب والاضطراب.

(٣) هو محمد أبو القاسم إبراهيم بن بن أبي بكر الليثي السمرقندي ، القارئ، بياني، مشارك في عدة علوم. من تصانيفه: «مستخلص الحقائق شرح كنز الدقائق» في فقه الحنفية، حاشية على مطالع الأنظار لشمس الدين محمود بن عبدالرحمن الأصفهاني الذي هو شرح لطوالع الأنوار في الكلام للقاضي عبدالله بن عمر البيضاوي، «بلوغ الأرب من تحقيق استعارات العرب»، «حاشية على تفسير البيضاوي»، «حاشية على شرح مفتاح العلوم»، الرسالة السمرقندية وهي «الفريدة في الاستعارة والمجاز» التي ذكرها المصنف، وتعرف كذلك برسالة الاستعارات في البيان. وقد شرحها ابن عربشاه الإسفراييني، كما أنشأ الشيخ إبراهيم الباجوري (المتوفَّى سنة ١٢٧٧هـ) شرحًا لها يعرف بـ«حاشية الباجوري على الرسالة السمرقندية» (حققه إلياس قبلان وصدر عن دار =

يحتسونها قبل إبانها، ثم يتناولون مختصر التفتازاني قبل أن يأخذوا شيئًا من علم المعاني، وفي ابتدائهم شوطٌ وفي انتقالهم طفرة.

فرأيتُ أن أضع لهم مختصرًا وجيزًا يُلم بِمُهِمَّات علم البلاغة، ليكون لهم كالمقدمة لمزاولة دروس مختصر التفتازاني؛ وضعتُه وضعَ مَنْ يقصد إلى تثقيف طلبة هذا العلم بالمسائل النافعة المجردة عن المباحث الطفيفة في فنون البلاغة الثلاثة. فإن هم أتقنوه فهمًا، ضمِنْتُ لهم أن ينطقوا بلسان فصيح، ويملؤوا أوطابَ أذهانهم من المحض الصريح.

مقدمة:

البلاغة فَعالة، مصدر بَلُغ -بضم اللام- كفقُه، وهو مشتقٌّ من بلَغ -بفتح اللام- بلوغًا، بمعنى وصل. وإنما سُمِّيَ هذا العلمُ بالبلاغة؛ لأنه بمسائله وبمعرفتها يبلغ المتكلمُ إلى الإفصاح عن جميع مراده بكلام سهل وواضح، ومشتمل على ما يُعين على قبول السامع له ونفوذه في نفسه. فلما صار هذا البلوغُ المعنوي سجيةً يُحاوَل تحصيلُها بهذا العلم، صاغوا له وزن فعُل - بضم العين - للدلالة على السجية، فقالوا: علم البلاغة[1]؛ فإن المتكلم إذا تكلم فإنما اهتمامُه بأن ينقل ما في ضميره إلى ذهن سامعه، فهو محتاجٌ قبل كل شيء إلى معرفة اللغة التي يريد أن يخاطب بها من مفرداتها وكيفية تركيبها، فإذا لم يعلم ذلك لم يكد كلامه أن يفهم.

= الكتب العلمية سنة ٢٠٠٩م). اختلف في تاريخ وفاة السمرقندي، فقيل توفي سنة ٨٨٨هـ وقيل سنة ٩٠٧هـ.

(١) وبيان ذلك أن اشتمال الكلام على الكيفيات التي تعارفها خاصةُ فصحاء العرب، فكان كلامُهم أوقعَ من كلام عامتهم، وأنفذَ في نفوس السامعين، وعلى ما شابه تلك الكيفيات مما ابتكره المزاولون لكلامهم وأدبهم، وعلى ما يحسن ذلك مما وقع في كلام العرب وابتكره المولعون بلسانهم، يعد بلوغًا من المتكلم إلى منتهى الإفصاح عن مراده. - المصنف.

وهذه المعرفة تحصل له من علم اللغة والنحو والصرف، فإن حاول تكلمَها بدون هذه المعرفة كان مثله كما قال الحطيئة في الشعر: «يريد أن يُعْربه فيُعْجِمه»(١).

ولكنه إذا علم اللغة والنحو والصرف، فإنما يستطيع أن يعبر عن حاصل المراد وأصل المعنى، ولا يستطيع أن يُفصِحَ عن تمام المراد. فلو أراد أن يخبرك بحضور تلميذ واحد من تلامذة درسه وتخلُّف الباقين فقال لك: «حضر زياد»، لم تفهم إلا أنه أخبرك بحضور زياد لئلا تكتبه متخلفًا، ثم إذا علمت أن بقية التلامذة لم يحضروا فقلت له: ما بالك لم تخبرني بعدم حضور أنس ونافع وغيرهما؟ قال لك: ألستُ قد أخبرتك بحضور زياد ولم أذكر لك غيره؟

[البلاغة]

فدلَّك بقوله ذلك على قصوره في معرفة أداء جميع مراده. على أنه لو تنبه لزيادة البيان لقال: حضر زياد، ولم يحضر أنس، لم يحضر نافع لم يحضر زهير، وأخذ

---

(١) مثال ذلك ما حكاه الجاحظ أنه سأل رجلاً دخيلاً في العربية عن صبي أخذته الشرطة في سرقة اتُّهِم بها قائلاً: «في أي شيء أسلموا هذا الصبي؟» فأجاب: «في أصحاب سند نعال»؛ أي في أصحاب النعال السندية. وقال مرة يشتم غلامًا للجاحظ: «الناس ويلك أنت حياء كلهم أقل»، يريد أنت أقلُّ الناس حياء، واسم هذا الدخيل نُفيس بن بريهة. وكما يريد أحد أن يقول باع فرسين فيقول: بيع فرس وفرس؛ لأنه لا يعرف كيف يصوغ ماضي باع، ولا يعرف صيغة المثنى ولا الإعراب. - **المصنف**. ونفيس هذا كان خادمًا للجاحظ. **البيان والتبيين**، ج٢/ ٤، ص١٦. وقيل للحطيئة: اتق الله وأوصِ، قال: أوصيكم بالشعر:

فَالشِّعْرُ صَعْبٌ وَطوِيلٌ سُلَّمُهْ ... إِذَا ارْتَقَى فِيهِ الَّذِي لاَ يَعْلَمُهْ
زَلَّتْ بِهِ إِلَى الحَضِيضِ قَدَمُهْ
وَالشِّعْرُ لاَ يَسْطِيعُهُ مَنْ يَظْلِمُهْ ... يُرِيدُ أَنْ يُعْرِبَهُ فَيُعْجِمُهْ
وَلَمْ يَزَلْ مِنْ حَيْثُ يَأْتِي يَخْرُسُهْ ... مَنْ يَسِمِ الأَعْدَاءَ يَبْقَ مِيسَمُهْ

ديوان الحطيئة، نشرة بعناية حمدو طمّاس (بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥)، ص١٣٦. وفي رواية: «يَخْرِمُهْ» بدل «يحرسه».

يعدد بقية التلامذة، أو استعان بحركة يديه فقال لك: حضر زياد، ثم ضرب بيديه كالنافض لهما، كأنه يشير إلى معنى فقط. فحينئذ أدى جميعَ مراده، لكن بعبارة غير سهلة ومع إشارة.

فإذا كان قد علم الكيفيةَ الخصوصية للتعبير عن هذا المراد، وهي أن يقولَ ما حضر إلا زياد، كان قد بلغ إلى أداء جميع مراده بكلام سهل. وكذا إذا أراد أن يخبرك عما أبلاه عنترة من الشجاعة والفتك في يوم من أيامه، فجعل يقول: قتل فلانًا، وجرح فلانًا، وضرب فلانًا، وضرب الفرس فأدماه وهرب راكبه، وسبى نساءهم، وحطم مشاتهم، فإنه قد دلك على جميع مراده بعبارة غير واضحة في الدلالة على جميع المراد بكلام واضح الدلالة عليه.

ولَـمَّا كانت الكيفياتُ المذكورة لا تقع إلا في كلام خاصة أهل اللسان العربي، سموها بالخصوصيات نسبةً إلى الخصوص، وهو ضدُّ العموم الذي هو بمعنى الجمهور، وتسمى بالنكت أيضاً.

فالعلمُ الباحث عن القواعد التي تُصيِّر الكلامَ دالاًّ على جميع المراد وواضحَ الدلالة عليه، يُدعى علم البلاغة. ثم إن هنالك محسناتٍ للكلام متى اشتمل عليها اكتسب قبولاً عند سامعه.

ولَّما كان حُسنُ القبول يبعث السامعَ على الإقبال على الكلام بشراشره، وكان في ذلك عونٌ على إيعاء(١) جميع المراد، جعلوا تلك المحسنات اللفظية من لواحق مسائل هذا العلم، سواء كان حسنُها عارضًا للفظ من جهة موقعه المعنوي(٢)

---

(١) الإيعاء: بمعنى الجمع والإحاطة.

(٢) المراد بموقع اللفظ المعنوي أن معناه الموضوع له في اللغة هو هو، بحيث لا تجد له خصوصيةً في اختلاف معناه حتى يصير من مسائل علم المعاني، بل يوجد موقع يكون فيه وقوع ذلك اللفظ أحسن من وقوع غيره. فإنه لو قال: «أما والذي أبكى وأرشد» لكان وقوع لفظ «أرشد» أقل من وقوع لفظ أضحك، وكذلك لفظ «أبكى» لو وقع مع قوله «والذي أمات» لم يكن له من الحسن ما كان له في موضعه الأول. - المصنف.

كالمطابقة في قول أبي ذؤيب الهذلي(١):

أَمَا وَالَّذِي أَبْكَى وَأَضْحَكَ وَالَّذِي ... أَمَاتَ وَأَحْيَى وَالَّذِي أَمْرُهُ الأَمْرُ(٢)

أم كان حسنُها عارضًا له من جهة تركيب حروفه، كالجناس في قول الحريري:

سِمْ سِمَةً تُحْمَدُ آثَارُهَا ... وَاشْكُرْ لِمَنْ أَعْطَى وَلَوْ سِمْسِمَه(٣)

فكلُّها تُسمَّى المحسناتِ وتوابعَ البلاغة، ويلقبونها بالبديع. فانحصر علمُ البلاغة لذلك في ثلاثة فنون:

---

(١) قال ابن قتيبة في ترجمته: «هو خويلد بن خالد، جاهلي إسلامي، وكان راويةً لساعدة بن جُؤَيَّة الهذلي. وخرج مع عبدالله بن الزبير في مغزًى نحو المغرب فمات، فدلاه عبدالله بن الزبير في حفرته (أي دفنه).» وقال الأصفهاني: «وهو أحد المخضرمين ممن أدرك الإسلام، وأسلم فحسن إسلامه، ومات في غَزاة إفريقية»، وذكر أن وفاته كانت بمصر في طريق العودة إلى المدينة. وقال ابن سلام: «وكان أبو ذؤيب شاعرًا فحلاً لا غَميزةَ فيه ولا وَهْنَ، قال أبو عمرو بن العلاء: سئل حسان بن ثابت: من أشعر الناس؟ فقال: حيًّا أم رجلاً؟ قالوا: حيًّا، قال: هذيل أشعر الناس حيًّا»، ثم قال ابن سلام: «أشعر هذيل غير مدافع أبو ذؤيب». الدينوري: **الشعر والشعراء**، ص٣٩٧؛ **كتاب الأغاني** (نشرة القاهرة)، ج٦، ص٢٦٥-٢٦٦؛ **الأغاني** (نشرة الحسين)، ج٢/ ٦، ص٧٦٤-٧٦٥؛ الجمحي، محمد بن سلام: **طبقات الشعراء**، تحقيق جوزف هل (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢/ ٢٠٠١)، ص٥٥-٥٦.

(٢) والبيت هو العاشر من قصيدة طويلة من واحد وثلاثين بيتًا من بحر الطويل، ليست في «ديوان الهذليين، وإنما هي لأبي صخر الهذلي لا لأبي ذؤيب، وقد رواها أبو علي القالي عن أبي بكر بن الأنباري بسنده، وأولها»:

لِلَيْلَى بِذَاتِ الجَيشِ دَارٌ عرفتُها ... وَأُخْرَى بِذَاتِ البَيْنِ آيَاتُهَا سَطْرُ

القالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم بن عيذون: **كتاب الأمالي** ومعه «ذيل الأمالي» و«النوادر» له، و«التنبيه» لأبي عبيد البكري، نشرة بعناية صلاح بن فتحي هلل وسيد بن عباس الجليمي (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦)، ص١٤٨-١٥٠؛ وهو في: العلوي (٥٨٤-٦٥٦هـ)، المظفر بن الفضل: **نَضرة الإغريض في نُصرة القريض**، تحقيق نُهى عارف الحسن (دمشق: مجمع اللغة العربية بدمشق، بدون تاريخ)، ص١٠٣. ونسبه كذلك لأبي صخر.

(٣) الحريري: **مقامات الحريري**، ص٥٠١ (المقامة السادسة والأربعون: الحلبية).

١- فن المعاني، وهو المسائل التي بمعرفتها يستطيع المتكلمُ أن يُعَبِّرَ عن جميع مراده بكلام خاص. وسُمِّيَ علم المعاني؛ لأن مسائلَه تُعلمك كيف تفيد معانِيَ كثيرة في ألفاظ قليلة، إما بزيادة لفظ قليل يدل على معنى حقُّه أن يؤدى بجمل، مثل صيغة إنما في الحصر، وكلمة إن في التأكيد ورد الإنكار معًا. وإما بأن لا يزيد شيئًا، ولكنه يرتِّب الكلامَ على كيفية تؤدي بذلك الترتيب معنًى زائدًا، مثل تقديم المفعول والظرف لإفادة الحصر في نحو: الله أحد، وإياك نعبد. وهذا الفن هو معظم علم البلاغة.

٢- وفن البيان، وهو المسائل التي بمعرفتها يُعرف وضوحُ الدلالة على المراد كقولك: عنترة أسد، وحاتم كثير الرماد.

٣- وفن البديع، وهو المسائل التي تبحث عن المحسنات اللفظية كما تقدم.

فتعريفُ علم البلاغة: هو العلمُ بالقواعد التي بها يُعرف أداءُ جميع التراكيب حقَّها، وإيرادُ أنواع التشبيه والمجاز والكناية على وجهها، وإيداعُ المحسنات بلا كُلفة مع فصاحة الكلام.

تاريخ علم البلاغة:

كان هذا العلمُ منثورًا في كتب تفسير القرآن عند بيان إعجازه، وفي كتب شرح الشعر ونقده، ومحاضرات الأدباء، من أثناء القرن الثاني من الهجرة. فألف أبو عبيدة معمر بن المثنى (المتوفَّى سنة ٢٠٩هـ أو ٢١٠هـ) كتاب «مجاز القرآن»، وألف الجاحظ عمرو بن بحر (المتوفَّى سنة ٢٥٥هـ) كتبًا كثيرةً في الأدب. وكان بعضٌ من هذا العلم منثورًا أيضًا في كتب النحو، مثل كتاب سيبويه. ولم يُخَصَّ بالتأليف إلا في أواخر القرن الثالث، إذ ألف عبدالله بن المعتز الخليفة العباسي (المولود سنة ٢٤٧هـ والمتوفَّى سنة ٢٩٦هـ قتيلاً بعد أن بويع له بالخلافة ومكث يومًا واحدًا خليفة[1]) كتاب البديع أودعه سبعة عشر نوعًا وعد الاستعارة منها.

(١) من مؤلفاته كتاب «البديع»، و«طبقات الشعراء المحدثين»، وديوان شعر.

ثم جاء الشيخ عبدالقاهر الجرجاني الأشعري الشافعي (المتوفَّى سنة ٤٧١هـ)، فألف كتابيه دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة، أولهما في علم المعاني والثاني في علم البيان. فكانا أولَ كتابين ميزا هذا العلمَ عن غيره، ولكنهما كانا غير ملخصين ولا تامَّيْ الترتيب، فهما مثل در متناثر كنزه صاحبه لينظم منه عقدًا عند تآخيه. فانبرى سراجُ الدين يوسف بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي المعتزلي (المولود سنة ٥٥٥هـ والمتوفَّى سنة ٦٢٦هـ) إلى نظم تلك الدرر، فألف كتابه العجيب المسمَّى «مفتاح العلوم في علوم العربية»، وأودع القسمَ الثالث منه -الذي هو المقصود من التأليف- مسائلَ البلاغة، دوَّنها على طريقة علمية صالحة للتدريس والضبط. فكان الكتابَ الوحيد اقتبسه من كتابَيْ الشيخ عبد القاهر ومن مسائل الكشاف في تفسير القرآن للزمخشري، فأصبح عمدةَ الطالبين لهذا العلم. وتتابع الأدباءُ بعده في التأليف في هذا العلم الجليل.

فن المعاني:

المعاني علمٌ تُعرف به أحوالُ اللفظ العربي التي بها يكون بليغًا فصيحًا في إفراده وتركيبه(١). فالفصاحةُ أن يكون الكلامُ خالصًا، أي: سالمًا مما يُعَدُّ عيبًا في اللغة بأن يَسْلَم من عيوبٍ تعرض للكلمات التي تركَّب منها الكلام، أو تعرض لمجموع الكلام(٢). فالعيوبُ العارضة للكلمات ثلاثة: الغرابة، وتنافر الحروف،

(١) يعني تعرف أحوال الألفاظ المفردة لتكون فصيحة، وتعرف أحوال الألفاظ المركبة -وهي الجمل والكلام- ليكون كلامًا فصيحًا وبليغًا. - المصنف.

(٢) اعلم أن الفصاحة من أخص أوصاف كلام العرب، وعدُّها في علم المعاني من حيث إنها شرطٌ في البلاغة؛ إذ لا يُعتدُّ بالكلام البليغ إلا إذا كان فصيحًا، فلما توقف وصفُ البلاغة على تعقل معنى الفصاحة ذكروها هنا لئلا يحيلوا المتعلم على علم آخر. وقد كان الشأن أن تُعدَّ الفصاحة من مسائل علم الإنشاء، والمتقدمون عدوها في المحسنات البديعية نظرًا لكونها حسنًا لفظيًّا، لكن الحق أن كونها أقوى اعتبارًا من البلاغة مانعٌ من عدها في المحسنات التي هي توابع. فالوجهُ عدُّها من مسائل الإنشاء، وأن ذكرها هنا مقدمة للعلم. وإنما اشترطت الفصاحة في تحقيق البلاغة؛ لأن الكلام إذا لم يكن فصيحًا لم تُقبل عليه أفهامُ السامعين، فيفوتها كثيرٌ مما أودعه المتكلِّمُ في كلامه من الدقائق. - المصنف.

ومخالفةُ قياس التصريف. والعيوب العارضة لمجموع الكلام ثلاثة: التعقيد[١]، وتنافر الكلمات، ومخالفة قواعد النحو، ويسمى ضعف التأليف.

أما الغرابةُ فهي قلةُ استعمال الكلمة في متعارَف أهل اللغة أو تناسيها في متعارَف الأدباء، مثل الساهور اسم الهلال، ومثل تكأكأ بمعنى اجتمع، وافرنقع بمعنى تفرق في قول أبي علقمة أحد الموسوسين وقد أصابه صرعٌ فأحاطت به الناس: «مالكم تكأكأتم علي كما تكَأْكَؤُونَ على ذي جِنَّة؟ افرنقعوا»[٢].

وأما تنافرُ الحروف فهو ثقل قوي في النطق بالكلمة لاجتماع حروف فيها يحصل من اجتماعها ثقل نحو: «الخعخع»، نبت ترعاه الإبل. وأقلّ منه في الثقل «مستشزرات»؛ بمعنى مرتفعات[٣]. وأما الثقلُ الذي لا يُضجر اللسان، فلا يضر نحو «وسَبِّحْهُ»، وقول زهير: «وَمَنْ هَابَ أَسْبَابَ المَنَايَا يَنَلْنَهُ»[٤].

---

(١) ويقال له التعقيد اللفظي. وهنالك تعقيدٌ يوصف بالمعنوي يرجع إلى الكناية التي تخفى لوازمُها خفاء شديدًا، كما قال بعض المهوسين في مدح بعض علماء تونس: «يا قريب العهد من شرب اللبن»، وقال: أردت أنه نال العلم على صغر سنه. ولا حاجة إلى التعرض له هنا لقلة جدواه، ولأنه لا علاقة له باللفظ الذي هو معروضُ الفصاحة، ولأن الفصاحةَ ليست من فن البيان ولا من فن المعاني، بل هي من مقدمات الفن ولا شيء من المقدمات بمسائل. - **المصنف**.

(٢) اعلم أن الحكم على الكلمة بالغرابة عَسِرٌ جدًّا بالنسبة للمولدين؛ لأن استعمالَ العرب بعد عنا. وعليه فنحن نعرف غرابة الكلمة إما بكونها غيرَ جارية على الأوزان المتعارفة والحروف المألوفة، نحو هَلَّوَّف أي يوم ذو غيم، وإما بكون الكلمة غيرَ متكررة الاستعمال في المحفوظ من فصيح نظم العرب ونثرهم، نحو «خنفقيق»، أي الداهية المهلكة، فقد قال المهلهل:

قُـــلْ لِبَنِــــي حِصْــــنٍ يَرُدُّونَــــهُ ... أَوْ يَصْــــبِرُوا للصَّــــيْلَمِ الخَنْفَقِيــــق

وإما بوجود مرادف كثر استعماله ونُسِيَ الآخر، نحو حيدر بمعنى قصير، فإنه ورد في كلامهم بقلة. - المصنف.

(٣) وقد جاءت في البيت السادس والثلاثين من معلقة امرئ القيس، حيث يقول:

غَـــدَائِرُهُ مُسْتَشْـــزِرَاتٌ إِلَى العُـــلاَ ... تَضِـــلُّ العِقَـــاصُ فِي مُثَنًّـــى وَمُرْسَـــلِ

ديوان امرئ القيس، ص١٧.

(٤) هذا صدر بيت من قصيدة من البحر الطويل، قالها زهير في مدح الحارث بن عوف بن أبي حارثة، وتمامه: =

وأما مخالفةُ قياس التصريف، فهو النطقُ بالكلمة على خلاف قواعد الصرف، كما يقول في الفعل الماضي من البيع بَيَعَ، لجهله بأن حرف العلة إذا تحرك وانفتح ما قبله يُقلَبُ ألفا.

وأما التعقيد، فهو عدمُ ظهور دلالة الكلام على المراد لاختلال في نظمه، ولو كان ذلك الاختلالُ حاصلاً من مجموع أمور جائزة في النحو، كقول الفرزدق يمدح إبراهيم بن هشام المخزومي خال الخليفة هشام بن عبدالملك:

وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلاَّ مُمَلَّكًا ... أَبُو أُمِّهِ حَيٌّ أَبُوهُ يُقَارِبُهْ(١)

أراد: وما مثله في الناس حي يقاربه، أي في المجد إلا ملكًا أبو أم الملك أبو هذا الممدوح، فشتت أوصال الكلام تشتيتًا تضل فيه الأفهام(٢).

وأما التنافر فهو ثقلُ الكلمات عند اجتماعها حين تجتمع حروفٌ يعسر النطقُ بها، نحو قول الراجز الذي لا يُعرف:

وَقَبْرُ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرٍ ... وَلَيْسَ قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرُ(٣)

= وَمَنْ هَابَ أَسْبَابَ المَنَايَا يَنَلْنَهُ ... وَلَوْ رَامَ أَسْبَابَ السَّمَاءِ بِسُلَّمِ

ديوان زهير بن أبي سلمى، اعتنى به علي حسن فاعور (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٨/ ١٩٨٨)، ص١١١.

(١) لم أجده في «ديوان الفرزدق»، وقد ذكره مفردًا ابن قتيبة. الدينوري، ابن قتيبة: **كتاب المعاني الكبير في أبيات المعاني**، صححه المستشرق سالم الكرنكوي (بيروت: دار النهضة الحديثة، بدون تاريخ)، ص٥٠٦.

(٢) إذ يتوهم السامعُ أنه يقول لا مثل له إلا ملكًا جده للأم حي وأبوه يقارب جده للأم في المجد أو في العمر، وهذا معنى مضحك. - **المصنف**.

(٣) هذا الشعر قيل إنه من أشعار الجن، قالوه عندما قتلوا حربًا، وحرب هذا هو جد أمية بن عبد شمس جد معاوية بن أبي سفيان. وقالوا: الدليل على أن هذا البيت من أشعار الجن أن أحدًا لا يستطيع أن ينشده ثلاثَ مرات متصلة لا يتتعتع فيها، ولو كان يستطيع أن ينشد أثقلَ شعر في الأرض وأشقه عشرات المرات ولا يتتعتع ولو كان المتنبي وأبو نواس. وقيل هو للمتنبي. =

فكلُّ كلمةٍ منه لا تنافرَ فيها، وإنما حصل التنافرُ من اجتماعها، حتى قيل إنه لا يتهيأ لأحد أن ينشد النصف الآخر ثلاث مرات متواليات، فلا يتلعثم لسانُه.

وأما مخالفةُ قياس النحو فهو عيب كبير؛ لأنه يصير الكلام مخالفاً لاستعمالات العرب الفصحاء، فهو يعرض للمولَّدين. والمرادُ منه مخالفةُ ما أجمع النحاةُ على منعه، أو ما كان القول بجوازه ضعيفًا ووروده في كلام العرب شاذًّا، نحو تعريف «غير» في قول كثير من طلبة العلم «الغير كذا»، ونحو تقديم التأكيد على المؤكد في قول المعري:

تَعَبٌ كُلُّهَا الحَيَاةُ فَمَا أَعْـ ـجَبُ إِلاَّ مِنْ طَامِعٍ فِي ازْدِيَادِ[1]

وكذلك كل ما جوزوه في ضرورة الشعر إذا وقع شيء منه في النثر، فضعف التأليف عيب لا يوجب انبهام المعنى بخلاف التعقيد.

والبلاغة اشتمال الكلام على أحوال خصوصية[2] تستفاد بها معان زائدة على أصل المعنى[3] بشرط فصاحته، كاشتمال قوله تعالى: ﴿فَقَالُوٓاْ إِنَّآ إِلَيۡكُم مُّرۡسَلُونَ ١٤﴾

= انظر نسبة هذا البيت وغيره للجن في الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن المفضل: **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**، تحقيق عمر الطباع (بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ١٤٢٠/ ١٩٩٩)، ج٢، ص٦٦٣.

(١) البيت هو الثاني عشر من قصيدة بعنون «ضجعة الموت رقدة». **سقط الزند**، ص٨ (وفيه: «رَاغِبٍ» عوض «طامع»).

(٢) نسبة للخصوص، وهم خاصة الناس في هذا الباب، أعني بلغاء الكلام؛ لأن هاته الأحوال لا توجد إلا في كلام البلغاء دون كلام السوقة، ولئن وجدت في كلام السوقة فإنها غير مقصود بها مرماها. - المصنف.

(٣) أصل المعنى هو المقدار الذي يتعلق غرض المتكلم بإفادته المخاطب، سواء كان قليلاً، نحو نزل المطر، أو بزيادة معنى نحو نزل الجود ورسف فلان، فإنه يفيد أزيد من نزل المطر ومشى فلان، لكنه أفاده بمدلول الكلمات. وقد تكون الزيادة في المعنى، نحو جاء فلان الكاتب. وكل هذا من قبيل أصل المعنى؛ لأن جميعه تعبيرٌ لزمت إفادتُه. فالحاصل أن أصل المعنى يطول ويقصر بحسب الغرض، وهو فوائد أصلية، ثم إذا كيف المتكلم بكيفياتٍ فتلك الكيفياتُ زائدةٌ على أصل المعنى. - المصنف.

على حالة خصوصية وهي التأكيد بـ «إن» لإفادة معنى زائد وهو توكيد الخبر لأجل إبطال تردد المخاطبين فيه، وذلك أمر زائد على أصل المعنى، وهو الإعلام بكونهم رسلاً الذي يكفي لإفادته أن يقال «أرسلنا إليكم» أو «نحن إليكم مرسلون». وتسمى هذه الأحوال الخصوصية بالنكت وبالخصوصيات، وهي تكثر وتقل في الكلام بحسب وجود الدواعي والمقتضيات من كثرة وقلة، كالأدوية فإنها تشتمل على عقاقير كثيرة تارة وقليلة أخرى بحسب ما يحتاجه المزاجُ لإصلاحه.

انظر مثلاً قولَه تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُنَزِّلُ عَلَىٰ عَبْدِهِۦٓ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ لِّيُخْرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [الحديد:٩]، فنجد في قوله «ينزل» خصوصيتين: إحداهما التعبيرُ بصيغة «فعَّل» الدالة على التكرير، والثانية التعبيرُ بصيغة المضارع الدالة على التجدد والاستمرار؛ لأن المقام للتبشير بزيادة الإخراج من الظلمات إلى النور يومًا فيومًا وفي كل حال، وانظر قوله في الآية الأخرى: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ﴾ [آل عمران:٣]، فلا تجد في «نزل» إلا خصوصيةً واحدة وهي التعبير بصيغة «فَعَّل»؛ لأن المقام للامتنان، والامتنان يكون بما وقع لا بما سيقع.

والبليغ في إتيانه بهذه الأحوال في كلامه يراعي أحوالَ المخاطبين ومقامات الكلام[1]، فلا يأتي بنكتة وخصوصية إلا إذا رأى أن قد اقتضاها حالُ المخاطَب واستدعاها مقامُ الكلام. وبمقدار تفاوت المتكلمين في تنزيلها على مواقعها، يتفاوت الكلامُ في مراتب البلاغة إلى أن يصل إلى حد الإعجاز الذي يعجز البشر عن الإتيان بمثله، وهو الذي اختصَّ به نوابغُ بلغاء العرب، مثل امرئ القيس، والنابغة، والأعشى، وسحبان في أكثر كلامهم.

(١) أحوال المخاطبين مثل حال المنكِر، والمتردد، والمعتقد العكس في القصر، وحال الذكي والغبي في إيراد الكناية. وأما المقامات فهي أغراضُ الكلام والمواقع التي يتكلم فيها البليغ، مثل مقام الحرب، ومقام السلم، ومقام الحب، ومقام الموعظة، ومقام الاستدلال العلمي، ومقام الخطابة الإقناعي. - المصنف.

وحيث كانت البلاغةُ يتصف بها الكلامُ باعتبار إفادته عند التركيب والإسناد، فلا جرمَ أن كان ملاكُ الأمرِ فيها راجعًا إلى ما يتقَوَّم به الإسناد، وكذلك كيفيات الإسناد والمسند إليه والمسند. ثم تتفرع البلاغةُ في متعلقاتها، من المعمولات وأحوال الجمل، وسيجيء كلُّ نوعٍ من ذلك في بابه.

باب الإسناد:

الإسنادُ ضمُّ كلمة إلى أخرى ضمًّا يُفيد ثبوتَ مفهوم إحداهما لمفهوم الأخرى، نحو حاتم كريم وأكْرِمْ حاتِمًا، أو انتفاءه عنه، نحو: ما خالد جبانًا ولا تقاتل خالدًا، سواء كان بالتعيين أم بالترديد[1]. وحكم ما يجري مجرى الكلمة نحو الضمير المستتر، والجملة الواقعة خبرًا حكم الكلمة[2]. فالكلمةُ الدالة على المحكوم عليه حكمًا ما تسمى مُسْنَدًا إليه، والكلمة الدالة على المحكوم به تسمى مُسْنَدًا، والحكم الحاصل من ذلك يسمى الإسناد. ولكلٍّ من المسند إليه والمسند والإسناد عوارضُ بلاغية تختص به.

١- عوارض الإسناد وأحواله:

شاع أن الإسناد من خصائص الخبر، فلذلك كثر أن يصفوه بالخبري بناءً على أن الإنشاء -كالأمر والنهي والاستفهام- لا إسنادَ فيه. والتحقيق أن الإسناد يثبت للخبر والإنشاء؛ فإن في الجمل الإنشائية مسندًا ومسندًا إليه، فالفعل في قولك «أكرم صديقك» مسنَد، والضمير المستتر فيه مسند إليه.

---

(١) قصدت بهذه الزيادة إدخال نحو قام زيد أو عمرو وإدخال الاستفهام. - المصنف.

(٢) اعلم أنني نقَّحْت تعريفَهم للإسناد، فأتيتُ بتعريفٍ ينطبق على الخبر وعلى الإنشاء. ولذلك لم أذكر في التعريف لفظَ الحكم، بل قلت: يفيد ثبوتَ مفهوم إلخ؛ لأن في الإنشاء ثبوتًا وانتفاءً، لكن بلا حكم. - المصنف.

واعلم أن القصدَ الأول للمخبر من خبره هو إفادته المخاطبَ الحكم[١]، وقصد المتكلم بالجملة الإنشائية إيجادُ مدلول الإنشاء. ففي الأمر يُقصد إيجادُ المأمور به، ويُسمَّى الامتثال. وفي النهي يُقصد عدمُ إيجاد الفعل، ويُسمَّى الانكفاف. وفي الاستفهام يُقصد الجواب بالإفهام، وهكذا.

وقد يُخاطَب بالخبر مَنْ يعلم مدلولَه، ويخاطب بالإنشاء من يحصل منه الفعلُ المطلوب، فيُعلم أن المتكلم قصد تنزيلَ الموجود منزلةَ المعدوم لنكتة قد تتعلق بالمخاطب:

إما لعدم جري العالم على موجب علمه كقول عبد بني الحسحاس: «كفى الشيبُ والإسلامُ للمرء ناهيًا»[٢]، فإن المقصود منه تذكيرُ مَنْ لم يزعه الشيب والإسلام، إذ قد علم كلُّ الناس أنهما وازعان.

وإما لأن حاله كحال ضده، كقولك للتلميذ بين يديك إذا لم يتقن الفهم: يا فتى، فإنك تطلب إقباله وهو حاضر، لأنه كالغائب.

---

(١) إذ لا يقصد المتكلم من كلامه مجردَ النطق به، كالسعال والأنين. وأما قول الحطيئة:

أَبَتْ شَفَتَايَ اليَوْمَ إلاَّ تَكَلُّمَا ... بِسُوءٍ فَمَا أَدْرِي لِمَنْ أَنَا قَائِلُهْ

فذلك ضربٌ من التمليح؛ إذ جعل نفسَه لا يستطيع البقاءَ بلا هجاء. - **المصنف**. وفي رواية: «بشر» بدل «بسوء». والبيت هو الأول من بيتين، والثاني هجا فيه نفسه فقال:

أَرَى لِيَ وَجْهًا شَوَّهَ اللهُ خَلْقَهُ ... فَقُبِّحَ مِنْ وَجْهٍ وَقُبِّحَ حَامِلُهْ

ديوان الحطيئة، ص١١٨.

(٢) وتمام البيت:

عُمَيْرَةَ وَدِّعْ إنْ تَجَهَّزْتَ غَادِيَا ... كَفَى الشَّيْبُ وَالإِسْلاَمُ لِلْمَرْءِ نَاهِيَا

وهو طالع أطول قصائده وأشهرها، وكان المفضل الضبي يسميها الديباج الخسرواني، كما ذكر محقق ديوان سحيم. **ديوان سحيم عبد بني الحسحاس**، تحقيق عبد العزيز الميمني (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٦٩/ ١٩٥٠)، ص١٦.

وإما لقصد الزيادة من الفعل، نحو: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [النساء:١٣٦]، فطلب منهم الإيمان بعد أن وصفهم به لقصد الزيادة والتملي منه. وإما لاختلال الفعل حتى كان غير مجد لفاعله، مثل قوله ﷺ للذي رآه يصلي ينقر نقرَ الديك: «صل فإنك لم تصل»(١).

وهذا كثيرٌ في كلامهم. وقد تتعلق النكتة بالمتكلم ليريَك أنه عالمٌ بالخبر، كقولك لصاحبك: سهرت البارحة بالنادي، وقول عنترة:

إِنْ كُنْتِ أَزْمَعْتِ الفِرَاقَ فَإِنَّمَا زُمَّتْ رِكَابُكُمُ بِلَيْلٍ مُظْلِمِ(٢)

وعلامةُ هذا أن يكون الكلام دالاً على أن المخاطب لا يجهل الخبر، فإنك إذا حدثته عن أحواله لا تقصد أن تعلمه بما هو معلوم لديه. وللكلام في قوة الإثبات والنفي مراتبُ وضروبٌ بحسب قدر الحاجة في إقناع المخاطب، فإن كان المخاطَبُ خاليَ الذهن من الحكم ولا ترددَ له فيه، فلا حاجةَ إلى تقوية الكلام. وإن كان المخاطب متردِّدًا في الحكم، فالأحسن أن يُقَوَّى له الكلامُ بمؤكِّدٍ لئلا يصير تردده

(١) جزء من حديث عن أبي هريرة أن «رسول الله ﷺ دخل المسجد، فدخل رجلٌ فصلى، فسلم على النبي ﷺ فرد، وقال: «ارجع فصل، فإنك لم تصل». فرجع يصلي كما صلى، ثم جاء فسلم على النبي ﷺ، فقال: «ارجع فصل فإنك لم تصل» ثلاثًا، فقال: والذي بعثك بالحق، ما أحسن غيره، فعلمني. فقال: «إذا قمت إلى الصلاة فكبر، ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن، ثم اركع حتى تطمئن راكعًا، ثم ارفع حتى تعتدل قائمًا، ثم اسجد حتى تطمئن ساجدًا، ثم ارفع حتى تطمئن جالسًا، وافعل ذلك في صلاتك كلها».» **صحيح البخاري**، «كتاب الأذان»، الحديث٧٥٧، ص١٢٣ والحديث٧٩٣، ص١٢٨؛ «كتاب الاستئذان»، الحديث٦٢٥١، ص١٠٨٨؛ «كتاب الأيمان والنذور»، الحديث٦٦٦٧، ص١١٥١؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الصلاة»، الحديث٣٩٧، ص١٥٥؛ **سنن الترمذي**، «أَبوابُ الصَّلاَة»، الحديث٣٠٢، ص٩٤.

(٢) البيت هو الثالث عشر من المعلقة. القرشي: **جمهرة أشعار العرب**، ص٢١٣؛ **ديوان عنترة**، ص١٨٨ (نشرة مولوي).

إنكارًا، كما قال الله تعالى: ﴿فَقَالُوٓاْ إِنَّآ إِلَيۡكُم مُّرۡسَلُونَ ١٤﴾ [يس:١٤]؛ لأنهم كذبوا الرسولين الأولين، فلما عززا بثالث كان القوم بحيث يترددون في صدقه.

وإن كان المخاطَب منكِرًا وجب توكيدُ الخبر على قدر الإنكار، نحو: ﴿إِنِّي لَكُمۡ نَذِيرٞ مُّبِينٌ﴾ [هود:٢٥؛ نوح:٢]، ونحو: ﴿إِنَّآ إِلَيۡكُم مُّرۡسَلُونَ﴾ [يس:١٤]، ونحو: ﴿رَبُّنَا يَعۡلَمُ إِنَّآ إِلَيۡكُمۡ لَمُرۡسَلُونَ ١٦﴾ [يس:١٦].

ويُسمَّى الضربُ الأول ابتدائيًّا، والثاني طلبيًّا، والثالث إنكارياً.

وأدواتُ التوكيد إن وأن ولام الابتداء، ولام القسم، والقسم، والحروف الزائدة، وحروف التنبيه، وضمير الفصل، ولن النافية، هذه في الأسماء. وقد، وإما الشرطية، ونون التوكيد في الأفعال.

وقد يُنَزَّلُ المخاطَبُ المستحِقُّ لأحد هذه الأضرب منزلةَ صاحب غيره منها لنكتة، فيسمى ذلك إخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر. قال طرفة:

لَعَمْـرُكَ إِنَّ المَـوْتَ مَـا أَخْطَـأَ الفَتَـى ... لَكَـالطِّوَلِ المُرْخَـى وَثِنْيَـاهُ بِاليَـدِ[1]

فأتى بثلاثة مؤكدات: القسم وأن ولام الابتداء، لقصد الرد على مَنْ كان حالُه في لومه إياه على الكرم وتناول اللذات حالَ مَنْ ينكر إدراكَ الموت إياه، مع أن مجيء الموت ولو بعد طول العمر أمرٌ معلوم لكل أحد.

وقد يجيء التوكيدُ بـ «إن» لمجرد الاهتمام بالخبر دون إنكار، كقول النبي ﷺ: «إن من الشعر لحكمة، وإن من البيان لسحراً»[2]. ومن ذلك أن يكون في الخبر

(١) ديوان طرفة ابن العبد، ص٣٥.

(٢) بهذا اللفظ أورده المتقي الهندي (وأومأ إلى أنه أخرجه ابن النجار) في سياق القصة الآتية عن أنس ابن مالك قال: «استأذن العلاء بن يزيد الحضرمي على النبي ﷺ، فاستأذنت له، فلما دخل عليه سفر له النبي ﷺ البيت، ثم أجلسه وتحدثا طويلاً، ثم قال له: تُحسن من القرآن شيئًا؟ قال: =

غرابةٌ، كالمثل: «إن البُغاث بأرضنا يَسْتَنْسِر»، أو تهويلٌ نحو: ﴿وَلَا تُخَٰطِبۡنِي فِي ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ إِنَّهُم مُّغۡرَقُونَ ٣٧﴾ [هود:٣٧]؛ لأن شأنَ هذين النوعين أن ينكرهما السامعُ، فيؤكد له من قبل حصول الإنكار احتياطًا، تنزيلاً له منزلةَ المنكِر.

والإسناد نوعان: حقيقةٌ عقلية، ومجاز عقلي. **فالحقيقة العقلية** إسنادُ الشيء إلى شيء هو من الأمور الثابتة له في متعارَف الناس إثباتًا أو نفياً. والإثباتُ كقول الصلتان العبدي(١):

أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَفْنَى الكَبِيـ ـرَ كَرُّ الغَدَاةِ وَمَرُّ العَشِي(٢)

= نعم، ثم قرأ عليه عبس حتى ختمها فانتهى إلى آخرها، وزاد فيها من عنده: وهو الذي أخرج من الحبلى نسمة تسعى من بين شَراسيفَ حشا، فصاح به النبي ﷺ: يا علاء انته، فقد انتهت السورة، ثم قال: يا علاء هل تروي من الشعر شيئًا؟ قال: نعم، ثم أنشده:

تَحِيَّتَكَ الأَدْنَى فَقَدْ يُرْفَعُ النَّغَلِ وَحَيٍّ ذَوِي الأَضْغَانِ تَسْبِ قُلُوبَهُمْ
وَإِنْ كَتَمُوا عَنْكَ الحَدِيثَ فَلَا تَسَلِ وَإِنْ دَحَسُوا للشَّرِّ فَاعْفُ تَكَرُّمًا
وَإِنَّ الَّذِي قَالُوا وَرَاءَكَ لَمْ يُقَلِ فَإِنَّ الَّذِي يُؤْذِيكَ مِنْهُ سَمَاعُهُ

فقال النبي ﷺ: «أحسنت يا علاء، أنت بهذا أحذقُ منك بغيره، إن من الشعر لحكمة، وإن من البيان لسحراً».» **كنز العمال**، «الباب الثاني [من كتاب الأخلاق] في الأخلاق المذمومة»، الحديث٨٩٥١، ج٣، ص٨٥٦-٨٥٧. وانظر كذلك الحديث٨٩٦٨ (ص٨٦٤). وأخرج أبو داود عن أُبي بن كعب أن النبي ﷺ قال: «إن من الشعر حكمة»، كما أخرج عن ابن عباس قال: «جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فجعل يتكلم بكلام، فقال رسول الله ﷺ: «إن من البيان سحرًا، وإن من الشعر حُكْماً».» **سنن أبي داود**، «كتاب الأدب»، الحديثان ٥٠١٠-٥٠١١، ص٧٨٣-٧٨٤. وأخرج البخاري الجملة الأولى منه فقط من حديث أبي بن كعب بلفظ: «إن من الشعر حكمة.» **صحيح البخاري**، «كتاب الأدب»، الحديث٦١٤٥، ص١٠٧١.

(١) هو قثم بن خبيئة (خبية) من بني محارب بن عمرو من بني عبد القيس، شاعرٌ حكيم من شعراء القطيف، وقد اشتهر بالصلتان العبدي. تُوفِّيَ نحو ٨٠/ ٧٠٠.

(٢) المرزوقي: **شرح ديوان الحماسة**، ج٣، ص١٢٠٩ (الحماسية رقم ٤٥٣)، بلفظ «الليالي»، بدل «الغداة». ونسبه الجاحظ للصلتان السعدي مميِّزًا بينه وبين الصلتان العبدي بقوله: «وهو غير =

لأن الشاعر جاهلي، وظاهرُ كلامه يُشعر بأنه يعتقد أن مرورَ الزمان هو سبب الشيب، إذ لم ينصب قرينةً على أنه يعلم أن ذلك ليس سببًا للشيب. والنفي كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ [البقرة:١٦، الأنعام:١٤٠، يونس:٤٥].

والمجاز العقلي إسنادُ الشيء إلى غير ما هو له في متعارَف الناس إثباتًا أو نفيًا، لملابسة بين المسنَد والمسنَد إليه. ومعنى الملابسة المناسبةُ والعلاقة بينهما. فأشهر ذلك أن يُسند الفعلُ إلى المتسبِّب فيه، كقول أم زَرْع: «أَنَاسَ مِنْ حُلِيٍّ أُذُنَيَّ، وَمَلَأَ مِنْ شَحْمٍ عَضُدَيَّ»[(١)]؛ فإن زوجها لَـمَّا اشترى لها النواسَ لتلبسه في أذنيها فهو قد أناس أذنيها، وهذا قريبٌ من الحقيقة. ولَـمَّا أفاض عليها الخيرَ والراحة حتى سمنت، فقد تسبَّب في ملء عضديها بالشحم، وهذا مجازٌ عقلي لملابسة السببية.

وهناك ملابساتٌ كثيرة نحو ﴿عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ۝٧﴾ [الحاقة:٢١، القارعة:٧]، مع أن الراضي صاحب العيشة، ونحو: نهر جار مع أن الجاري ماؤه، وأنبت الربيع العشب؛ لأن الربيع زمنُ الإنبات، [ونحو] ﴿يَوْمًا يَجْعَلُ ٱلْوِلْدَٰنَ شِيبًا ۝١٧﴾ [المزمل:١٧]، ﴿يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا ۝١٠﴾ [الإنسان:١٠]. والنفي كقوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ﴾ [البقرة:١٦]، فإن نفيَ الربح لم يُتعارَفْ إسنادُه للتجارة، بل إنما يثبت الربح وينفى عن

= الصلتان العبدي»، والبيت هو الأول من مقطوعة من ثمانية أبيات في ديوان الحماسة ومن سبعة عند الجاحظ. وطالعها:

أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَفْنَى الكَبِيـ ... ـرَ كَرُّ الغَدَاةِ وَمَرُّ العَشِي

إِذَا لَيْلَةٌ هَرَّمَتْ يَوْمَهَا ... أَتَى بَعْدَ ذَلِكَ يَوْمٌ فَتِي

وخاتمتُها كما عند الجاحظ:

أَلَمْ تَرَ لُقْمَانَ أَوْصَى بَنِيـ ... ـهِ وَأَوْصَيْتُ عَمْرًا فَنِعْمَ الوَصِي

وَسِرُّكَ مَا كَانَ عِنْدَ امْرِئٍ ... وَسِرُّ الثَّلَاثَةِ غَيْرُ الخَفِي

الجاحظ: كتاب الحيوان، ج٣، ص٤٧٧-٤٧٨.

(١) صحيح البخاري، «كتاب النكاح»، الحديث ٥١٨٩، ص٩٢٦.

التاجر، وهو محتاجٌ إلى قرينه لفظية أو معنوية ليفارق كلامُ البليغ كلامَ الغالط والهاذي والغبي.

٢- عوارض أحوال المسند إليه:

المُسْنَد إليه هو كاسمه ما ضُمَّ إليه غيرُه كما تقدم مثل المبتدأ، والفاعل، ونائب الفاعل، واسم كان، واسم إن. والأصل أن يكون المسندُ إليه مذكورًا في الكلام، وقد يُحذف إذا دلت عليه قرينةٌ، نحو قوله تعالى: ﴿فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ (٢٩)﴾ [الذاريات:٢٩] أي: أنا عجوز، أو لضيق المقام نحو قول رفيق الصياد: «غزالٌ»، أو ليجري اللفظُ مجرى المثل فيكون موجزًا نحو «رمية من غير رام»، أي: رميتك هذه.

والأصلُ في المسند إليه التعريف؛ لأن الحكم إنما يكون على معروف، فيكون المسنَدُ إليه معرفةً من المعارف الستة المذكورة في النحو(١). فإذا تعين طريقٌ من تلك الطرق الستة، وجب الاقتصارُ عليه. وإن أمكن الإتيانُ في تعريفه بطريقين فصاعدًا،كما إذا أمكن التعبير عنه باسمه العلم أو بالموصول وصلته أو بالضمير، تخير البليغُ في ذلك وهو يراعي ما هو أنسب. فقد يختار تعريفه باسمه العلم؛ لأن في الاسم تعظيمًا، مثل معز الدين والرضا، أو فيه إهانة نحو بَوْلاَن ويسير، فيقصد المتكلمُ الإشارةَ إلى أن المسمى له حظٌّ من اسمه. فلذلك قال الشاعر: «وفضل يسير في البلاد يسير»(٢)، وقال النبي ﷺ: «عُصَيَّة عصت الله ورسوله»(٣). أو لأن في الاسم محبة وابتهاجًا بذكره، كما قال:

---

(١) المعارف الستة هى: الأول أسماء الأعلام، كأحمد وخديجة وعمر. والثاني المعرف بالألف واللام، كالرجل والغلام المعلم. والثالث أسماء الضمائر، كأنا وأنتَ وأنتِ وغيرها. والرابع أسماء الإشارة، كهذا وهذه وهذان وهؤلاء. والخامس الأسماء الموصولة، كالذي والتي والذين واللتين والذين واللاتي واللائي. والسادس الأسماء المضافة إلى أحد المعارف الخمسة السابقة، كغلام زيد، ومالك البيت.

(٢) يقال مدح رجلٌ رجلاً يقال له يسير بهذا البيت، فقيل له: إنك قد مدحته، وإنه لا يعطيك شيئًا! فقال: إن لم يعطني شيئًا قلت بيدي هكذا، وضم أصابعه، يعني أنه قليل.

(٣) عصية بطن من بني سليم، كانوا كفارًا فغدروا ببعض المسلمين يقال لهم: القراء في موضع يدعي بئر معونة سنة ٤ من الهجرة. - المصنف. والحديث عن أنس ﷺ قال: «فدعا النبي ﷺ عليهم =

بِـــالله يـــا ظُبَيَّـــاتِ القَـــاعِ قُلْـــنَ لَنَـــا: لَـــيْلايَ مِـــنْكُنَّ أَمْ لَـــيْلَى مِـــنَ البَشَـــرِ (١)

فلم يقل أم هي من البشر، ليعيد اسمها(٢).

وقد يختار الموصول؛ لأن الصلة تُشعر بمعنى لا يمكن أن يؤدَّى بغير الجملة، مثل معنى شعار الصلة بالتفخيم في قوله تعالى: ﴿فَغَشِيَهُم مِّنَ ٱلْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ ۝٧٨﴾ [طه:٧٨]، وكاختيار الموصول على المعرف بأل في قول زهير:

وَمَـــنْ لَمْ يَـــذُدْ عَـــنْ حَوْضِـــهِ بِسِـــلاَحِهِ يُهَـــدَّمْ وَمَـــنْ لاَ يَظْلِـــمِ النَّـــاسَ يُظْلَـــمِ (٣)

= ثلاثين صباحًا، على رعل، وذكوان، وبني لحيان، وعُصية الذين عصوا الله ورسوله ﷺ». **صحيح البخاري**، «كتاب المغازي»، الحديث٤٠٩١، ص٦٩٣ والحديث ٤٠٩٤ وفيه اللفظ المذكور أعلاه؛ **صحيح مسلم**، «كتاب المساجد ومواضع الصلاة»، الحديث٦٧٧، ص٢٤٥.

(١) هذا البيت اختلف في نسبته إلى أربعة شعراء على الأقل، والأكثر على أنه للعرجي أو مجنون ليلى. وهو في ديوان هذا الأخير من مقطوعة من ستة أبيات طالعها:

يَـــا سَرْحَـــةَ الـــرُّوحِ أَيْـــنَ الحَـــيُّ، وَاكَبِـــدِي لَهَفِـــي تَـــذُوبُ - وَبَيْـــتِ الله - مِـــنْ حَسَـــرِ

وقد نسبه أسامة بن منقذ وابن رشيق للعرجي، ونسبه آخرون لغيرهما، وأعرض أبو بكر الوالبي عنه وعن المقطوعة المذكورة فيما روى من شعر قيس بن الملوح، حيث قال: «هذا جملة ما تناهى إلينا من أخبار المجنون وأشعاره، وما كان منحولاً من قصيدة أو خبر أعرضنا عن كتبه.» أسامة بن منقذ: **البديع في نقد الشعر**، تحقيق أحمد أحمد بدوي وحامد عبد المجيد (الجمهورية العربية المتحدة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي - الإدارة العامة للثقافة، بدون تاريخ)، ص٩٣؛ **العمدة**، ج٢، ص١٧-١٨؛ **ديوان مجنون ليلى**، جمع وتحقيق عبدالستار أحمد فراج (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٩)، ص١٣٠؛ **ديوان قيس من الملوح مجنون ليلى**، رواية أبي بكر الوالبي، تحقيق يسري عبدالغني (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠/ ١٩٩٩)، ص١٢٨. وانظر تخريجًا للبيت في: البغدادي: **خزانة الأدب**، ج١، ص٩٧.

(٢) وقد سبق علماءَ البلاغة إلى التنبيه على إيراد العلم لقصد التلذذ أبو الطيب المتنبي، إذ قال في مدح أبي شجاع عضد الدولة:

أَسَـــامِيًا لَمْ تَـــزِدْهُ مَعْرِفَـــةً وَإِنَّـــمَا لَـــذَّةً ذَكَرْنَاهَـــا

- **المصنف**.

البرقوقي: **شرح ديوان المتنبي**، ج٤، ص٤١٠.

(٣) البيت من معلقة زهير التي قالها في مدح الحارث بن عوف بن أبي حارثة، وهرم بن سنان، وذكر فيها سعيهما للصلح بين قبيلتي عبس وذبيان. **ديوان زهير بن أبي سلمى**، ص١٦١.

فإنه لم يقل: المستسلم مهضوم مثلاً، بل أتى بالموصول ليشير بالصلة إلى علة الحكم؛ وكاختيار المضاف على الاسم العلم في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة:٢١].

وقد يُؤتَى بالمسند إليه نكرةً لعدم الداعي للتعريف، نحو [قوله تعالى]: ﴿وَجَآءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا ٱلْمَدِينَةِ يَسْعَىٰ﴾ [القصص:٢٠]، فدل على أن المسند إليه فردٌ مبهم من جنس، ثم يتوصل المتكلم بذلك إلى إفادة التعظيم تارة والتحقير أخرى. وقد جمعهما قولُ مروان بن أبي حفصة[1]:

لَـهُ حَاجِـبٌ عَـنْ كُـلِّ أَمْـرٍ يُشِـينُهُ   وَلَيْسَ لَهُ عَنْ طَالِبِ العُرْفِ حَاجِبُ[2]

---

(١) هو المكنى بابن أبي السّمط، وهي كنية أبي حفصة لم تشتهر عند الأدباء. وقد نسب هذا البيت إليه بعنوان هذه الكنية فتوقف في معرفته الكاتبون، حتى إن صاحب معاهد التنصيص ترك موضع ترجمته هنا بياضاً. - **المصنف**. قال ابن خلكان في ترجمته: «أبو السمط -وقيل أبو الهندام- مروان ابن أبي حفصة سليمان بن يحيى ابن أبي حفصة يزيد، الشاعر المشهور. كان جده أبو حفصة مولى مروان بن الحكم بن أبي العاصي الأموي، فأعتقه يوم الدار؛ لأنه أبلى يومئذ، فجعل عتقه جزاءه، وقيل إن أبا حفصة كان يهوديًّا طبيبًا أسلم على يد مروان بن الحكم. ويزعم أهل المدينة أنه كان من موالي السموأل بن عادياء اليهودي المشهور بالوفاء، صاحب القصة المشهورة مع امرئ القيس بن حجر الشاعر المشهور، وأن أبا حفصة سبي من اصطخر، وهو غلام فاشتراه عثمان ﷺ، ووهبه لمروان بن الحكم. ومروان بن أبي حفصة الشاعر المذكور من أهل اليمامة، وقدم بغداد ومدح المهدي وهارون الرشيد، وكان يتقرب إلى الرشيد بهجاء العلويين، ومروان المذكور من الشعراء المجيدين، والفحول المقدمين.» ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر: **وفيات الأعيان**، ج٥، ص١٨٩. ولد مروان ابن أبي حفصة سنة ١٠٥/ ٧٢٣ وتوفي سنة ١٨٢/ ٧٩٨؛ ابن قتيبة: **الشعر والشعراء**، ص٤٦٠؛ وانظر تفاصيل كثيرة من أخباره وشعره في: الأصفهاني: **الأغاني** (نشرة الحسين)، ج٤/ ١٠، ص٥٤-١١٢.

(٢) البيت لم يذكره ابن قتيبة ولا الأصفهاني ولا ابن خلكان، ولم يورده حسين عطوان لا في الصحيح من شعر مروان ولا فيما يُنسب له ولغيره (**شعر مروان بن أبي حفصة**، جمعه وحققه حسين عطوان [القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٨٢]). وهو لابن أبي السِّمط (أي مروان بن أبي حفصة) عند الخطيب القزويني، ولأبي الطمحان مولى ابن أبي السمط عند أبي هلال العسكري. =

ويعرف ذلك بالقرينة وسياق الكلام، كقول العباس بن مرداس:

وَقَدْ كُنْتُ فِي الحَرْبِ ذَا تُدْرَاءٍ   فَلَمْ أُعْطَ شَيْئًا وَلَمْ أُمْنَعِ[(١)]

أي: لم أعط شيئًا عظيمًا بقرينه قوله ولم أمنع.

ومن أهم أحوال المسند إليه حالة تقديمه، فإن تقديمه وإن كان هو الأصل إلا أن المتكلِّمَ قد يشير باختيار تقديمه مع تأتِّي تأخيره -كأن يأتي به مبتدأ مع إمكان الإتيان به فاعلاً إذا كان الخبر فعلاً، وكالإتيان به مبتدأ وهو نكرة والخبر فعل مع أن الأصل حينئذ تقديم الفعل كما في قولهم: بقرة تكلمت- إلى أن ذلك للاهتمام بشأنه، إما لأن فيه فألاً نحو سعد أتاك، وإما للتشويق نحو قول المعري:

وَالَّذِي حَارَتِ البَرِيَّةُ فِيهِ   حَيَوانٌ مُسْتَحْدَثٌ مِنْ جَمَادِ[(٢)]

يريد حشرَ الأجساد.

= الخطيب القزويني، جلال الدين محمد بن عبدالرحمن: **الإيضاح في علوم البلاغة: المعاني والبيان والبديع**، نشرة بعناية إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، ص٥٠؛ العسكري، أبو الهلال: **ديوان المعاني**، نشرة بعناية أحمد حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤/ ١٩٩٤)، ص٢٥.

(١) البيت من مقطوعة من سبعة أبيات قالها العباس في مناسبة لها خبر طويل في السيرة النبوية تتصل بتقسيم الرسول ﷺ غنائمَ هوازن وما أعطاه ﷺ من عطايا لنفر من أهل مكة يتألفهم بها. الأصفهاني: **كتاب الأغاني** (نشرة القاهرة)، ج١٤، ص٣٠٧-٣١٠؛ **الأغاني** (نشرة الحسين)، ج٥/ ١٤، ص٤٢٥-٤٢٦. وانظر أصل الخبر في: ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج٢/ ٤، ص١٠٧-١٠٨؛ **ديوان العباس بن مرداس السلمي**، جمعه وحققه يحيى الجبوري (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٢/ ١٩٩١)، ص١١٠-١١٢.

(٢) البيت هو الثاني قبل الأخير من قصيدة «غير مجد» (من بحر الخفيف) التي طالعها:

غَيْرُ مُجْدٍ فِي مِلَّتِي وَاعْتِقَادِي   نَوْحُ بَاكٍ أَوْ تَرَنُّمُ شَادِي

المعري: **سقط الزند**، ص١٩٦-٢٠٤.

ومما التزمت العرب فيه التقديم لفظ مثل وغير في قولهم: «مثلُك لا يبخل، وغيرُك لا يجود»، إذا أريد أنت لا تبخل وأنت تجود، فجعل مثل وغير كنايةً عن المخاطب[١]. ويشيرون إلى هذا الجعل بالتقديم المفيد للاهتمام، إذ لا وجهَ لهذا الاهتمام إلا التنبيه إلَى أن المراد بـ«مثل» و«غير» معناهما الكنائي.

٣- عوارض أحوال المسند

قد عرفت أن المسند هو الكلمة المضمومة إلى غيرها لإفادة مدلولها محكومٌ به لذلك الغير، فالمسند هو: خبر المبتدأ، وفعل الفاعل أو نائبه إذا كان الفعل تامًّا، واسم الفعل، والمبتدأ الوصف المستغني بمرفوعه عن الخبر؛ لأن ذلك المبتدأ في قوة الفعل فلذلك عمل في الفاعل، وخبر كان وأخواتها، وخبر إن وأخواتها.

وقد نبهك هذا إلى أن المسند قد يكون اسمًا ، وقد يكون فعلاً. فلا جرم أنك تتطلب الفرقَ بين الداعي للبليغ أن يأتي بالمسند مرة اسمًا ومرة فعلاً. فاعلم أنه يأتي به فعلاً إذا أراد التقييد بأحد الأزمنة: الماضي والحال والمستقبل، على أخصر وجه، فيغنيه أن يقول: قدم صديقك عن أن يقول قدوم صديقك أمس. فيكون الإتيان بالفعل طريقًا من طرق الإيجاز عند إفادة الزمان، مع ما في الفعل من إفادة كون الوصف غير ذاتي للمسند إليه.

ويزيد المضارع فيدل على تجدد الحصول[٢] آناً بعد آن، نحو: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة:١٥]، ويأتي البليغ بالمسند اسمًا عند إرادة عدم التقييد بأحد الأزمنة وإرادة عدم التجدد، فقولك: زيد منطلق، لا تعرض فيه لأكثر من إثبات وصف الانطلاق له، فهو شبيه حينئذ بالصفات التي لا دلالة لها على شيء من الحدوث، نحو زيد

---

(١) القزويني: **الإيضاح**، ص٦١-٦٣.

(٢) أشرت إلى أن التجدد ينبغي أن يخص بالمضارع، وأما الماضي والحال فلا يدلان إلا على كون الوصف غير ذاتي، وقد عبروا عن الأمرين بالتجدد. - المصنف.

طويل. مثال ذلك قوله تعالى حكاية عن المنافقين: ﴿وَإِذَا خَلَوْاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ۝١٤﴾ [البقرة:١٤]، أشاروا إلى أن الاستهزاء بالمؤمنين صفةٌ ملازمة لهم ليست بأمر حادثٍ فيهم.

ثم من أحوال المسند الفعلي أن يقيد بالشرط على معنى أداة من أدواته المذكورة مع معانيها في كتب النحو، فلا فائدة في ذكر تفاصيلها في هذا العلم. وإنما يتعلق الغرض ببيان الفرق بين الشرط بإن والشرط بإذا؛ لأن النحاة أهملوه، فإنهما مشتركتان في الدلالة على أصل التعليق والاستقبال دون زيادة، لكن الغالب في الشرط بـ «إن» أن يدل على عدم اليقين بوقوع الشرط سواء كان مستقرب الوقوع لكن بلا جزم كقوله تعالى: ﴿وَإِن تُؤْمِنُواْ وَتَتَّقُواْ يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ﴾ [محمد:٣٦]؛ فإن إيمانهم وتقواهم واقعان[1]، أو كان مشكوكاً في وقوعه ضعيف الاحتمال كقول المعري:

فَـإِن أَسْـتَطِعْ فِي الحَشْـرِ آتِـكَ زَائِـرًا وَهَيْهَـاتَ لِي يَـوْمَ القِيَامَـةِ أَشْـغَالُ[2]

وأما «إذا» فأصلُها الدلالةُ على اليقين بوقوع شرطها نحو: ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ ۝١﴾ [النصر:١] الآية. هذا هو الأصل، وقد جاء على ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلْحَسَنَةُ قَالُواْ لَنَا هَٰذِهِۦ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُواْ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓ﴾ [الأعراف:١٣١]؛ لأن نعم الله على العباد كثيرة والمصائب نادرة: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِمَا كَسَبُواْ مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرِهَا مِن دَآبَّةٍ﴾ [فاطر:٤٥]. وقد تستعمل «أن» في مقام اليقين لتنزيل اليقين منزلة الشك كما إذا كان حال المخاطب حال من يشك في الأمر اليقين كقول طرفة:

---

(١) والله يعلم من يؤمن ومن لا يؤمن، وإنما أبرز الكلام في صورة ما لا جزم فيه على طريقة العرب لو تكلموا في مثل هذا المقام، لقصد حث المسلمين على الثبات في الإيمان والتقوى كي يجزم المتكلم بحصولهما منهم. - المصنف.

(٢) المعري: **سقط الزند**، ص٢٤٨، والبيت في القصيدة التاسعة والخمسين، وهي من البحر الطويل.

أَلاَ أَيُّهَـا ذَا الزَّاجِـرِي أَحْضُـرَ الـوَغَى   وَأَنْ أَشْهَدَ اللَّذَّاتِ، هَـلْ أَنْـتَ مُخْلِـدِي
فَـإِنْ كُنْـتَ لاَ تَسْـتَطِيعُ دَفْـعَ مَنِيَّتِـي   فَـدَعْنِي أُبَادِرْهَـا بِـمَا مَلَكَـتْ يَـدِي[1]

وتستعمل «إذا» في مقام عدم اليقين كتصور الأمر المحبوب كثيراً وقوعه لشدة تعلق القلب بكثرته كقول النابغة:

إِذَا تَغَنَّـى الحَـمَامُ الـوُرْقُ ذَكَّـرَنِي   وَلَـوْ تَرَحَّلْـتُ عَنْهَـا أُمَّ عَـمَّارِ[2]

وأصل المسند التأخير عن المسند إليه. وقد يقدم ليفيد تقديمُه قصرَ المسند إليه على المسند نحو: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾ [الصافات:٤٧]، أي أن عدم الغَوْل مقصورٌ على الكون في خمر الجنة، وسيأتي في القصر. وقد شاع عند العرب تقديمُ أسماء الأعداد عند قصد جمع أشياء ليفيد التقديم تشويقًا للمعدود نحو قوله ﷺ: «سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظلَّ إلا ظله: الإمام العادل...» إلخ[3]، ونحو: «كلمتان حبيبتان إلى الرحمن» الحديث[4]. ونحو قول محمد بن وُهَيب في مدح المعتصم العباسي:

---

(١) البيتان من المعلقة. **ديوان طرفة بن العبد**، ص٣٣ (وفيه: «اللائمي» بدل «الزاجري»). القرشي: **جمهرة أشعار العرب**، ص٢٠٤ (وهو كما ذكر المصنف هنا).

(٢) البيت من قصيدة رُوي عن المفضل الضبي أنها إحدى المعلقات السبع، وهي من البحر البسيط. القرشي: **جمهرة أشعار العرب**، ص١٥١؛ **ديوان النابغة الذبياني**، ص٢٠٣ (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم) وص١٤٩ (نشرة ابن عاشور). وفي رواية أبي زيد القرشي: «هيجني» بدل «ذكرني»، و«إن تَغَرَّبْتُ» بدل «وَلَوْ تَرَحَّلْتُ»، وفي الديوان بنشرتيه بلفظ: «تَعزَّيْتُ عنها».

(٣) **صحيح البخاري**، «كتاب الأذان»، الحديث٦٦٠، ص١٠٧؛ «كتاب الزكاة»، الحديث١٤٢٣، ص٢٣٠؛ «كتاب الحدود»، الحديث ٦٨٠٦، ص١١٧٣؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الزكاة»، الحديث ١٠٣١، ص٣٧٠؛ **سنن الترمذي**، «كتاب الزهد»، الحديث٢٣٩١، ص٥٦٩.

(٤) عن أبي هريرة ﷺ قال: قال النبي ﷺ: «كلمتان حبيبتان إلى الرحمن، خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان: سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم». **صحيح البخاري**، «كتاب الدعوات»، الحديث ٦٤٠٦، ص١١١٢؛ «كتاب الأيمان والنذور»، الحديث٦٦٨٢، ص١١٥٤؛ «كتاب التوحيد»، الحديث ٧٥٦٣، ص١٣٠٥.

ثلاثــةٌ تُشْــرِقُ الــدُّنْيَا بِبَهْجَتِهَــا شَــمْسُ الضُّــحَى وَأَبُــو إِسْــحَاقَ

وهذا كلُّه ما لم يكن التقديمُ لسبب يحتم التقديمَ في النحو، مثل تقديم أدوات الصدر في نحو: كيف أنت؟ وأين اللقاء؟ ومتى الظعن؟ أو لسبب يُعرف أنه لفظي لا غرضَ فيه لغير اللفظ، مثل التقديم لأجل السجع، كقول الحريري في المقامة الأولَى: «فوجدته مثافنًا لتلميذ، على خبز سَميذ، وجَدْيٍ حَنيذ، وقُبالَتَهما خابيةُ نبيذٍ»[٢]، فتقديم قوله «قبالتهما» على المسند إليه لقصد السجع إذ لا يحتمل معنى القصر. وأصلُ المسند التنكير، وقد يُعرَّف لأغراض أهمُّها إفادةُ القصر، كما سيأتي في بابه.

٤- عوارض أحوال متعلقات الفعل:

وهي المفاعيل والظروف والمجرورات والحال والتمييز. وأهمُّ ما يتعلق به غرضُ البليغ هو أحوال المفاعيل، وخاصةً المفعول به. فإنه الذي تعرض له أحكامُ الحذف دون غيره من المفاعيل؛ لأنه إذا لم يُذكر علمنا أنه محذوف، إذ الفعل المتعدي يطلب مفعوله طلبًا ذاتيًّا ناشئًا عن وضع معنى الفعل المتعدي. فإن الفعلَ اللازم وُضع ليدل على حدثٍ صادر من ذات واحدة، والفعل المتعدي وُضع ليدل على حدث صادر من ذات ومتعلق بأخرى.

أما بقيةُ المفاعيل فإنها إذا لم تُذكر لا يوجد دليلٌ يدل على أن المتكلمَ قصد ذكرَها[٣] ثم حذفها. وكذلك أحكامُ التقديم إنما تغلب مراعاتُها في المفعول به. فإذا

---

(١) الشاعر هو محمد بن وُهيب الحميري، شاعر من أهل بغداد، من شعراء الدولة العباسية في القرنين الثاني والثالث، أصله من البصرة، وولد فيها. «وله أشعار كثيرة يذكرها فيها ويتشوقها»، كما قال أبو الفرج الأصفهاني. كان يميل إلى التشيع، وله شعر في رثاء آل البيت. توفي سنة مائتين ونيف وعشرين ببغداد. والبيت مما أورده الأصفهاني من شعر ابن وهيب. **كتاب الأغاني**، ج١٩، ص٧٥ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج٧/ ١٩، ص٥٣ (نشرة الحسين).

(٢) الحريري: **مقامات الحريري**، ص٢٢.

(٣) أي لا يوجد دليلٌ من جهة نفس اقتضاء الفعل لواحد منها، وإن كان قد يوجد دليلٌ لفظي، مثل وقوع الفعل في جواب سؤال مقيد ببعض تلك المفاعيل، إلا أن المقدر كالمذكور كقول الشاعر: =

لم يذكر المفعول به مع فعله المتعدي إليه ولم تكن قرينةٌ على تقديره، فحذفه حينئذ قد يكون لإظهار أن لا غرضَ بتعليق ذلك الفعل بمفعوله فينزل الفعل حينئذ منزلةَ اللازم بحيث يكون النطقُ به ليس إلا لقصد الدلالة على أصل معناه الحدثي إذا لم يجد المتكلم فعلاً آخر يدل على ذلك المعنى، أو لم يستحضره. فحينئذ لا يقدر لذلك الفعل مفعول نحو: ﴿هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر:٩]، وقول البحتري يمدح المعتز بالله العباسي:

شَجْوُ حُسَّادهُ وَغَيْظُ عِدَاهُ ... أَنْ يَرَى مُبْصِرٌ وَيَسْمَعَ وَاعِ(١)

فلم يذكر مفعولَ يرى ويسمع؛ لأنه أراد أن يوجد راءٍ وسامع، فلا غرض لمعرفة مفعول. والمعنى أن الرائي لا يرى إلا آثارَ الخليفة الحسنى والسامع لا يسمع إلا ثناءه. وقرينة ذلك قوله: «شجو حساده»؛ لأن ذلك هو الذي يشجو حسادَه ويغيظ عداه.

وقد يكون الحذف لقصد التعميم مثل: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [يونس:٢٥]؛ أي: يدعو كل أحد. وإنما قلنا آنفًا: «ولم تقم قرينةٌ على تقديره»؛ لأنه إن كان المفعول مقدَّرًا منويَّ اللفظ فهو كالمذكور، والقرينة إما من نفس الفعل بأن يكون مفعولُه معينًا، لأنه لا يتعدى إلا إليه كقول عمرو بن معد يكرب:

= أَتَصْحُو أَمْ فُؤَادُكَ غَيْرُ صَاحِ ... عَشِيَّةَ هَمَّ صَحْبُكَ بِالرَّوَاحِ

فإنك لو قدرت له جوابا فقلت: نعم أصحوا، لكان التقدير أصحو عشية هم قومي. - **المصنف**. البيت لجرير، وقد جاء في الطبعة المحققة التي رجعنا إليها لفظ «بل» بدل «أم». **ديوان جرير**، تحقيق نعمان محمد أمين طه، ج١، ص٨٧.

(١) البيت هو السابع عشر من قصيدة في ثلاثة وثلاثين بيتًا قالها الشاعر في مدح الخليفة العباسي المعتز بالله. **ديوان البحتري**، تحقيق حسن كامل الصيرفي (القاهرة: دار المعارف، ط٣، ١٩٧٧)، ص١٢٤٣-١٢٤٦.

فَلَـوْ أنَّ قَـوْمِي أَنْطَقَتْنِـي رِمَـاحُهُمْ　　نَطَقْـتُ، وَلَكِـنَّ الرِّمَـاحَ أَجَـرَّتِ[(١)]

فإن فعل «أجرَّ» معناه شق اللسان، فمفعوله متعيِّن. وإما بأن يكون عليه قرينةٌ لفظية، وهو كثير.

وأما تقديم المفعول وما بمعناه كالجار والمجرور والظرف، فقد يكون للحصر نحوك: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة:٥]، وفي الحديث الصحيح: «ففيهما فجاهِدْ»، يعني الأبوين[(٢)]. وهو كثيرٌ في كلامهم. وقد يكون لمجرد الاهتمام نحو: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ﴾ [فصلت:١٧] في قراءة النصب[(٣)]. وقد يكون

---

(١) شعر عمرو بن معدي كَرِب الزبيدي، جمعه ونسقه مطاع طرابيشي (دمشق: ط٢، ١٤٠٥/ ١٩٨٥)، ص٧٣. والبيت هو الحادي عشر والأخير من قطعة يصف فيها الحرب، طالعها:

وَمُـرْدٍ عَـلَى جُـرْدٍ شَـهِدْتُ طِرَادَهَـا　　قُبَيْـلَ طُلُـوعِ الشَّـمْسِ أَوْ حِـينَ ذَرَّتِ

والشاعر هو عمرو بن معدي كرب بن ربيعة بن عبدالله الزبيدي. من الشعراء المخضرمين، ولد سنة ٥٢٥م، أي حوالي مائة سنة قبل الهجرة، وتوُفِّي سنة ٢١/ ٦٤٢. فارس اليمن المشهور، وصاحب غارات مذكورة، وفد على المدينة سنة ٩هـ، في عشرة من بني زبير، فأسلموا وعادوا. ولما توفي النبي ﷺ ارتد عمرو في اليمن، ثم رجع إلى الإسلام، فبعثه أبو بكر إلى الشام، فشهد اليرموك، وفقد فيها إحدى عينيه. وبعثه عمر إلى العراق، فشهد القادسية، وكان عصي النفس، أبيًّا، فيه قسوة الجاهلية. توُفِّي على مقربة من الريّ، وقيل: قتل عطشًا يوم القادسية.

(٢) لأن السائلَ طلب منه أن يوجهه للجهاد فقال له: ألك أبوان؟ قال نعم قال ففيهما فجاهد. وكانا كبيرين. - **المصنف**. عن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما أنه قال: «جاء رجلٌ إلى النبي ﷺ فاستأذنه في الجهاد، فقال: «أحي والداك؟»، قال: نعم، قال: «ففيهما فجاهِدْ».» **صحيح البخاري**، «كتاب الجهاد والسير»، الحديث٣٠٠٤، ص٤٩٦؛ «كتاب الأدب»، الحديث٥٩٧٢، ص١٠٤٥-١٠٤٦؛ **صحيح مسلم**، «كتاب البر والصلة والآداب - باب بر الوالدين وأنهما أحق به»، الحديث ٢٥٤٩، ص٩٨٩.

(٣) أي: (وأما ثمودَ) من غير تنوين، وبتنوين (وأما ثموداً) وهي قراءة شاذة، ونصبه بفعل محذوف، أي: وأما ثموداً هدينا، ولا ينتصب بـ (هديناهم) لأن ذلك قد استوفى مفعوله. «إعراب القراءات الشوان» ٢/ ٤٢٧-٤٢٨ لأبي البقاء العكبري، دراسة وتحقيق: محمد السيد أحمد عزوز، ط٢، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م، عالم الكتب. وانظر معجم القراءات للخطيب، ٨/ ٢٧٢-٢٧٣.

لغرض لفظي كالسجع والفاصلة في نحو: ﴿ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ ﴿٣١﴾ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ ﴿٣٢﴾﴾ [الحاقة:٣١-٣٢].

القصر[١]:

القصرُ تخصيصُ حكمٍ بمحكوم عليه، بحيث لا يثبت ذلك الحكمُ لغير ذلك المحكوم عليه، أو تخصيصُ محكومٍ عليه بحكم، بحيث لا يتصف ذلك المحكومُ عليه بغير ذلك الحكم، بواسطة طريقةٍ مختصرة تفيد التخصيصَ قصدًا للإيجاز، فخرج بقولنا: «بواسطة طريقة مختصرة» إلخ نحوُ قول السموأل:

تَسِيلُ عَلَى حَدِّ الظُّبَاتِ نُفُوسُنَا ... وَلَيْسَتْ عَلَى غَيْرِ الظُّبَاتِ تَسِيلُ[٢]

فإن هذا المثال اقتضى تخصيصَ سيلان النفوس، أي: الدماء بالكون على حد الظبات، لكن ذلك ليس مدلولاً بطريقة مختصرة بل بجملتي إثبات ونفي.

والمرادُ بالحكم والمحكوم عليه الأمرُ المقصود قصرُه أو القصرُ عليه، سواء كان أحدَ ركني الإسناد نحو: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾ [آل عمران:١٤٤]، أم كان متعلق أحدهما كالمجرور المتعلق بالمسند في قول كعب بن زهير:

لاَ يَقَعُ الطَّعْنُ إِلاَّ فِي نُحُورِهِمُ ... مَا لَهُمْ عَنْ حِيَاضِ المَوْتِ تَهْلِيلُ[٣]

---

(١) القصر مع كونه بابًا له مباحث مهمة في علم البلاغة هو أيضًا له تعلقٌ كبير بالأبواب الثلاثة التي مضت؛ فإن الإسناد والتعليق يتكيفان بالقصر في بعض الأحوال. فكانت مسائلُ القصر تجري في المسند إليه وفي المسند، وفي متعلقات الفعل وشبهه؛ أعني المفاعيل والحال والظرف والتمييز والموصوف والصفة. ولذلك أُخِّر بابُه عن الأبواب الماضية لكونه ليس أشدَّ تعلقًا بواحد منها منه بالآخر. مثال قصر الحال على صاحبها والعكس: «ما جاءني راكبًا إلا زيد»، و«ما جاءني زيد إلا راكبًا». ومثال قصر التمييز: «ما طاب زيد إلا نفسًا»، و«ما طاب نفسًا إلا زيد». - المصنف.

(٢) ديوان السموأل، ص٩١.

(٣) السكري: شرح ديوان كعب بن زهير، ص٢٥.

فقصرَ وقوعَ الطعن على الكون في نحورهم. وكالحال المخصصة للمسند إليه نحو: إنما الشاعر زهير راغبًا، إذا أردت قصرًا ادعائيًّا في حالته هذه، لقولهم: «زهير إذا رغب، والنابغة إذا رهب، والأعشى إذا طرب، وعنترة إذا ركب.»(١) وكالظروف في قول عمر بن أبي ربيعة:

فَقَالَــتْ وَأَلْقَــتْ جَانِــبَ السِّــتْرِ إِنَّــمَا   مَعِي فَتَحَـدَّثْ غَـيْرَ ذِي رِقْبَـةٍ أَهْـلِي(٢)

أي: إنك لا تتحدث الآن إلا معي، فقل ما شئت.

فالمخصوصُ بشيء يُسمَّى مقصورًا، والمخصوصُ به شيءٌ يُسمَّى مقصورًا عليه. والمقصور هو الذي لا يتجاوز المقصورَ عليه لغيره، والمقصور عليه هو الذي لا يشاركُه غيرُه في الشيء المقصور. فالاختصاصُ والحصرُ مترادفان.

والقصرُ إما قصرُ موصوفٍ على صفة، بمعنى أن لا يتجاوز الموصوفُ تلك الصفة إلى صفة أخرى، وإما قصرُ صفةٍ على موصوف. والمرادُ بالصفة والموصوف هنا الحكمُ والمحكوم عليه، لا الصفة المعروفة في النحو.

(١) وقال ابن رشيق أثناء الحديث عن مشاهير الشعراء: «وكان الحذاق يقولون: الفحول في الجاهلية ثلاثة، وفي الإسلام ثلاثة متشابهون: زهير والفرزدق، والنابغة والأخطل، والأعشى وجرير. وكان خلف الأحمر يقول: أجمعهم الأعشى، وقال أبو عمرو بن العلاء: مثله مثل البازي، يضرب كبير الطير وصغيره، وكان أبو الخطاب الأخفش يقدمه جدًّا، لا يقدم عليه أحداً. وحكى الأصمعي عن ابن أبي طرفة: كفاك من الشعراء أربعة: زهير إذا رغب، والنابغة إذا رهب، والأعشى إذا طرب، وعنترة إذا كلب، وزاد قوم: وجرير إذا غضب. وقيل لكثير أو لنُصيب: من أشعر العرب؟ فقال: امرؤ القيس إذا ركب، وزهير إذا رغب، والنابغة إذا رهب، والأعشى إذا شرب. وكان أبو بكر ﷺ يقدم النابغة ويقول: هو أحسنهم شعرًا، وأعذبهم بحرًا، وأبعدهم قعراً.» القيرواني: **العمدة**، ج١، ص١٠٠.

(٢) **ديوان عمر بن أبي ربيعة**، نشرة بعناية بشير يموت (بيروت: المكتبة الوطنية، ط١، ١٣٥٣/ ١٩٣٤)، ص٢٠٤. وفيه «وأرخت» بدل «ألقت».

وطرقُ القصر ستة وهي: النفي مع الاستثناء، وإنما، والتقديم لما حقُّه التأخير من مسند ومفعول ومعمول فعل، والعطفُ بلا وبل ولكن، أو ما يقوم مقامَ العطف من الدلالة على الاستدراك بإثباتٍ بعد نفي أو عكسه، وتعريف المسند، وتوسيط ضمير الفعل. وهذه أمثلتُها على الترتيب:

قول لبيد:

وَمَا المَرْءُ إلاَّ كَالشِّهَابِ وَضَوْئِهِ   يَحُورُ رَمَادًا بَعْدَ إِذْ هُوَ سَاطِعُ(١)

وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ﴾ [البقرة:١٧٣].

وقوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ ۝٦﴾ [الكافرون:٦].

وقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ [الفاتحة:٥]، ﴿وَفِى ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَٰفِسُونَ ۝٢٦﴾ [المطففين:٢٦].

ومثالُ طريق العطف بـ «لكن» بعد الواو قولُه تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا﴾ [آل عمران:٦٧]، وكذا قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل:١٠٦]، فهو قصرٌ بعد قصر؛ لأن قوله: «إلا من أكره» أخرج المكره من الكافر، ثم أخرج منه مَنْ شرح بالكفر صدرًا. فالتقدير: مَنْ كفر بالله مُكْرَهًا لا غضبَ عليه، ولكن مَنْ شرح بالكفر صدراً. واعلم أن هذه الآية فيها ثلاثةُ طرق من طرق القصر.

---

(١) المراد بالشهاب قبس النار، ومعنى يحور يرجع، كقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ ۝١٤﴾ [الانشقاق:١٤]. - المصنف. والبيت من قصيدة قالها الشاعر يرثي أربدًا أخاه. **ديوان لبيد**، نشرة يعناية أحمد طماس (بيروت: دار المعرفة، ط١، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤)، ص٥٦.

ومثالُ العطف بلا: «اللهم حوالينا ولا علينا»[١]، فالواو زائدة، والمعنى لا تنزل المطر إلا حوالينا.

وأما طريقُ تعريف المسند، فاعلم أن التعريفَ الذي يفيد القصرَ هو التعريف بلام الجنس، فإذا عُرِّف المسندُ بها أفادَ قصرَ الجنس على المسند إليه نحو: «أنت الحبيب» قصر تحقيق، و «هو العدو» قصر ادعاء، و«الحزم سوء الظن بالناس» قصر قلب، و﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ ﴿٣﴾﴾ [الكوثر:٣] كذلك.

وأما توسيطُ ضمير الفصل فنحو: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾ [التوبة:١٠٤]، ونحو: ﴿كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة:١١٧]، و﴿إِن تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنكَ مَالًا وَوَلَدًا ﴿٣٩﴾﴾ [الكهف:٣٩]. وضميرُ الفصل هو ضمير يتقدم على الخبر ونحوه، ولا يفيد أكثر مما أفادته النسبةُ لعدم الحاجة إليه في ربط.

واعلم أن طريقَ النفي والاستثناء وإنما والعطف بلا وبل ولكن، متعيِّنةٌ للقصر. وأما التقديم وتعريف المسند والفصل، فقد تكون للقصر وقد تكون لغيره، ولكن الغالب كونُها للقصر، فيُستدل عليه منها بمعونة القرائن في المقام الخطابي.

---

(١) عن أنس بن مالك قال: «أصابت الناسَ سَنَةٌ على عهد النبي ﷺ، فبينما النبي ﷺ يخطب في يوم جمعة، قام أعرابيٌّ فقال: يا رسول، هلك المالُ وجاع العيال، فادع الله لنا. فرفع يديه، وما نرى في السماء قزعة، فو الذي نفسي بيده، ما وضعها حتى ثار السحابُ أمثالَ الجبال، ثم لم ينزل عن منبره حتى رأيتُ المطر يتحادر على لحيته ﷺ، فمُطرنا يومنا ذلك، ومن الغد وبعد الغد، والذي يليه، حتى الجمعة الأخرى. وقام ذلك الأعرابيُّ، أو قال غيره، فقال: يا رسول الله، تهدم البناء وغرق المال، فادع الله لنا، فرفع يديه فقال: «اللهم حوالينا ولا علينا». فما يشير بيده إلى ناحية من السحاب إلا انفرجت، وصارت المدينةُ مثل الجوبة، وسال الوادي قناة شهرًا، ولم يجئ أحدٌ من ناحية إلا حدَّث بالجود.» **صحيح البخاري**، «كتاب الجمعة»، الحديث٩٣٣، ص١٥٠؛ **صحيح مسلم**، «كتاب صلاة الاستقاء - باب الدعاء في الاستسقاء»، الحديث٨٩٧، ص٣٢٠. واللفظ للبخاري.

والقصر نوعان: حقيقي وإضافي؛ لأن التخصيص لشيء إن كان مبنيّاً على أنه كذلك في الواقع ونفس الأمر فهو القصر الحقيقي، وإن كان مبنيًا على النظر لشيء آخر يقابل الشيء المخصَّص به فقط لإبطال دخول ذلك المقابل، فهو قصرٌ إضافيٌّ تدل عليه القرينة. فالأول كقولك: «إنما الخليفة فلان»، والثاني كقولك: «إنما الكاتب زيد»، أي: لا عمرو ردًّا على من زعم أن عمرًا كاتب، ولا تريد أن زيداً هو الكاتب في الأرض أو في البلد دون غيره. والحزم سوء الظن بالناس، أي: ليس حسن الظن بحزم، ولم يرد أن الحزم كله في سوء الظن.

ومن القصر الحقيقي ما يُسمَّى بالادعائي، وهو أن تدعيَ قصرَ الصفة على الموصوف لقصد المبالغة، نحو قوله تعالى: ﴿إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ إِنَٰثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَٰنًا مَّرِيدًا ١١٧﴾ [النساء:١١٧]، مع أنهم دعوا هبل ويغوث ويعوق، لكنهم لَّما أكثروا دعوةَ اللات والعزى ومناة جُعِلوا كالذي لا يدعو إلا إناثاً. وقوله في حق المنافقين: ﴿هُمُ ٱلْعَدُوُّ فَٱحْذَرْهُمْ﴾ [المنافقون:٤]، مع أن المتظاهرين بالشرك والكفر أعداء، لكن لَّما كانت مضرةُ عداوة المنافقين أشدَّ جُعِلت عداوةُ غيرهم كلا عداوة.

الإنشاء:

الكلامُ كلُّه إما خبر أو إنشاء. فالخبر هو الكلام الذي يحتملُ الصدقَ والكذب بأن يكون للنسبة المعنوية التي تضمنها الكلام خارج، أي: وجودٌ في نفس الأمر يوافقها تارةً ولا يوافقها أخرى. فإن وافقها الخارجُ فهي صادقة، وإن خالفها فهي كاذبة؛ لأن الخبر يُقصد منه حكايةُ ما في الوجود الخارجي. فلا جرم لزم عَرْضُ نسبته على ما في الخارج، فإن نشأ عن ذلك العرض علمٌ بأنها مطابقة للخارج المحكي فهي صادقة، أو عُلِم بأنها غير مطابقة بل هي مخالفة للخارج فهي كاذبة.

والإنشاءُ الكلام الذي لا يحتمل الصدق والكذب؛ لأنه لم يُقصد منه حكايةُ ما في الخارج، بل هو كاسمه إحداثُ معنى بالكلام لم يكن حادثًا من قبل في قصد المتكلم. وكلُّ ما تقدم من الأحكام في الأبواب الماضية يجري في الخبر والإنشاء، فلا

غرضَ لذكر بابٍ يخص الإنشاء هنا إلا للتنبيه على الفرق بينه وبين الخبر، وللإشارة إلى أحكام قليلة بلاغية تختص بالإنشاء.

ينقسم الإنشاء إلى قسمين: طلبي وغير طلبي. فالطلبي هو الأمر، والنهي، والاستفهام، والتمني، والترجي، والنداء. وغير الطلبي: القَسَم، والتعجب، وإنشاء المدح والذم نحو نعم وبئس، وإنشاء الوجدانيات كالتحسر والفرح والترحم، وصيغ العقود نحو أبيع وأشهد، والأجوبة الدالة على الامتثال كجواب النداء نحو لبيك وسمعًا وطاعة. وصيغُها وأدواتُها وأحكامُها مقررةٌ في النحو. وإنها الذي يهم البليغَ من أحوال الإنشاء مسائل:

الأولى: قد يأتي الإنشاء في صورة الخبر، وهو ما يعبرون عنه بالخبر المستعمل في الإنشاء، مثل استعماله في الدعاء في نحو: «رحمه الله»، وفي الطلب نحو قول الظمآن: إني عطشان، والتحسر نحو قول جعفر بن علبة الحارثي[(١)]:

هَـوَايَ مَـعَ الرَّكْـبِ اليَمَانِـينَ مُصْـعِدٌ ... جَنِيـبٌ، وَجُـثْمَانِي بِمَكَّـةَ مُوثَـقُ[(٢)]

والسؤال نحو: ﴿رَبِّ إِنِّي لِمَآ أَنزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ ﴿٢٤﴾﴾ [القصص: ٢٤].

المسألة الثانية: يستعمل بعض صيغ الإنشاء في بعض فيجيء الأمر للتمني نحو قول امرئ القيس:

أَلاَ أَيُّهَـا اللَّيْـلُ الطَّوِيـلُ أَلاَ انْجَـلِ ... بِصُبْحٍ، وَمَا الإِصْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْثَلِ[(٣)]

---

(١) من الشعراء الفرسان، تشرد وسجن. مات نحو ١٢٥/ ٧٤٣.

(٢) البيت هو الأول من مقطوعة في ستة أبيات من الطويل أوردها أبو تمام في بداية كتاب الحماسة (الحماسية ٦). المرزوقي: **شرح ديوان الحماسة**، ج١، ص٥٥؛ التبريزي: **شرح ديوان الحماسة**، ج١، ص٤٠.

(٣) البيت السادس والأربعون من المعلقة. **ديوان امرئ القيس**، ص١٨.

فقوله: «انجل» تمن. وللتعجب نحو قوله تعالى: ﴿ٱنظُرۡ كَيۡفَ ضَرَبُواْ لَكَ ٱلۡأَمۡثَٰلَ﴾ [الفرقان:٩]، ويجيء الاستفهام للنهي نحو: ﴿أَتَخۡشَوۡنَهُمۡۚ فَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخۡشَوۡهُ﴾ [التوبة:١٣]، وللأمر نحو: ﴿فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ ٩١﴾ [المائدة:٩١]، وللتعجب نحو: ﴿وَقَالُواْ مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأۡكُلُ ٱلطَّعَامَ﴾ [الفرقان:٧].

ويجيء النداءُ للتعجب في باب الاستغاثة، نحو قول امرئ القيس:

فَيَا لَكَ مِنْ لَيْلٍ كَأَنَّ نُجُومَهُ ... بِكُلِّ مُغَارِ الْفَتْلِ شُدَّتْ بِيَذْبُلِ[1]

---

(١) البيت هو السابع والأربعون من المعلقة، وقد جاء بهذا اللفظ عند المبرد والأنباري والسكري والتبريزي والقالي والأعلم وابن رشيق وابن أيوب البَطَلْيوسي. انظر: المبرد: **الكامل في اللغة والأدب**، ج٢، ص٨٢؛ **ديوان امرئ القيس وملحقاته**، بشرح أبي سعيد السكري، تحقيق أنور عليان أبو سويلم ومحمد علي الشوابكة (العين: مركز زايد للتراث والتاريخ، ط١، ١٤٢١/ ٢٠٠٠)، ج١، ص٢٤٣؛ الخطيب التبريزي: أبو زكريا يحيى بن على بن محمد، **شرح المعلقات العشر**، تحقيق فخر الدين قباوة (دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤١٨/ ١٩٩٧)، ص٦٢؛ القالي: **كتاب الأمالي**، ص٦٨؛ الأعلم الشمنتري، يوسف بن سليمان بن عيسى: **أشعار الشعراء الستة الجاهليين**، (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط٣، ١٤٠٣/ ١٩٨٣)، ج١، ص٣٦؛ القيرواني، أبو علي الحسن بن رشيق: **العمدة في محاسن الشعر**، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٢/ ٢٠٠١)، ج٢، ص٢٩؛ البطليوسي، أبو بكر عاصم ابن أيوب: **شرح الأشعار الستة الجاهلية**، تحقيق ناصيف سليمان عواد ولطفى التومي (بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، ط١، ٢٠٠٨)، ج١، ص٤٨. وروي الشطر الثاني من البيت بلفظ: «بِأَمْرَاسِ كَتَّانٍ إِلَى صُمِّ جَنْدَلِ»، وأشار إلى هذه الرواية الأنباري في شرحه. انظر: الزوزني، أبو عبد الله الحسين بن أحمد: **شرح المعلقات السبع**، تقديم عبد الرحمن المصطفاوي (بيروت: دار المعرفة، ط٢، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤)، ص٤٦؛ الأنباري، أبو بكر بن القاسم: **شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: دار المعارف، ط٥، ١٩٩٣)، ص٧٩.

تنبيه: هذه الاستعمالات المذكورة في المسألتين من قبيل المجاز المركَّب المرسل، والعلاقة العامة في جميعها هي اللزوم ولو بعيدًا، وقد تُتطلب لبعض استعمالاته علاقاتٌ أخرى بحسب المواقع.

المسألة الثالثة: قد تُستعمل صيغُ الإنشاء في مَنْ حالُه غيرُ حالِ مَنْ يُساق إليه ذلك الإنشاء، كأمر المتلبس بفعل بأن يفعله نحو: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ ﴾ [النساء:١٣٦]، وكنهي من لم يتصف بفعل عن أن يفعله نحو: ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ [إبراهيم:٤٢].

والقصد من ذلك طلبُ الدوام، فينزل المتصف منزلةَ غير المتصف تحريضًا على الدوام على الاتصاف.

وكنداء المقبل عليك، نحو قولك للسامع: «يا هذا». ونداء مَنْ لا ينادى بتنزيله منزلةَ مَنْ ينادى نحو: ﴿ يَٰحَسْرَةً عَلَى ٱلْعِبَادِ ﴾ [يس:٣٠] أي: احضري فهذا موضعك. وهذه مجازات ظاهرة وتفريعها سهل.

هذا نهايةُ القول في الأبواب المختصة بذكر الأحكام البلاغية التي تعرض للمفردات في حال تركيبها. ومن الأحكام ما هو عارضٌ للجمل المؤتلف منها الكلام البليغ تفريقًا وجمعًا، وتطويلاً واختصاراً. وقد خص لذلك بابان: باب الوصل والفصل وباب الإيجاز والإطناب والمساواة. وها أنذا شارعٌ فيهما إكمالاً لأبواب علم المعاني.

الوصل والفصل

الوصل عطف بعض الجمل على بعض، والفصل تركه. وحقُّ الجمل إذا ذكر بعضُها بعد بعض أن تُذكر بدون عطف؛ لأن كلَّ جملة كلام مستقل بالفائدة، إلا أن أسلوب الكلام العربي غلب فيه أن يكون متصلاً بعضُه ببعض بمعمولية العوامل

والأدوات، أو بالإتباع، أو بالعطف[١]، فلا تذكر جمل الكلام ولا كلماته تعداداً إلا في الواقع التي يقصد فيها التعداد نحو قوله: ﴿فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ ﴿١٢﴾ فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ ﴿١٣﴾﴾ [الغاشية:١٢-١٣]، أو في حكاية المحاورات نحو: ﴿قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ﴾ [هود:٦٩]، وقولنا: سئل فلان أجاب[٢]، أو إملاء الحُسبان نحو واحد اثنان، أو قصد إظهار انفصال الجمل واستقلالها كقوله تعالى: ﴿إِنَّا كَاشِفُوا الْعَذَابِ قَلِيلًا إِنَّكُمْ عَائِدُونَ ﴿١٥﴾ يَوْمَ نَبْطِشُ الْبَطْشَةَ الْكُبْرَىٰ إِنَّا مُنتَقِمُونَ ﴿١٦﴾﴾ [الدخان:١٥-١٦]. أو في مواقع الفصل الآتية:

---

(١) فإن الكلمات المجتمعة إنما يجمعها معنى عامل نحو: كتب زيد الكتاب، وكسوت زيدًا جبة، وأخبرتك زيدًا قائماً. وكذلك بالأدوات نحو: مررت بزيد، فإن انتهت قوة العامل -أي أخذ من المعمولات ما يقتضيه معناه- توصل إلى غير ذلك بالإتباع من نعت أو بيان أو بدل. وهذه التوابع هي في الحقيقة عين المتبوع في المعنى. أما طريق توصل العوامل لما هو أجنبي عن معمولاتها فذلك منحصرٌ في طريق عطف النسق؛ فإنك إذا أردت أن تعدي «كسا» مثلاً لأكثر من مفعولين، لم تجد مسلكًا لذلك إلا العطف فتقول: كسوتك جبة وبرنسًا وقميصًا. فلا جرم كان عطف النسق هو الذي يجمع الكلمات الأجنبية بعضها عن بعض في المعنى والبعيد بعضها عن أن يصل إليه عملُ العامل. ومثل ما قيل في المفردات يقال في الجمل، بل الجمل للعطف أحوج؛ لأن أكثرها أجنبيٌّ بعضُه عن بعض، إذ الأصل في الجمل الاستقلال. ولذلك لقب عطفها بالوصل؛ لأن له مزيدَ أثر في الربط لشدة تباعد الجملتين. ثم اعلم أن مسائل الفصل والوصل الغرضُ منها معرفة أساليب العرب في ربط جمل الكلام حتى يجيء المتكلم بكلام لا يوقع فهم السامع في لبس. ولذلك كان حق مسائل هذا الباب أن تكون أعلقَ بعلم النحو؛ إذ ليس فيها ما يفيد خصوصياتٍ بلاغية. غير أن الذي دعا علماء البلاغة إلى ذكرها في هذا الفن أمور ثلاثة: أحدها أن النحاة تكلموا على أحكام العطف، ولم يتكلموا على أحكام ترك العطف. ثانيها أنهم تركوا كثيرًا من مسائل المناسبات. ثالثها أنه لَّما كان العطفُ وتركه قد يُلاحَظ فيهما أمورٌ ادعائية في الشعر والخطابة ناسبَ أن يُذكر مع خصوصيات علم المعاني. - **المصنف**.

(٢) ومنه قول الشاعر:

قَالَ لِي: كَيْفَ أَنْتَ؟ قُلْتُ: عَلِيلُ ... سَهَرٌ دَائِمٌ وَحُزْنٌ طَوِيلُ

- **المصنف**. البيت في الجرجاني، وقال فيه الشيخ محمود شاكر: «مشهور غير منسوب». **دلائل الإعجاز**، ص٢٣٨.

فعطفُ الجمل إما بالواو المقتضية لأصل التشريك في الحكم المتكلَّم فيه، وإما بحرف آخر يدل على معنى زائد على التشريك أو على ضد التشريك إذا وجد معنى ذلك الحرف نحو الفاء وحتى وأو وبل. وهذا الأصلُ الذي أشرت إليه يُعدَلُ عنه لأحد أمرين: لمانع يمنع منه، أو لشيء يُغْني عنه.

ثم شَرطُ صحة العطف مطلقًا في المفردات والجمل وبالواو وبغيرها، وجودُ المناسبة التي تجمع الجملةَ المعطوفة والجملةَ المعطوف عليها في تعقُّل العقول المنتظمة بحسب المتعارف[1] عند المتكلمين بتلك اللغة.

وهاته المناسبةُ لا تعدو التماثلَ أو التضاد أو القرب من أحدهما نحو: زيد يكتب ويشعر، ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ ۝٧ أَلَّا تَطْغَوْاْ فِى ٱلْمِيزَانِ ۝٨ وَأَقِيمُواْ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُواْ ٱلْمِيزَانَ ۝٩ وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ ۝١٠﴾ [الرحمن:٧-١٠]. بخلاف نحو زيد يكتب[2]، وينام، ويعطي، وينظم الشعر، وخرجت من السوق، وأبدع امرؤ القيس في شعره، وإن كان كلُّ ذلك كلامًا صادقًا، حتى كان العطف في المقام الذي لا توجد فيه المناسبة مؤذِنًا بمقصد كمقصد التشبيه في قول كعب: «إِنَّ الأَمَانِيَّ وَالأَحْلاَمَ تَضْلِيلُ»[3]. فإن الكلامَ على مواعيد سعاد وأمانيها، ولا كلام على الأحلام، فلما عطف الأحلامَ على الأماني علمنا أنه قصد

(١) سيأتي بُعيد هذا ما يبيّن المراد من قولي: «المنتظمة بحسب المتعارف». - المصنف.

(٢) فقوله: «زيد يكتب» إلخ مثال للتماثل، وقوله: «يعطي ويمنع» مثال للتضاد، وقوله ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا﴾ [الرحمن:٧] مثال لشبه التضاد. ويجمع أمثلة القرب من التماثل والتضاد قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۝١٧﴾ [الغاشية:١٧]. - **المصنف**.

(٣) البيت من قصيدة «بانت سعاد»، وتمامه:

فَـلاَ يَغُرَّنْـكَ مَـا مَنَّـتْ وَمَـا وَعَـدَتْ ... إِنَّ الأَمَـانِيَّ وَالأَحْـلاَمَ تَضْـلِيلُ

السكري: شرح ديوان كعب بن زهير، ص٩.

تشبيهَ أمانيه الناشئة عن دعواها بالأحلام في اللذاذة وعدم التحقق. وهذا وجهُ الاحتراز فيما مضى بقولي: «المنتظمة بحسب المتعارف».

وقد يكون التناسب موهومًا، ومجرد دعوى، في المقامات الشعرية واللطائف، كقوله:

ثَلاثَــةٌ تُشْــرِقُ الــدُّنْيَا بِبَهْجَتِهَـــا ... شَمْسُ الضُّحَى وَأَبُو إِسْحَاقَ وَالقَمَـرُ(١)

وقد يكون التناسبُ غريبًا نابعًا لتناسب شيئين آخرين، كقوله تعالى: ﴿وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَانِ ۝٦﴾ [الرحمن:٦]، فإن التناسب أوجده ما يأتي بعده من قوله: ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا﴾، وقوله: ﴿وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ ۝١٠﴾؛ لأن النجم من توابع السماء والشجر من توابع الأرض. ثم يكفي في هذه المناسبة التقارنُ في الغرض المسوق له الكلام.

ولهذا كان العطف بالفاء وثم وحتى أوسعَ في هذه المناسبة المشروطة؛ لأن الترتب أو المهلة أو الغاية كلها مناسبات كافية لتصحيح العطف لأنها دالة على التقارن في الوجود. وهذا التقارن مهيِّئ للمناسبة ومسوِّغٌ للعطف، لكنه يزداد حسنًا إذا قوِيَ التناسب. ولذا كان أصل الفاء التفريع ما لم تبعد المناسبة، ألا ترى كيف حسن العطف في قول عمرو بن كلثوم:

نَـــزَلْتُمْ مَنْـــزِلَ الأَضْـــيَافِ مِنَّـــا ... فَأَعْجَلْنَـــا القِـــرَى أَنْ تَشْـــتُمُونَا(٢)

(١) البيت لمحمد بن وُهيب الحميري، وقد سبق التعريف به. الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج١٩، ص٧٥ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج٧/ ١٩، ص٥٣ (نشرة الحسين).

(٢) هذا تهكم، أي نزلتم بأرضنا لحربنا فبادرنا بقتالكم، فجعل نزولهم ضيافة وقتاله إياهم قِرى، فلما عبر عن المعنيين. - **المصنف**. البيت هو السابع والثلاثون من معلقته. **ديوان عمرو بن كلثوم**، تحقيق إميل بديع يعقوب (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٤١٧/ ١٩٩٦)، ص٧٣.

وكيف يقبح العطف بالفاء لو قلت: جاء زيد فصفعوه، ويزيدُ قبحًا لو قلت: جاء زيد فنهق الحمار، لبعد المناسبة[١]. وكيف يحسن أن تقول: طلع الفجر فأذن المؤذن؟

وقول ابن زمرك[٢]:

هَبَّ النَّسِيمُ عَلَى الرِّيَـاضِ مَـعَ السَّـحَرْ فَاسْتَيْقَظَتْ فِي الدَّوْحِ أَجْفَانُ الزَّهَـرْ[٣]

ويكون دونه حسنًا: «طلع الفجر فصاح الديك»، وكيف يقبح أن تقول: طلع الفجر فاستيقظ زيد إذا لم يكن الحديث قبل ذلك على زيد؟

إذا تحققت هذا، فاعلم أنه يتعين الوصلُ إذا أُريد تشريكُ الجملة المعطوفة للجملة المعطوف عليها في حكمها في الإعراب، كعطف الجمل المعمولة لعاملٍ واحد بعضها على بعض[٤]، أو التشريك في حكمها في المعنى وإن لم يكن للمعطوف عليها محلٌّ من الإعراب.

(١) لأن الصفع لا يترقب حصوله إثر المجيء، لكنه لتعلقه بزيد كان في رجائه مناسبة، فكان قبحه أضعف من قبح المثال الذي بعده. - **المصنف**.

(٢) هو أبو عبدالله محمد بن يوسف بن محمد بن أحمد الصريحي (٧٣٣-٧٩٣) المعروف بابن زمرك، من كبار الشعراء والكتاب في الأندلس، كان وزيراً لبني الأحمر. ولد بروض البيازين بغرناطة وتتلمذ على لسان الدين ابن الخطيب. ترقى في الأعمال الكتابية إلى أن جعله الغني بالله -صاحب غرناطة- أمينَ سره عام ٧٧٣هـ ثم عينه متصرفًا في رسالته وحجابته. أساء إلى بعض رجال الدولة، فبعث إليه حاكمه من قتله في داره، وقد قتل من وجد معه من خدامه وبنيه. وكان قد حرَّض على أستاذه لسان الدين ابن الخطيب حتى قتل ابن الخطيب خنقاً. وقد جمع السلطان ابن الأحمر شعر ابن زمرك وموشحاته في مجلد ضخم سماه «البقية والمدرك من كلام ابن زمرك»، رآه المقري في المغرب ونقل كثيرًا منه. وقد ترجم له في **أزهار الرياض** (ج٢، ص٧-٢٠٦) وأورد له جملة كبيرة من قصائده وموشحاته.

(٣) البيت طالع قصيدة من بحر الكامل أنشدها ابن زمرك في مدح السلطان الغني بالله ابن الأحمر. المقري التلمساني: **أزهار الرياض**، ج٢، ص٣٥-٣٨؛ الصريحي، محمد بن يوسف: **ديوان ابن زمرك الأندلسي**، تحقيق محمد توفيق النيفر (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٧)، ص٤٠٩-٤١٢.

(٤) شرط هذا العامل أن يفيد حكمًا معتبرًا، فلذلك تعتبر الجمل المحكية بالقول كأنها لم يجمعها عاملٌ إعرابي، فلا يعطف الثانية منها على الأولى، وإنما تأخذ حكم الجمل حين نطق بها قائلها، =

والمراد من الحكم الكيفية الثابتة لمفهوم الجملة المعطوف عليها، مثل حكم القصر في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ﴿٧﴾﴾ [الرعد:٧]، فقد عطف جملة «ولكل قوم هاد» على جملة إنما أنت منذر؛ لأن المقصود تشريكها في حكم القصر، إذ المقصود من الجملتين الردُّ على من اعتقد خلافَ ذلك[1]، وليس للجملتين محلٌّ من الإعراب.

ويتعين الفصلُ إذا أُريد التنبيهُ على أن الجملة الثانية منقطعةٌ عن الأولى، أي غير مشاركة لها لا في الحكم الإعرابي نحو قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمۡ إِنَّمَا نَحۡنُ مُسۡتَهۡزِءُونَ ﴿١٤﴾ ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ﴾ [البقرة:١٤-١٥] لم تعطف جملة «الله يستهزئ بهم» لئلا يظن السامع أنها من قولهم، ولا في مجرد الحكم المعنوي حيث لم يكن إعراب، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ﴿٧﴾ ٱللَّهُ يَعۡلَمُ مَا تَحۡمِلُ كُلُّ أُنثَىٰ﴾ [الرعد:٧-٨]، لم تُعطف جملةُ «الله يعلم»؛ لأنه لم يُقصد دخولُها في حكم القصر، إذ لا قصد للرد على معتقد أن الله لا يعلم ما تحمل كلُّ أنثى، إذ لم يكن في المخاطَبين من المشركين وأهل الكتاب من يعتقد ذلك. وكذا قولهم: «مات فلان رحمه الله»، فلو عطف «رحمه الله» لظن أن الجملة الدعائية إخبارٌ عن فعل الله معه.

فالفصلُ في هاته الأمثلة كلها لأجل انقطاع الجملتين بعضهما عن بعض، كما رأيت. ويتعين الفصلُ أيضًا إذا كانت الجملةُ الثانية عينَ الأولى في المعنى، أو في محصل الفائدة؛ لأن العطف يقتضي المغايرة. فالتي هي عين الأولى في المعنى نحو قول الشاعر الذي لم يعرف:

أَقُولُ لَهُ ارْحَلْ لاَ تُقِيمَنَّ عِنْدَنَا ... وَإِلاَّ فَكُنْ فِي السِّرِّ وَالجَهْرِ مُسْلِمَا[2]

= إلا إذا أريد التنبيه على تكرر القول نحو: ﴿وَقَالُواْ حَسۡبُنَا ٱللَّهُ وَنِعۡمَ ٱلۡوَكِيلُ ﴿١٧٣﴾﴾ [آل عمران:١٧٣] إذا جعلنا الواو للعطف في المقول. - المصنف.

(١) أي الذين اعتقدوا أنه غير منذر وكذبوه، والذين اعتقدوا أنه لا رسولَ إلا الرسل الذين مضوا، أو اعتقدوا أنه لا رسول بعد موسى عليه السلام. - المصنف.

(٢) وقد استشهد به ابن هشام ولم ينسبه لأحد. الأنصاري: مغني اللبيب، ج٢، ص٤٩٠.

فإن معنى «لا تقيمن» هو ما يفيده معنى قوله: «ارحل»، فكانت الجملةُ الثانية كبدل الاشتمال من الأولى(١).

والتي هي عين الأولى في محصل الفائدة مثل المؤكدة نحو: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ﴾ [البقرة:٢]، فجملة «لا ريب فيه» مؤكدة لمعنى «ذلك الكتاب».

ومن أنواع الوصل عطفُ طائفةٍ من الجمل على مجموع طائفة أخرى، بحيث تعطف قصةٌ على قصة أو غرضٌ على غرض في الكلام، فلا تُلاحَظ إلا المناسبةُ بين القصة والقصة، والغرض والغرض، لا بين أجزاء كلٍّ من القصتين، حتى إذا وليت الجملة الأولى من القصة المعطوفة إحدى جمل القصة المعطوف عليها لا يُتطلب وجهٌ لتلك الموالاة لأنها موالاةٌ عارضة. وهذا نحو عطف قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ﴾ [البقرة:٢٥] إلخ، على قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ [البقرة:٢٢]؛ لأن قوله: «وإن كنتم في ريب» مسوقٌ لبيان عقاب الكافرين وقوله: «وبشر» مسوقٌ لبيان ثواب المؤمنين.

ونظيرُه من عطف المفردات قولُه تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد:٣]، فإنه لو قُصد عطفُ الظاهر على الآخر لم يحسن، وإنما القصد عطفُ وصفين متقابلين على وصفين متقابلين، وكلُّها لموصوف واحد.

عطف الإنشاء على الخبر وعكسه:

منع بعضُ علماء العربية عطفَ الإنشاء على الخبر، وعطف الخبر على الإنشاء. والحقُّ أن ذلك ليس بممنوع، وهو كثيرٌ في الكلام البليغ. وقد قال الله تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُۥدَ ذَا ٱلْأَيْدِ ۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ ﴿١٧﴾ إِنَّا سَخَّرْنَا ٱلْجِبَالَ مَعَهُۥ يُسَبِّحْنَ بِٱلْعَشِىِّ وَٱلْإِشْرَاقِ ﴿١٨﴾

---

(١) وكذلك قوله تعالى: ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ﴾ [طه:١٢٠]، فإن جملة قال: «يا آدم» بيانٌ للوسوسة، فكانت كعطف البيان فلم تحتج للربط. - المصنف.

﴿وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَّهُۥٓ أَوَّابٌ ﴿١٩﴾ وَشَدَدْنَا مُلْكَهُۥ وَءَاتَيْنَٰهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ ﴿٢٠﴾ ۞ وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُا الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ ﴿٢١﴾﴾ [ص:١٧-٢١]، عطف «وهل أتاك» على أخبار داود.

واعلم أنه قد يُخالَف الظاهر، فيُؤتى بالوصل في مقام الفصل وبعكسه، لقصد دفع إيهامٍ ينشأ عن ارتكاب مقتضى الظاهر، كما جاء الفصلُ في قول الشاعر الذي لم يعرف:

وتظُــنُّ سَــلْمَى أَنَّنِـي أَبْغِـي بِهَــا ... بَــدَلاً أُرَاهَــا فِي الضَّــلَالِ تَهِـيمُ[١]

كان الظاهر عطف جملة «أُراها»، لكنه فصلها لئلا يَتوهَّم السامعُ أن ذلك مما تظنه سلمى، فالوصل سببٌ منع منه مانع.

وكما جاء الوصل في نحو قولهم: «لا وأيدك الله»، فإن الظاهر الفصل؛ لأن الجملتين غيرُ مشتركتين في الحكم[٢]، ضرورةَ أن إحداهما خبر والأخرى إنشاء. فقد وُجد مانعُ الوصل، ولكنه خلفه مقتضٍ إذ لو فُصل لتُوُهِّم الدعاءُ بنفي تأييده.

هذه معاقدُ أحوال الفصل والوصل، وفي وجوه الاتصال والانفصال المرتب عليهما الوصلُ والفصل تفاصيل واعتباراتٌ دقيقة يجب إرجاؤها لكتب مرتبة أرقى من هذه[٣].

---

(١) أورده دون نسبة الخطيب القزويني: **الإيضاح**، ص١٢٤، وهو لأبي تمام كما ذكر الجرجاني، زكي الدين محمد بن علي بن محمد: **الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة**، نشرة بعناية إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢)، ص١٠٧. وهو ليس في ديوان أبي تمام.

(٢) حكى الأدباء أن أبا بكر الصديق ﷺ مر برجل في يده ثوب، فقال له أبو بكر: أتبيع هذا الثوب؟ قال لا رحمك الله، فقال أبو بكر: «قد قومت ألسنتكم لو تستقيمون لا تقل هكذا، قل: رحمك الله لا. وقيل: قال له: قل لا ورحمك الله». - **المصنف**.

(٣) مسائل الفصل والوصل من أصعب مسائل فن البلاغة، لكثرة ما فيها من التفاصيل التي يعسر ضبطُها بقاعدة تجمعها. ولقد فرَّعها السكاكي تفريعًا زادها صعوبة. وأنا خالفتُ طريقتَه وطريقة التلخيص في هذه الرسالة، فابتدأت الباب بما يفتح بصائرَ المتعلمين في تمييز خليطها واقتضبت =

الإيجاز والإطناب والمساواة:

الأصل في الكلام أن يكون تأدية للمعاني بألفاظ على مقدارها، أي: بأن يكون لكل معنى قصده المتكلم لفظ يدل عليه ظاهر أو مقدر(١). وتسمى دلالةُ الكلام بهاته الكيفية مساواة؛ لأن الألفاظ كانت مساويةً للمدلولات. فإذا نقصت الألفاظُ عن عدد المعاني مع إيفائها بجميع تلك المعاني، فذلك الإيجاز، مثل الحذف لما شأنه أن يُذكر في كلامهم إذا قامت القرينة، ومثل توخي لفظٍ يدل على مجموع معان إذا كان الغالب في الكلام الدلالة على تلك المعاني بعدة ألفاظ. فقول بشار:

مَنْ رَاقَبَ النَّاسَ لَمْ يَظْفَرْ بِحَاجَتِهِ ... وَفَازَ بِالطَّيِّبَاتِ الفَاتِكُ اللهِجُ

مساواةٌ، وقول سَلْم(٢):

مَنْ رَاقَبَ النَّاسَ مَاتَ غَمًّا ... وَفَازَ بِاللَّذَّةِ الجَسُورُ(٣)

= في خلال ذلك من مُهِمِّ كلام القوم ما يُمَكِّن بأيدي الطلبة مفاتيحَ معاقدها، وضربت صفحًا عما عدا ذلك، تاركًا إياه إلى أن تتهيأ الأفهام بعد هذه المرتبة. - **المصنف**. انظر في تلك التفاصيل: الجرجاني: **كتاب دلائل الإعجاز**، ص٢٢٢-٢٤٨؛ السكاكي: **مفتاح العلوم**، ص٣٥٧-٣٨٧ (نشرة هنداوي)؛ القزويني: **الإيضاح**، ص١١٨-١٣٨؛ الجرجاني: **الإشارات والتنبيهات**، ص١٠١-١١٦.

(١) لأن ما كان أسلوب كلامهم على تقديره، كالضمير المستتر في فعل الأمر، وكحذف المستثنى منه في الاستثناء المفرغ يُعتبر كالمذكور فلا يُعَدُّ حذفَه إيجازٌ. - المصنف.

(٢) هو سلم بن عمرو البصري، مولى بني تيم بن مُرة، ثم مولى آل أبي بكر الصديق ﷺ. كان شاعرًا مطبوعًا، ذا قدرة كبيرة على الإنشاء على حرف واحد. كان من تلاميذ بشار بن برد وأحد رواته. قيل: لقب بالخاسر؛ لأن أباه لما مات ترك له مصحفًا فباعه واشترى بثمنه دفاتر شعر، وقيل: اشترى طنبورًا، وقيل: عودًا، وقيل: لأنه أنفق مائتي ألف في صناعة الأدب.. مدح خلفاء بني العباس: المنصور والمهدي والهادي، واختص بالرشيد والبرامكة. ذكر الصفدي أن سلمًا كان مسلَّطًا على بشار، يأخذ معانيه الجيدة فيسكبها في قالب أحسن من قالبها، فيشتهر قولُ سلم ويخمل قول بشار، ولهما في ذلك حكايات، منها ما سنذكره في الحاشية بعد هذه. تُوُفِّيَ في حدود الثمانين ومائة. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك: **كتاب الوافي بالوفيات**، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث العربي ط١، ١٤٢٠/ ٢٠٠٠)، ج١٥، ص١٨٨-١٨٩.

(٣) مما قيل إن سلمًا غلب فيه بشارًا قولُه: =

إيجاز؛ وإذا زادت الألفاظ على عدد المعاني مع عدم زيارة المعاني، فذلك الإطناب مثل التوكيد اللفظي والتكرير، وذكر الخاص بعد العام والتفسير نحو: ﴿۞ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾﴾ [المعارج:١٩-٢٠] إلخ. ومثل قوله:

الأَلْمَعِيُّ الَّذِي يَظُنُّ بِكَ الظَّنْـ ... ـنَ كَأَنْ قَدْ رَأَى وَقَدْ سَمِعَا[١]

ومبنى كلام العرب على الإيجاز ما وجدوا إليه سبيلاً؛ لأن الأمة العربية أمةٌ ذكية، فابتنى كلامُها على مراعاة سبق أفهامها[٢]. فقول المبرد في كامله: «من كلام

= مَـنْ رَاقَـبَ النَّـاسَ مَـاتَ غَـمًّا ... وَفَـازَ بِاللَّـذَّةِ الجَسُـورُ

حيث أخذ معناه من قول بشار:

مَـنْ رَاقَـبَ النَّـاسَ لَمْ يَظْفَـرْ بِحَاجَتِـهِ ... وَفَـازَ بِالطَّيِّبَـاتِ الفَاتِـكُ اللهِـجُ

وقد قيل: إن بشارًا غضب على سلم الخاسر بسبب ذلك، «فاستشفع عليه بجماعة من إخوانه، فجاؤوه في أمره. فقال لهم: كل حاجة لكم مقضيةٌ إلا سلْمًا، قالوا: ما جئناك إلا في سلم، ولا بد من أن ترضى عنه لنا، فقال: أين هو الخبيث؟ قالوا: ها هو ذا؛ فقام إليه سلمٌ فقبل رأسه، ومثل بين يديه وقال: يا أبا معاذ، خِرِّيجُك وأديبك»، فسأله بشار عن قائل البيت الأول فأجابه بقوله: «أنت يا أبا معاذ، جعلني الله فداك!»، ثم سأله عن قائل البيت الثاني، فقال: «جِريجك يقول ذلك (يعني نفسه)، قال [بشار]: أفتأخذ معانِيَّ التي قد عُنيتُ بها وتعبت في استنباطها، فتكسوها ألفاظًا أخفَّ من ألفاظي حتى يُروى ما تقول ويذهب شعري! لا أرضى عنك أبدًا»، «فما زال [سَلْمٌ] يستضرع إليه، ويشفع له القومُ حتى رضي عنه.» الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٩٩-٢٠٠ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٨٥ (نشرة الحسين). وانظر كذلك الأصفهاني: **محاضرات الأدباء**، ج٢، ص١٠٨-١٠٩.

(١) الدينوري: **عيون الأخبار**، ج١، ص٤٣. والبيت لأوس بن حجَر هو الثالث في قصيدة تشتمل على ثلاثة عشر بيتًا من بحر المنسرح، لأوس بن حجَر التميمي، قالها يرثي فضالة بن كلدة الأسدي. البغدادي: **منتهى الطلب من أشعار العرب**، ص١٣٠؛ **ديوان أوس بن حجر**، تحقيق محمد يوسف نجم (بيروت: دار صادر، ط٣، ١٣٩٩/ ١٩٧٩)، ص٥٣-٥٥.

(٢) أي إلا إذا منع منه مانع المقام، كمقام خطاب الغبي ومقام التهويل فكلاهما مقام إطناب. - المصنف.

العرب الإيجاز المفهم والإطناب المفخم»[١]، تنويعٌ للكلام لا قصد للتساوي بينهما، وكلها تجري على حسب مقتضى الحال.

أما المساواة فنحو قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِيقُ ٱلْمَكْرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِۦ﴾ [فاطر:٤٣]، والإيجاز يكون إيجاز حذف، وإيجاز اختصار أو قِصَر (بكسر القاف وفتح الصاد). فإيجاز الحذف كحذف المسند إليه والمسند والمفعول والتحذير والإغراء، وحذف المفعول أكثرُ أنواع الحذف في الإيجاز نحو: «قد كان منك ما يسوء»، أي كلّ أحد، نحو: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [يونس:٢٥]، «السلام عليكم ورحمة الله وبركاته»، وحذف المضاف نحو: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف٨٢]، وحذف الصفة نحو: ﴿فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ﴿٧٩﴾﴾ [الكهف:٧٩] أي: صالحة، وحذف الجملة أو الجمل التي يدل عليها السياق نحو: ﴿أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْبَحْرَ فَٱنفَلَقَ﴾ [الشعراء:٦٣]، أي: فضرب ونحو: ﴿فَأَرْسِلُونِ ﴿٤٥﴾ يُوسُفُ أَيُّهَا ٱلصِّدِّيقُ﴾ [يوسف:٤٥-٤٦]، أي: فأرسلوه فقال: وكثير من أمثال العرب يشتمل على إيجاز الحذف.

وإيجاز الاختصار أداء المعاني بألفاظ أقل منها عددًا دون حذف، بل بتوخّي ما يفيد من الألفاظ عدةَ معان، نحو قولهم في المثل: «القتل أنفى للقتل»، وقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة:١٧٩]، وقوله في الحديث: «ليكن ثوبك إلى الكعبين فإنه أنقى وأبقى»[٢]، وقول المعري: «أولو الفضل في أوطانهم غرباء»، أراد أن يقول

(١) المبرد: **الكامل في اللغة والأدب**، ج١، ص٥٦.

(٢) أخرج الترمذي عن الأشعث بن سُليم قال: «سمعتُ عمتي [رُهْم بنت الأسود بن حنظلة] تحدث عن عمها [عبيد بن خالد] قال: بينا أمشي بالمدينة إذا إنسان خلفي يقول: «ارفع ثوبك؛ فإنه أتْقى وأبقى»، فالتفتُّ فإذا هو رسول الله ﷺ، فقلت: إنما هي بُردة مَلْحاء، قال: «أما لك فِيَّ أُسوة؟»، فنظرت فإذا إزاره إلى نصف ساقيه.» الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة: **الشمائل المحمدية والخصائل المصطفوية**؛ تحقيق صلاح الدين محمود السعيد (المنصورة: دار الغد الجديد، =

إنهم مخالفون لأحوال عامة الناس، كما بينه في بقية البيتين[١].

وكثيرٌ من أمثال العرب يشتمل على إيجاز الاختصار، وكذلك حِكَمُ الحكماء.

وأما الإطناب فبالتكرير في مقام التهويل، نحو: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٥﴾﴾ في

= ط١، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥)، الحديث ١١٥، ص٥٤؛ النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب: **السنن الكبرى**، تحقيق حسن عبد المنعم شلبي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢١/ ٢٠٠١)، «كتاب الزينة»، الحديثان ٩٦٠٢ و٩٦٠٣، ج٨، ص٤٢٨-٤٢٩ (مع اختلاف يسير). وأخرج أحمد عن وكيع، عن سفيان [ابن عيينة]، عن أشعث عن عمته عن عمها قال: «إني لَبِسُوق ذي المجاز عليَّ بردةٌ لي ملحاء أسحبها، قال: فطعنني رجل بِمِخْصَرة فقال: «ارفع إزارك فإنه أبقى وأنقى، فنظرت فإذا رسول الله ﷺ، فنظرت فإذا إزاره إلى أنصاف ساقيه.» ابن حنبل، أحمد: **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق جماعة من الباحثين بإشراف شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة والأولى، ١٤١٦/ ١٩٩٥)، الحديث٢٣٠٨٦، ج٣٨، ص١٧٧ (وانظر الحديث الذي يليه ٢٣٠٨٧). انظر تفصيل تخريجه في حاشية المسند، وقد ضعفه الألباني الحديث ١٨٥٧ من «سلسلة الأحاديث الضعيفة») ومحققو المسند من أجل عمة أشعث. قال محقق الشمائل: «صحيح بشواهده.» وقال الألباني: «لكن للحديث شاهد قاصر من حديث الشريد ابن سويد»، مشيرًا إلى ما أخرجه أحمد عن عمرو بن الشريد عن أبيه «أن النبي ﷺ تبع رجلاً من ثقيف، حتى هرول في أثره، حتى أخذ ثوبه، فقال: «ارفع إزارك». قال: فكشف الرجل عن ركبتيه، فقال: يا رسولَ الله، إني أحنف، وتصطك ركبتاي، فقال: رسول الله ﷺ: «كلُّ خلق الله عز وجل حسن». قال: ولم يُرَ ذلك الرجلُ إلا وإزاره إلى أنصاف ساقيه حتى مات.» **المسند**، الحديث١٩٤٧٢، ج٣٢، ص٢٢١-٢٢٣. وقد رجح ابن حجر العسقلاني لفظ الرواية التي أوردها المصنف في سياق بيانه لعلة النهي عن جر الثوب حيث قال بعد ذكر الأحاديث الواردة في ذلك: «ويتجه المنع فيه من جهة أن لابسه لا يأمن من تعلق النجاسة به، وإلى ذلك يشير الحديث الذي أخرجه الترمذي في الشمائل والنسائي من طريق أشعث بن أبي الشعثاء»، ثم ساق الحديث. **فتح الباري**، «كتاب اللباس - باب مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ مِنْ الْخُيَلَاءِ»، ج٣، ص٢٥٧٤.

(١) تمام البيتين:

[أُولُو الفَضْلِ فِي أَوْطَانِهِمْ غُرَبَاءُ] تَشُذُّ وَتَنْأَى عَنْهُمُ القُرَبَاءُ

فَمَا سَبَؤُوا الرَّاحَ الكُمَيْتَ لِلَذَّةٍ وَلاَ كَانَ مِنْهُمْ لِلْخِرَادِ سِبَاءُ

- **المصنف**. والبيتان هما الأول والثاني من القصيدة الأولى من اللزوميات، وهي من بحر الطويل. وسبأ الخمر: اشتراها، والكميت: الخمرة في لونها سواد وحمرة، والخراد: جمع خريدة، وهي الفتاة العذراء. المعري: **لزوم ما لا يلزم**، ج١، ص٢٧.

سورة المرسلات، ونحو: «قَرِّبَا مَرْبَطَ النَّعَامَةِ مِنِّي» في قصيدة الحارث بن عباد من أبطال حرب البسوس[(١)]، وكنحو ذلك.

واعلم أن الإطناب والإيجاز قد يُطلقان على التوسع في الغرض المسوق له الكلام والاقتصاد فيه، فيُعَدُّ من الإطناب الإتيانُ بالجملة المعترضة أو كثرة البيان

(١) قصيدة الحارث بن عباد من أشهر قصائد حروب الجاهلية، قالها أثناء حرب البسوس حينما قَتَل المهلهل بن ربيعة بجيرًا بن الحارث وقال: إنه قتله بِشسع نعل كليب، فأجبر ذلك الحارث على خوض تلك الحرب التي حاول باستماتة تجنبها والنأي عن أُوارِها، فدخل الحربَ طلبًا للثأر، إذ شَّمر عن ساعديه وارتجل قصيدته الشهيرة التي كرر فيها قوله: «قربا مربط النعامة مني» أكثر من خمسين مرة، والنعامة فرسه، فجاؤوا بها إليه، فَجزَّ ناصيتها وقطع ذَنَبها، فسنَّ بذلك سنة جاهلية لمن أراد الأخذ بثأره. ولم يكن هذا من التكرار، بل جاء على سبيل التأكيد، ومن تلك القصيدة قوله:

كُلُّ شَيءٍ مَصِيرُهُ لِلزَّوالِ ... غَيْرَ رَبِّي وَصالِحِ الأَعْمالِ
قَرِّبا مَربَطَ النَعامَةِ مِنّي ... لَقِحَت حَربُ وائِلٍ عَن حِيالِ
قَرِّبا مَربَطَ النَعامَةِ مِنّي ... لَيسَ قَوْلِي يُرادُ لَكِنْ فِعالي
قَرِّبا مَربَطَ النَعامَةِ مِنّي ... جَدَّ نَوْحُ النِّساءِ بِالإِعْوالِ
قَرِّبا مَربَطَ النَعامَةِ مِنّي ... شابَ رَأسِي وَأَنكَرَتني القَوالي
قَرِّبا مَربَطَ النَعامَةِ مِنّي ... لِلسُّرَى وَالغُدُوِّ وَالآصالِ
قَرِّبا مَربَطَ النَعامَةِ مِنّي ... طالَ لَيلِي عَلى اللَيالي الطِوالِ
قَرِّبا مَربَطَ النَعامَةِ مِنّي ... لاعْتِنَاقِ الأَبطالِ بِالأَبطَالِ

وهناك قصيدة أخرى من خمسة وأربعين بيتًا نسبت للمهلهل بن ربيعة، سار فيها على المنوال نفسه، فكرر فيها الشطر الآتي: «قَرِّبا مَربَطَ المشهرِ مِنِّي» عدة مرات، يقول في مطلعها:

هَلْ عَرَفْتَ الغَدَاةَ مِنْ أَطْلالِ ... رَهْنِ رِيحٍ وَدِيمَةٍ مِهْطَالِ
قَرِّبا مَرْبِطَ المشهرِ مِنِّي ... لِكُلَيْب الَّذِي أَشَابَ قَذَالِي

وقد سار على هذا النمط من التكرار شعراء آخرون، منهم عمرو بن كلثوم الذي يكرر الشطر «بِأَيِّ مَشيئَةٍ عَمرُو بنَ هِندٍ»، وابن نباتة المصري حيث كرر في إحدى قصائده: «قربا مربط الكآبة مني»، وابن القلاقس حيث قال:

قَرِّبَا مَرِبطَ الصَّبابَةِ مِنِّي ... شَابَ رُشْدِي بِهِمْ وشَبَّ ضَلاَلِي

والإيضاح. ومن الإيجاز تركُ المقدمات في الخطب لضيق المقام ونحوه[١]، وتعلقُ هذا النوع بفن البلاغة ضعيف بل هو من مباحث صناعة الإنشاء[٢].

فن البيان

هو علم به يعرف البليغ كيفية إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة على حسب مقتضى الحال فتلك الطرق هي: الحقيقة، والمجاز، والتشبيه، والتصريح، والكناية.

التشبيه:

هو من الحقيقة، ولكنه لكثرة وروده في كلام البلغاء وشدة عنايتهم به منذ حفظ الشعر العربي استحق التخصيصَ بالتبويب، واستحق التقديمَ على المجاز

(١) كقول أبي العاصي الثقفي لثقيف حين هموا بالارتداد عام الردة: «كنتم آخر العرب إسلامًا، فلا تكونوا أولَهم ارتداداً». وكذلك يرتكب الإيجاز في الغرض لقصد أن يعين السامع الكلام، كما كتب البديع لابن أخته: «أنت ابني ما دمتَ والعلمُ شأنك، والمدرسة مكانك، والمحبرة حليفُك، والدفتر أليفك. فإن قصرت ولا إخالك، فغيري خالك». - المصنف. انظر الرسالة بتمامها في: **رسائل أبي الفضل بديع الزمان الهمذاني** وبهامشها مقاماته (القاهرة: مطبعة أمين هندية، ١٣١٥/ ١٨٩٨)، ص١٥١-١٥٢. وقد ذكر المقطع الذي أورده المصنف الثعالبي النيسابوري، أبو منصور عبد الملك: **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**، تحقيق مفيد محمد قميحة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣/ ١٩٨٣)، ج٤، ص٣١٥. والبديع هو بديع الزمان الهمذاني، أبو أحمد بن الحُسين بن يحيى الهمذاني، أحد أئمة الكُتَّاب. ولد في همذان سنة ٣٥٨/ ٩٦٩، وانتقل إلى هراة سنة ٣٨٠/ ٩٩٠ فسكنها، ثم ورد نيسابور سنة ٣٨٢/ ٩٩٢، ولم تكن قد ذاعت شهرته بعد، فلقي فيها أبا بكر الخوارزمي، فشجر بينهما ما دعاهما إلى المساجلة، فطار ذكر الهمذاني في الآفاق. ولَمّا مات الخوارزمي خلا له الجو فلم يدع بلدة في خراسان وسجستان وغزنة إلا دخلها، ولا ملكًا ولا أميرًا إلا فاز بجوائزه. كان قوي الحافظة، يضرب بحفظه المثل. ويقال: إن أكثر مقاماته ارتجال، وإنه كان ربما يكتب الكتاب مبتدئًا بآخر سطوره، وهكذا إلى السطر الأول، فيخرجه ولا عيب فيه. وكان شاعرًا، وطبقته في الشعر دون طبقته من النثر. ويقال إن الحريري أخذ أسلوب مقاماته عن مقامات بديع الزمان. وله ديوان شعر صغير، ورسائل عدتها ٢٣٣ رسالة. مات بهراة مسمومًا سنة ٣٩٨/ ١٠٠٨.

(٢) فيه تعريضٌ بِمَنْ ذكر بعضه في فن المعاني كصاحب التلخيص. - المصنف.

لتوقف بعض أنواع المجاز عليه. فالتشبيه الدلالة الصريحة على إلحاق شيءٍ بشيءٍ في وصف اشتهر فيه الملحق به، تقريبًا لكمال الوصف المراد التعبير عنه، كقولك: «هذا الفرس كالطائر في سرعة المشي»(١). والمراد بالصريحة ما كانت بلفظ دال على إلحاق ملفوظ أو مقدر، وخرج به الاستعارةُ والتجريد.

وأركانه أربعة: طرفاه وهما المشبَّه والمشبه به، ووجهُه وهو ما يشترك فيه الطرفان، وأدواتُه وهي ما يدل على الإلحاق.

أما الطرفان فقد يكونان حسيين، وهو الغالب. وقد يكونان عقليين، كتشبيه العلم بالنور، والسيوف بأنياب الأغوال. وأما وجه الشبه، فهو ما يتوهمه المتكلم وصفًا جامعًا، سواء كان ثابتًا في نفس الأمر كالشجاعة في الأسد أم كان ثابتًا في العرف كتشبيه العجوز بالسّعلاة وتشبيه المعاقب على ذنب غيره بسبابة المتندم حين يعضها في قول ابن شرف القيرواني (المتوفَّى سنة ٤٩٠هـ):

غَـيْرِي جَنَـى وَأَنَـا المُعَاقَـبُ فِـيكُمُ فَكَـأَنَّنِي سَـبَّابَةُ المُتَنَـدِّمِ(٢)

أم كان ثابتًا في الوهم والخيال، كتشبيه النجوم في الظلام بالسنن في خلال الابتداع في قول القاضي التنوخي (المتوَفَّى سنة ٣٤٢هـ):

---

(١) إنما زدت قيد الصريحة في تعريف التشبيه لإخراج ما دل على مشاركة أمر لأمر في وصف دلالةً غير صريحة، وذلك أنواع الاستعارة؛ لأن صورة الاستعارة لا تنبئ بالمشاركة، بل هي إثباتُ الوصف لمن ليس متصفًا به، وإنَّما قصد التشبيه بالقرينة، كما يأتي. وخرج أيضًا التجريد الآتي في فن البديع، فلا حاجة إلى ما أطال به صاحب التلخيص. كما أننا عدلنا عن لفظ المشاركة الواقع في التلخيص لئلا يرد نحو تضارَب. - المصنف.

(٢) وفي هذا البيت قصة حصلت بين ابن شرف وبلديِّه ابن رشيق القيرواني الذي اتهمه بأخذ البيت من النابغة الذبياني وإفساده. انظر: القزويني: **الإيضاح**، ص١٧١-١٧٢ (وفيه «المعاتب» عوض «المعاقب»، وهو تحريف كما يشهد لذلك تعليق ابن رشيق على البيت).

وَكَــأَنَّ النُّجُــومَ بَــيْنَ دُجَاهَــا ... سُــنَنٌ لاحَ بَيْــنَهُنَّ ابْتِــدَاعُ[١]

والأكثرُ حذفُه في الكلام، وقد يُذكر لِخفائه. وأداتُه الكاف، وكأن، ومثل، وشبه، ومثل، ونحوها. وهي إما ظاهرة نحو: كالبحر وكلامه كالدر، أو مقدرة نحو: هو أسد، وقوله تعالى: ﴿ صُمٌّ بُكۡمٌ عُمۡيٌ ﴾ [البقرة:١٨]. ويُسَمَّى بالتشبيه البليغ، وليس باستعارة على أصح القولين.

واعلم أن وجهَ الشبه إذا كان وصفًا منتزَعًا من أمرين فأكثر سُمِّيَ ذلك التشبيهُ تشبيهَ التمثيل، سواء كان طرفاه مُركَّبين كقول بشار:

كَــأَنَّ مُثَــارَ النَّقْــعِ فَــوْقَ رُؤُوسِــنَا ... وَأَسْــيَافِنَا لَيْــلٌ تَهَــاوَى كَوَاكِبُــهْ[٢]

أم كان أحدُهما أو كلاهما مفردًا، كقول النابغة:

(١) البيت من بحر الخفيف وهو من جملة أبيات أوردها الثعالبي في اثناء ترجمته له. الثعالبي: **يتيمة الدهر**، ج٢، ص٣٩٤. والبيت كذلك في: الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين: **نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز**، تحقيق نصر الله حاجي مفتي أوغلي (بيروت: دار صادر، ط١، ١٤٢٤/ ٢٠٠٤)، ص١٠٥؛ القزويني: **الإيضاح**، ص١٦٩. والقاضي التنوخي هو أبو القاسم علي بن محمد بن داود بن فهم، كان على صلة بالوزير المهلبي. ترجم له الثعالبي في يتيمة الدهر والعباسي في معاهد التنصيص وغيرهما ترجمة مفصلة.

(٢) المختار أن الواو للمعية. - المصنف. **ديوان بشار برد**، ج١/ ١، ص٣٣٥. وفيه «رؤوسهم» عوض «رؤوسنا». قال المصنف (وهو محقق الديوان): «وكتب في الديوان: فوق رؤوسهم، ورواية الأغاني وأكثر كتب العربية: رؤوسنا. والرواية التي في الديوان أرشق؛ لأن النقع وإن كان فوق رؤوس الفريقين، إلا أن الشاعر أراد أن يتوصل بجعل النقع فوق رؤوس الأعداء إلى إفادة أن سيوف جيش قومه كانت واقعةً على رؤوس الأعداء مع ذلك النقع؛ لأن أسيافنا معه أو معطوف عليه، ولو قال: فوق رؤوسنا لما كان لذكر الرؤوس خصوصية، إذ يكفيه أن يقول: فوقنا. وهذا البيت هو الذي أكسب بشارًا شهرة في النبوغ في الشعر، وذلك أنه جمع فيه تشبيه مركب بمركب، فجمع تشبيهين في تشبيه.» (الحاشية ٢ على الصفحة نفسها).

لَكَلَّفْتَنِـي ذَنْـبَ امْـرِئٍ وَتَرَكْتَـهُ كَذِي العِرِ يُكْوَى غَيْرُهُ وَهـوَ رَاتِـع (١)

فإنه شبه نفسه بالبعير المكوي لمرض غيره؛ لأن ذلك هو المقصود ،كما شبه المريضَ بذي العير. وكلا المشبهين مفرد، والمشبه به الهيئة، وتركبُ الطرفين معًا يستلزم تركبَ وجه الشبه.

ويسمى بالتشبيه البليغ ما حُذفت أداتُه، فصار المشبه به خبرًا عن المشبه نحو «وجهك البدر» في قول:

وَجْهُـكَ البَـدْرُ لاَ بَـلِ الشَّـمْسُ لَـوْ لَمْ تُقْـضَ لِلشَّـمْسِ كِسْـفَةٌ وَأُفُـولُ (٢)

أو صار حالاً، نحو ﴿وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً﴾ [البقرة:٢٢؛ غافر:٦٤]. ومنه قول أبي الطيب:

بَـدَتْ قَمَـرًا وَمَالَـتْ خُـوطَ بَـانٍ وَفَاحَـتْ عَنْـبَرًا وَرَنَـتْ غَـزَالا (٣)

أو مضافًا إلى المشبه نحو: ﴿تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِۚ﴾ [النمل:٨٨]، ونحو ذهب الأصيل ولجين الماء. وفي قول شاعر لم يعرف:

وَالرِّيحُ تَعْبَـثُ بِالغُصُـونِ وَقَـدْ جَـرَى ذَهَـبُ الأَصِـيلِ عَـلَى لُجَـيْنِ المَـاءِ (٤)

وقد يعكس التشبيه ادعاء، كقول محمد بن وهيب:

---

(١) ديوان النابغة الذبياني، ص٣٧ (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم) وص١٦٨ (نشرة ابن عاشور). والبيت من قصيدة من بحر البسيط قالها الشاعر يمدح النعمان بن المنذر ويهجو مُرةَ بن ربيعة.

(٢) استشهد به ابن هشام ولم ينسبه لأحد. **مغني اللبيب**، ج١، ص١٣١.

(٣) البيت من قصيدة يمدح فيها بدر بن عمار. البرقوقي: **شرح ديوان المتنبي**، ج٣، ص٣٤٠.

(٤) البيت لابن خفاجة الأندلسي، وهو الأخير من مقطوعة من ستة أبيات من بحر الكامل، أولها:

لله نَهْـرٌ سَـالَ فِي بَطْحَـاء أَشْـهَى وُرُودًا مِـنْ لَمَـى الحَسْـنَاء

ديوان ابن جفاجة الأندلسي، تحقيق عبدالله سنده (بيروت: دار المعرفة، ط١، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦)، ص١٣-١٤.

وَبَــــدَا الصَّـــبَاحُ كَــــأَنَّ غُرَّتَـــهُ   وَجْـــهُ الخَلِيفَـــةِ حِـــينَ يُمْتَـــدَحُ[(1)]

وقد يُحذف المشبَّهُ به، فيكون التشبيه مكنيًا، ويُشار إليه ببعض ما هو من خصائص المشبَّهِ به، كقول النابغة:

فَبِـــتُّ كَـــأَنَّ العَائِـــدَاتِ فَـــرَشْنَ لِي   هَرَاسًـــا بِـــهِ يُعْـــلَى فِـرَاشِي وَيُقْشَـــبُ[(2)]

فالمشبه به هو المريض الذي يشتد ألمه بالليل، وقد حذفه وأشار إليه بالعائدات؛ لأن المقصود تشبيهُ نفسه لا تشبيه العوائد. وإنما جاء بذكر «فرشن لي» زيادةً في تهويل آلامه. وهذا النوع هو الذي تتفرع منه الاستعارةُ المكنية، ولم يذكره المتقدمون.

الحقيقة والمجاز:

الحقيقة الكلمة المستعملة فيما وُضعت له، والمجاز اللفظُ المستعمل في غير ما وُضع له لعلاقة، مع قرينة مانعةٍ من إرادة الحقيقة. وإنما قلنا: «اللفظ» دون «الكلمة» ليشمل هذا التعريفُ المجازَ المفرد والمجازَ المركَّب كما سيأتي. وإنما قلنا: «المستعمل في غير ما وضع له» دون غيره من العبارات؛ لأن الكلمة تُعد مجازًا إذا استعملت في غير المعنى الموضوعة هي له في اللغة، سواء كان استعمالُها في المعنى المجازي أقلَّ من استعمالها في المعنى الحقيقي أم مساويًا أو أشهر، فإن المجاز قد يشتهر ويُسمَّى بالحقيقة العرفية مثل الزكاة والتيمم، ومثل الفاعل والقياس[(3)].

---

(1) من قصيدة أنشأها في مدح المأمون طالعها:

العُـــذْر إنْ أنصـــفتَ مُتَّضِـــحُ   وشَـــهيدُ حُبِّـــك أدمـــعٌ سُـــفُحُ

وفي رواية: «وشهود حبك». **كتاب الأغاني**، ج١٩، ص٨٩ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج٧/ ١٩، ص٦٣ (نشرة الحسين).

(2) البيت من قصيدة من بحر الطويل، قيلت في مدح النعمان بن المنذر والاعتذار إليه. **ديوان النابغة الذبياني**، ص٧٢ (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم) وص٥٥ (نشرة ابن عاشور). وفيه: فرشنني بدل قوله: فرشن لي، وما ذكره المصنف ورد في **الأزمنة والأمكنة للمرزوقي**، ص٢٧٨.

(3) أردت بهذا أن أشير إلى عدم الاحتياج إلى زيادة قيد في اصطلاح التخاطب في تعريف المجاز وأن من زاده كالملخص نظر للظاهر. - المصنف.

وقولي: «لعلاقة» لإخراج الغلط وإخراج المشاكلة الآتية في البديع.

وقولي: «مع قرينة مانعة»، لإخراج الكناية، ولبيان شرط ماهية المجاز. والقرينة ما يُفصح عن المراد لا بالوضع من كلمة، نحو: رأيت أسدًا يرمي، أو صيغة نحو: قول المستنجد: أين الأسود الضارُون؟ فإن صيغة جمع العقلاء قرينةٌ وإلا لقال الضارية، أو حال الكلام نحو: لقيت أسدًا والمتكلم من أهل الحاضرة.

وتقييدُ القرينة بالمانعة لإخراج المعيِّنة لمعنى، كقرينة إرادة أحد معاني اللفظ المشترك أو التي تعين نوعَ المجاز من بين أنواع يحتملها المقام؛ فإن تلك لابد منها إذا لم يكن المراد إذهابَ نفس السامع كلَّ مذهب ممكن، كما تقول: هو بحر، فيحتمل الكرمَ والعلم.

والعلاقةُ هي المناسبة التي بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، والعلاقات كثيرةٌ أنهاها بعضُهم إلى ثمان وعشرين[١]. وأشهرُها المشابهة، والسَّببية، والمجاورة، والبعضية (ويُعبَّر عنها بالجزئية، نسبة للجزء)، والتقييد، أي إطلاق اللفظ الموضوع لمعنى مقيد على المعنى المطلق[٢]، والمآل، وأضدادها. ويمكن ردُّها إلى المشابهة والتلازم؛ لأن المراد اللزوم عرفاً.

---

(١) قال الأصفهاني: «اعلم أنه لا بُدَّ من أن تكون بين المفهوم الحقيقي والمجازي علاقة اعتبرت في اصطلاح التخاطب بحسب النوع، وإلا لجاز استعمال كل لفظ لكل معنى بالمجاز، وهو باطل بالاتفاق. ولأنه لو لم تكن بينهما علاقة لكان الوضع بالنسبة إلى المعنى الثاني أولاً فيكون حقيقة فيهما. وقد اشترط قوم اللزوم الذهني بين المعنيين، وهو باطل؛ فإن أكثر المجازات المعتبرة عارية عن اللزوم الذهني. والعلاقة المُعْتَبَرة من المعنى الحقيقي والمجازي كثيرة. وقيل: إنها خمسة وعشرون نوعًا بالاستقراء، وقيل: اثنا عشر.» الأصفهاني، شمس الدين محمود بن عبدالرحمن بن أحمد: **بيان المختصر في علمي الأصول والجدل**، تحقيق يحيى مراد (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦)، ج١، ص١٠٩.

(٢) وقد ظفرتُ له بمثالين من كلام العرب، أردت ذكرهما هنا لقلة أمثلته. المثال الأول قول سلامة بن جندل:

=

فالمجاز إن كانت علاقتُه المشابهة سمي استعارة وإن كانت علاقتُه غير المشابهة سُمِّيَ مجازًا مرسلاً، وقد يختلط مجازُ اللزوم بالكناية. وأهم أنواع المجاز هو الاستعارة، لشدة عناية بلغائهم بالتشبيه وتنافسهم فيه منذ زمن امرئ القيس. ولذلك سموا ما لم يُبن على المشابهة بالمرسل؛ لأنه المطلقُ عن التشبيه المعتبر عندهم[(١)].

ولْنَبْدَأْ بالكلام على المجاز المفرد، ثم نُتبعه بالمجاز المركب. أما المجازُ المفرد فقد تقدم تعريفُه. فالمجاز المرسل المفرد كإطلاق الأيادي على النعم في قوله: «أَيَادِي لَمْ تَمْنُنْ وَإِنْ هِيَ جَلَّتِ»[(٢)]، وإطلاق العين على الرقيب، وإطلاق اللسان على

= وَلَّى حَثِيثًا وَهَذَا الشَّيْبُ يَتْبَعُهُ ... لَوْ كَانَ يُدْرِكُهُ رَكْضُ اليَعَاقِيبِ

فجعل لليعاقيب -وهي ذكور الحجل- ركضاً. الثاني قول طرفة في المعلقة: «وإن تلتمسني في الحوانيت تصطد»، فأطلق على لقائه لفظ الاصطياد. - المصنف. وبيت سلامة بن جُندل السعدي هو الأول من قصيدة من تسعة وثلاثين بيتًا مما اختاره أبو العباس المفضل بن محمد الضبي للمهدي ابن المنصور. المفضليات، تحقيق عمر فاروق الطباع (بيروت: شركة الأرقم بن أبي الأرقم، ط١، ١٤١٩/١٩٩٨)، ص١٠٨. أما قول طرفة فهو عجز البيت الخامس والأربعين من معلقته، وتمامُه:

وَإِنْ تَبْغِنِي فِي حَلْقَةِ الْقَوْمِ تَلْقَنِي ... وَإِنْ تَقْتَنِصْنِي فِي الْحَوَانِيتِ تَصْطَدِ

ومعنى البيت أنه حيثما طلبتني وجدتني، فأنا مرة في جماعة القوم أشهد أمرهم وأخوض معهم فيما فيه يخوضون، ومرة مع الشَّرب في نادي الشراب ألهو وأتنعم. والحوانيت بيوت الخمارين، وتُطلق كذلك على الخمارين أنفسهم. **ديوان طرفة بن العبد**، شرح الأعلم الشمنتري، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ٢٠٠٠)، ص٤٢.

(١) هذا هو الوجه، ولا يصح قولُ مَنْ قال: إنه أرسل فلم يقيد بعلاقة خاصة لكثرة علاقاته؛ لأن هذا لا يسمى إرسالاً بل تكثيرًا؛ إذ الإرسال لا يكون إلا في مقابلة تقييد. - المصنف.

(٢) هذا عجز البيت الأول من مقطوعة (من بحر الطويل) في الشكر أوردها ابنُ قتيبة ولم ينسبها، واختلف مؤرخو الأدب والنقاد في نسبتها، فقيل هي لمحمد بن سعيد الكاتب، ونسبت لإبراهيم ابن العباس الصولي، وقيل: هي لأبي الأسود الدؤلي، ونسبها الأصفهاني إلى عبدالله بن الزبير الأسدي، وأنه قالها في مدح عمرو بن عثمان بن عفان، وقيل غير ذلك. وقد جاء فيها:

سَأَشْكُرُ عَمْرًا مَا تَرَاخَتْ مَنِيَّتِي ... أَيَادِي لَمْ تَمْنُنْ وَإِنْ هِيَ جَلَّتِ

فَتَى غَيْرُ مَحْجُوبِ الغِنَى عَنْ صَدِيقِهِ ... وَلاَ مُظْهِرُ الشَّكْوَى إِذَا النَّعْلُ زَلَّتِ =

الذكر الحسن في قوله تعالى: ﴿وَٱجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي ٱلْآخِرِينَ ﴿٨٤﴾﴾ [الشعراء:٨٤] ونحو ذلك، وتفاصيلُها غير صعبة.

والاستعارةُ المفردة تجري في الأسماء والأفعال والحروف، فكل كلمة من هاته الأنواع إذا استُعمِلت في غير ما وُضعت له لمشابهةٍ ما استُعملت فيه لِـمَا وُضعت له، فهي استعارة. فاستعارة الأسماء كثيرة، واستعارة الأفعال والحروف نحو: «فلسانُ حاليَ بالشِّكاية أَنْطَقُ»[1]، واستعارة الحرف في نحو: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه:٧١]، وقوله: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص:٨][2].

= رَأَى خَلَّتِي مِنْ حَيْثُ يَخْفَى مَكَانُهَا ... فَكَانَتْ قَذَى عَيْنَيْهِ حَتَّى تَجَلَّتِ

الدينوري: **كتاب عيون الأخبار**، ج٣، ص١٦١؛ الأصفهاني: **الأغاني**، ج٥/ ١٤، ص٣٧٨-٣٧٩ (نشرة الحسين)؛ المرزوقي: **شرح ديوان الحماسة**، ج٤، ص١٥٨٩ (الحماسية رقم ٦٨٨)؛ ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ج٣، ص٤٧٨-٤٧٩؛ وانظر البيت مفردًا في **ديوان أبي الأسود الدؤلي**، ص٣٨٨. والخَلَّة: الحاجة والفاقة.

(١) هذا البيت هو ثاني بيتين أوردهما الثعالبي في باب «لسان الحال»، وذكر أنهما لأبي نصر محمد بن عبدالجبار العتبي أنشدهما إياه، وفيهما يقول:

لاَ تَحْسَبَنَّ بَشَاشَتِي لَكَ عَنْ رِضًا ... فَوَحَقِّ فَضْلِكَ إِنَّنِي أَتَمَلَّقُ

وَإِذَا نَطَقْتُ بِشُكْرِ بِرِّكَ مُفْصِحًا ... فَلِسَانُ حَالِيَ بِالشِّكَايَةِ أَنْطَقُ

الثعالبي، أبو منصور عبدالملك بن محمد بن إسماعيل: **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب**، تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥)، ص١٠١.

(٢) هذان المثالان استُعِيرَ فيهما حرفان لمعنيين تُمكن تأديتُهما بحرفين حقيقيين، وهما على وفاء التفريع. وقد تكون استعارة الحرف لمعنى ليس له حرف يؤدّى به كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِي حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِي رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ﴾ [البقرة:٢٥٨]، فإن هنالك استعارة تبعية؛ لأن لام التعليل محذوفة، وقد جعل إتيانه الملك علة لإنكار الربوبية، فكان الكفر في موضع الشكر. - المصنف.

ولا جدوى في تسميتها تبعية[١]، ولا يُستعار الاسمُ العلم إلا إذا تضمن وصفًا مشتهرًا كحاتم بالجود وسحبان بالفصاحة.

تنقسم الاستعارة إلى مصرحة ومكنية. فالمصرحة هي التي صرح فيها بلفظ المشبه به واستعمل في المشبه ملفوظًا به أو مقدَّرًا نحو «لدي أسد»، ونحو قول المجيب نعم لِمَن قال له مثلاً: «تناغي غزالاً عند باب ابن عامر؟» والمكنية - ويقال استعارة بالكناية- وهي أن يُستعار لفظُ المشبَّه به للمشبَّه، ويحذف ذلك اللفظُ المستعار، ويشار إلى استعارته بذكر شيء من لوازم مسماه، نحو قول أبي ذؤيب:

وَإِذَا المَنِيَّةُ أَنْشَبَتْ أَظْفَارَهَا ... أَلْفَيْتَ كُلَّ تَمِيمَةٍ لاَ تَنْفَعُ[٢]

فقد ظهر من ذكر الأظفار أن المنية شُبهت بالسبع. وقول أبي فراس:

فَلَمَّا اشْتَدَّتِ الهَيْجَاءُ كُنَّا ... أَشَدَّ مَخَالِبًا وَأَحَدَّ نَابَا[٣]

---

(١) أشرتُ إلى أن تقسيم الاستعارة إلى أصلية وتبعية تقسيمٌ لا طائلَ تحته، سوى ما يُفيده كلامُ «أسرار البلاغة» من كون التبعية أبلغ. والظاهرُ أن العلماء اضطروا إلى اعتبار الاستعارة التبعية تنبيهًا على ما جاء من الاستعارات في فعل وفاعل مثل نطق الحال، مع صحة اعتبار الاستعارة في الفعل بتشبيه الدلالة بالنطق، واعتبارها في الفاعل بتشبيه الحال باللسان، وكذا قول عنترة: «وشكى إلَيَّ بعبرة وتحمحم». فنظروا إلى استعارة فعل الفاعل، ولذا جعلوا استعارة الفعل المناسب لاستعارة الفاعل استعارة تبعية، تنبيهًا على أن المقصود بالتشبيه هو الحدث لا فاعله. ثم إذا جرت في الفعل سموها تبعية؛ لأنها ناشئةٌ عن استعارة المصدر. هذا رأي الجمهور، وهو قليل الجدوى. والسكاكي نظر إلى أن المقصود أولاً هو تشبيه صاحب فعل بصاحب فعل آخر، وترتب على ذلك تشبيهُ فعله بفعل الآخر، فوجدها نوعًا من الاستعارة المكنية. فقول الجمهور وقول السكاكي هنا كقولهم في المجاز العقلي، سواء بسواء. فالتقسيم إلى التبعية عند الجمهور ليس مبنيًّا على ملاحظة الاشتقاق، كما توهمه كثير من الناس؛ لأنه لو كان كذلك لكان بحث علماء البيان فيه تطفلاً. - المصنف.

(٢) البيت هو العاشر في قصيدة له من ثلاثة وستين بيتًا، وهي الأولى مما جمعه وشرحه السكري (توفِّيَ سنة ٢٧٥هـ) من أشعار الهذليين. السكري: **شرح أشعار الهذليين**، ج١، ص١٤.

(٣) **ديوان أبي فراس الحمداني**، نشرة بعناية خليل الدويهي (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٤١٤/ ١٩٩٤)، ص٣٥، وفيه و«لما» عوض «فلما». والبيت هو الثامن والعشرون في قصيدة من خمسة وخمسين بيتًا يصف فيها أبو فراس ما حصل من حرب بين سيف الدولة في موقعة سليمة وبعدها حين اجتمع مناوئوه من نزارية ويمانية على حربه.

ولا يضر بقاءُ لفظ المشبه في الكلام؛ لأنه صار مذكورًا لغير قصد التشبيه، بل لإكمال معنى اللازم المذكور. ألا ترى أنه يجيء مضافًا إليه كما في بيت أبي ذؤيب أو يكون مذكورًا في الخبر السابق كما في بيت أبي فراس؟[(١)]

واعلم أن هذا اللازم الذي هو مِنْ مُلائمات المشبَّه به في المكنية قد يكون غيرَ صالِحٍ للاستعارة، فالإتيانُ به إذن لمجرد كونه من لوازم ماهية اللفظ المحذوف، كالأظفار في بيت أبي ذؤيب، وكقول لبيد في المعلقة:

وَغَـداةِ رِيـحٍ قَـدْ كَشَـفْتُ وَقَـرَّةٍ ... إِذْ أَصْبَحَتْ بِيَـدِ الشَّـمَالِ زِمَامُهَـا[(٢)]

فشبه ريح الشمال براكب أمسك بزمام فرس البرد وجعل له يداً، ولا يصلح اليد لأن تكون تشبيهاً لشيء في معاني هذا البيت. وكذلك قوله تعالى: ﴿فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ﴿٤﴾﴾ [النساء:٤]، شبه المال المأخوذ بالطعام والشراب وجعل له الهناء والمري.

وقد يكون هذا اللازم صالحًا للاستعارة أيضًا، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة:٢٧]، فإن النقض من لوازم الحبل الذي شُبِّه به العهد. ويصح مع ذلك أن يكون مستعارًا لإبطال العهد. وكالأظفار في قول حسين بن الضحاك يخاطب عمرو بن مسعدة ليشفع له لدى المأمون الخليفة:

أَنْـتَ يَـا عَمْـرُو قُـوَّتِي وَحَيَـاتِي ... وَلِسَـانِي وَأَنْـتَ ظُفْـرِي وَنَـابِي[(٣)]

---

(١) أشرت بهذا إلى الجواب عما يرد على تفسير المكنية الذي اعتمدته هنا، وهو مذهب السلف من أنه يقتضي الجمعَ بين المشبه والمشبه به فيصير تشبيهًا بليغًا لا استعارة. وحاصل الجواب أننا بعد تسليم كون التشبيه البليغ ليس باستعارة، فلا نسلم أن هنالك جمعًا بين المشبه والمشبه به؛ لأن ذكر لفظ المشبه به ليس مقصودًا بالذات، بل جيء به لبيان أن اللازم لم يُرَد به الحقيقة، فتأمل. - المصنف.

(٢) ديوان لبيد، ص١١٤. وقد جاء فيه «وزعت» بدل «كشفت».

(٣) الأصفهاني: **الأغاني**، ج٢/ ٧، ص١٢٣ (نشرة الحسين).

فإنه أراد تشبيهَ نفسه بسبع، وتشبيهَ المخاطب بالشيء الذي به يُدافع السَّبُعُ عن نفسه، وذلك لا يُبطِل دلالتَه على المكنية؛ لأن مجردَ إشعار اللفظ بلازم من لوازم المشبَّه به المكنى كافٍ في كونه دليلاً على المكنية[١].

وأما المجاز المركب فهو الكلام التام المستعمل في غير ما وضع للدلالة عليه لعلاقة مع قرينه كالمفرد. ولا يختص بعلاقة المشابهة، بل قد تكون علاقتُه غير المشابهة كالخبر المستعمل في التحسر لعلاقة اللزوم، نحو «هواي مع الركب اليمانين مُصعَّد»، وكالإنشاء المراد به الخبر، كقوله: «جَاؤُوا بِمَذْقٍ هَلْ رَأَيْتَ الذِّئْبَ قَطْ»[٢]، فيُسمَّى حينئذ مجازًا مركَّبًا فقط. وقد تكون علاقتُه المشابهة، فيُسمى استعارةً تمثيلية وتمثيلاً، نحو: «إني أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى»[٣]، شبهت حالة

(١) أردتُ بهذا أن أجيب عما يرد على تجويز كون لازم المشبه به في المكنية مستعملاً في معنى مجازي على طريقة المصرحة، على ما جوَّزه صاحبُ الكشاف في: ﴿يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة:٢٧]، وفي: ﴿فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ﴾ [النحل:١١٢]، من أنه إذا كان مستعمَلاً في معنى مجازي لم يكن حينئذ من لوازم المكنية. - المصنف. الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد: **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، نشرة بعناية محمد عبدالسلام شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥/ ١٩٩٥)، ج١، ص١٢٤ وج٢، ص٦١٤-٦١٥.

(٢) جزء من رجز تمامه:

أَقْبَلْتُ أَسْعَى مَعَهُمْ وَأَخْتَبِطْ ... حَتَّى إِذَا جَنَّ الظَّلَامُ وَاخْتَلَطْ

جَاؤُوا بِمَذْقٍ هَلْ رَأَيْتَ الذِّئْبَ قَطْ

وقد اختلف في نسبة هذا الرجز، فقيل إنه للعجاج، ولم يثبت. انظر: الدينوري، ابن قتيبة: **كتاب المعاني الكبير في أبيات المعاني**، تحقيق المستشرق سالم الكرنكوي (بيروت: دار النهضة الحديثة، بدون تاريخ)، ج١، ص٢٠٤ (وفيه: «والتبط»)؛ الحسني العلوي، هبة الله بن علي بن محمد بن حمزة: **أمالي ابن الشجري**، تحقيق محمود محمد الطناحي (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١، ١٤١٣/ ١٩٩٢)، ج٢، ص٤٠٧. وفيهما «بضَيح» عوض «بمذق». والراجز يصف رجلاً بالبخل.

(٣) جزء من رسالة من يزيد بن الوليد إلى مروان بن محمد وقد بلغه عنه بعض التردد في بيعته، ونصها: «من عبدالله أمير المؤمنين يزيد بن الوليد إلى مروان بن محمد، أما بعد: فإني أراك تُقدِّم رجلاً وتؤخر أخرى، فإذا أتاك كتابي هذا فاعتمِدْ على أيِّهما شئت، والسلام.» البغدادي، أبو الفرج قدامة بن =

حالة المتردد في الرأي بحال المتردد في المشي، واستعير المركَّب الدال على التردد في المشي للدلالة على معنى التردد في الرأي، وكذا قول عبد الله بن المعتز:

اصْبِرْ عَلَى مَضَضِ الحَسُو ... دِ فَإِنَّ صَبْرَكَ قَاتِلُهْ

فَالنَّارُ تَأْكُلُ نَفْسَهَا ... إِنْ لَمْ تَجِدْ مَا تَأْكُلُهْ[1]

فقوله: «فالنار تأكل» إلخ مركَّبٌ مستعملٌ في غير ما وُضع للدلالة على معناه، إذ هو الآن مستعملٌ في معنى أن الحسود يرجع وبالُ حسده عليه ولا يضر به إلا نفسَه، كالنار تأكل نفسها إذا تُركت، ولم يُلقَ فيها شيءٌ تُحرقه[2]. وكذلك قولُهم: «انتهز الفرصة» شبَّهَ هيئةَ المبادر للفعل بالمبادر لنوبة شرب الماء.

والاستعارةُ التمثيلية تتفرع عن التشبيه المركَّب المتقدم ذكره.

هذا والبلغاء يتفننون، فيأتون مع الاستعارة بما يناسب المعنى المستعارَ إغراقًا في الخيال، فيُسمَّى ذلك ترشيحًا، نحو قول زهير:

= جعفر الكاتب: **كتاب نقد النثر**، تحقيق ودراسة عبد الحميد العبادي مع تمهيد في البيان العربي بقلم طه حسين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦/ ١٩٩٥،)، ص١٠٠-١٠١. هذا وهناك من شكك في نسبة هذا الكتاب إلى قدامة بن جعفر مؤكدًا أنه لا يمت إليه بصلة. انظر في ذلك: ابن جعفر، أبو الفرج قدامة: **نقد الشعر**، تحقيق محمد عبدالمنعم خفاجي (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط١، ١٤٢٦/ ٢٠٠٦)، ص٤٣-٤٤ (مقدمة المحقق). كما كان حفنى محمد شرف أصدر في عام ١٩٦٩ بالقاهرة كتابًا بعنوان «البرهان في وجوه البيان» منسوبًا إلى أبي الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب وذكر أنه في الحقيقة كتاب ظل منسوبًا خطأً إلى غير اسمه وغير مؤلفه زمنًا طويلاً، يعني الكتاب المسمى «نقد النثر» المنسوب لقدامة بن جعفر. والله أعلم بالحقيقة في هذه الأقول وغيرها.

(١) **ديوان أشعار الأمير أبي العباس**، ج٢، ص٤١٢.

(٢) ويقاس على هذا المثال غيرُه، واعلم أن كلَّ تشبيه وجهُه مركَّبٌ من متعدد يصير استعارةً تمثيلية بأن تَحذِفَ أداةَ التشبيه وتستعير المركبَ المشبه به للمعنى المشبه، كما تعمد إلى بيت بشار فتصيره: «فسقطت شُهبُنا عليهم في ليل القتام»، وكما تقول: «فالتهمتهم نيرانُ الرماح ولها في دخان الغبار اضطرام». وبذلك تكثر لديك أمثلةٌ صالحة للتمثيلية التي لم يكثروا لها التمثيل. - المصنف.

لَـــدَى أَسَـــدٍ شَـــاكِي السِّـــلاَحِ لَـــهُ لِبَـــدٌ أَظْفَـــارُهُ لَمْ تُقْلَـــمِ[(١)]

فقوله «له لبد أظفاره لَمْ تُقْلَمِ» ترشيحان، وقول النابغة:

وَبَنُـــو قُعَـــيْنٍ لاَ مَحَالَـــةَ أَنَّهُـــمْ آتُـــوكَ غَـــيْرَ مَقَلَّمِـــي الأَظْفَـــارِ[(٢)]

وقد يأتون مع الاستعارة بما يناسبُ المعنى المستعارَ له إغراقًا في الخيال أيضًا، بدعوى أن المشبَّه قد اتحد بالمشبَّهِ به فصارا حقيقةً واحدة، حتى إن الأسدَ يحمل بيده سيفًا في قوله: «لدى أسد شاكي السلاح»، وحتى إن ريح الشمال تُمسِكُ بيدها زمامًا في قوله: «بيد الشَّمال زِمامُها». ويسمون ذلك تجريدًا؛ لأن الاستعارة جُرِّدت عن دعوى التشبيه إلى الحكم بالاتحاد والتشابه التام. ويكون ذلك مع المصرحة والمكنية، كما علِمْتَه في المصرحة. وأما المكنية فإن ما يُذكَرُ من لوازم المشبه به صالِحٌ أبدًا ليكون ترشيحًا، فكلٌّ من التجريد والترشيح إكمالٌ للاستعارة وإغراقٌ في الخيال. ومن ثم لم يمتنع الجمعُ بينهما في كثير من كلامهم، كما في بيت زهير المتقدم.

وهذا يحقق لكم أن كلاًّ من الترشيح والتجريد مشتمِلٌ على مبالغة في التشبيه من جهة[(٣)]، وأن الترشيح والتجريد يخالفان القرينة[(٤)]، وأن التجريد ليس

---

(١) ديوان زهير بن أبي سلمى، ص١٠٨. والبيت من قصيدة ورد ذكرها في حاشية سابقة.

(٢) ديوان النابغة الذبياني، ص٥٦ (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم) وص١٠٦ (نشرة ابن عاشور). والبيت من قصيدة يهجو فيها النابغة زرعة بن عمرو بن خويلد من بني كلاب. هذا وبين النشرتين اختلاف في ترتيب بعض أبيات هذه القصيدة.

(٣) وفيه رد على قول من رأى أن اجتماع الترشيح والتجريد يصير الاستعارة مطلقة ودفع لما يقال: كيف يجمع بين قصد المبالغة وقصد التضعيف في استعارة واحدة كبيت زهير. - المصنف.

(٤) لأن القرينة في الغالب حالية، فإذا كانت لفظيةً فالمتكلم لم يرد منها ترشيحًا، أي إغراقًا في التشبيه. على أنه قد يقال: إن الترشيح والتجريد يحصلان ولو مع اعتبار قرينة المصرحة تجريدًا وقرينة المكنية ترشيحًا، لإمكان دلالة كل على الأمرين في آن واحد، إذ هي اعتباراتٌ أدبية يعتبرها المتكلم وينبه السامعَ إليها. - المصنف.

بنكولٍ عن الاستعارة(١)، وأن الترشيح قد يكون باقيًا على حقيقته إذا لم يكن لمعناه الوضعي شبيهٌ كما في قوله: «له لبد»، وقوله تعالى: ﴿فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ٤﴾ [النساء:٤]، إذا كان معنى «فكلوه» فخذوه أخذًا لا رد فيه، والهنيء المري من صفات الطعام. ولم يقصد هنا استعمالها في وصفٍ للمال كالإباحة؛ لأن معنى الإباحة قد استفيد من الأمر في قوله: «كلوه»؛ لأن الأمر هنا للإباحة.

وقد يكون استعارة إذا كان لمعناه شبيه يناسب التشبيه، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا﴾ [آل عمران:١٠٣]، فهو استعارة على استعارة. وإذا كان صالحًا لذلك لم يظن بالبليغ أن يفلته. ومن النادر أن يقصد المتكلم من التجريد إبطالَ الاستعارة، فيكون التجريد بمنزلة إخراج الخَبْء، كقولها:

أَسْتَغْفِرُ اللهَ لأَمْرِي كُلِّهْ قَتَلْتُ ظَبْيًا نَاعِمًا فِي دَلِّهْ

انْتَصَفَ اللَّيْلُ وَلَمْ أُصَلِّهْ(٢)

---

(١) أردتُ بهذا بيانَ الفرق بين الترشيح الذي يُعدُّ مُجرَّدَ ترشيح وبين ما يتعين أن يُعد استعارةً للرد على السمرقندي في قوله: «ويحتمل الوجهين». - المصنف. الباجوري، إبراهيم بن محمد بن أحمد: **حاشية على الرسالة السمرقندية**، نشرة بعناية إلياس قبلان (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٩)، ص٢١٦.

(٢) حكى الأصمعي قال: «سمعت جارية أعرابية تنشد وتقول:

أَسْتَغْفِرُ اللهَ لِذَنْبِي كُلِّهْ قَبَّلْتُ إِنْسَانًا بِغَيْرِ حِلِّهْ

مِثْلَ الغَزَالِ نَاعِمًا فِي دَلِّهْ فَانْتَصَفَ اللَّيْلُ وَلَمْ أُصَلِّهْ

فقلتُ لها: قاتلك الله ما أفصحكِ! فقالت: ويحك! أَوَ يُعَدُّ هذا فصاحةً مع قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِى ٱلْيَمِّ وَلَا تَخَافِى وَلَا تَحْزَنِىٓ ۖ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ٧﴾ [القصص:٧]، فجمع في آية بين أمرين ونهيين وخبرين وبشارتين.» القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر: **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق عبدالله بن عبد المحسن التركي وآخرين (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦)، ج١٦، ص٢٣٤. وفي رواية أنه قال: «فأعجبتُ بفهمها وذكائها ،كما أعجبتُ بفصاحتها.» وانظر كذلك: اليحصبي، القاضي أبو عياض ابن موسى: **الشفا بتعريف حقوق المصطفى** (بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢)، =

فإنها لَمّا أرادت تشبيهَ القرآن في براعة مستمعه بالظبي في براعة المنظر، نبهت على أن الظبي قرآن يُصلى به. وإذا جُعل الترشيحُ استعارةً لم يبطل ترشيحُه للاستعارة الأولى؛ لأن استفادة الترشيح حاصلةٌ من صورة لفظه[1].

وما يجري من الترشيح والتجريد في المجاز المفرد يجري في التمثيل. فمثال التجريد فيه قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ [البقرة:١٧]، فإن جمع الضمير مراعاة للمشبه لا للمشبه به؛ لأنه مفرد. ومثال ترشيح التمثيلية قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ ٱنفِرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱثَّاقَلْتُمْ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾ [التوبة:٣٨]، فجملة «اثاقلتم» تمثيلٌ لهيئتهم في التنصل من الخروج بهيئة الجسم الثقيل في صعوبة تنقله، وقوله: «إلى الأرض» ترشيح.

الكناية:

[الكناية] هي ما يقابل التصريح، والمرادُ بها هنا لفظٌ أُرِيدَ به ملزومُ معناه، مع جواز إرادة المعنى اللازم. وبهذا القيد الأخير خالفت المجازَ المرسلَ الذي علاقتُه اللزوم[2]. والأصلُ فيها أن يُراد المعنى مع لازمه، ويكون اللازمُ هو المقصود الأول. فإن البدوي إذا قال: «فلان جبانُ الكلب ومهزولُ الفصيل»[3]، أراد أن كلبه

= ص١٦٢؛ النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب: **نهاية الأرب في فنون الأدب**، تحقيق مفيد قمحية وزملائه (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٤/ ٢٠٠٤)، ج٧، ص٦-٧.

(١) فلا يرد قولُ مَنْ قال: إن الترشيح إذا جعل استعارة لم يبق مستعملاً في ملائم المشبه به، بل في ملائم المشبه، فيصير تجريدًا. - المصنف.

(٢) ظفرت بمثال يتعين به أن يكون أريد لازم المعنى مع المعنى وذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ ﴿٤٣﴾﴾ [النجم:٤٣]، أراد أفرح وأحزن والضحكَ والبكاءَ كذلك. - المصنف.

(٣) الفصيل هو ولد الناقة أو البقرة بعد فطامه وفصله عن أمه. وفي هذا الكلام كنايتان كلاهما عن الكرم، الأولى: «جبان الكلب»، ومعناها أن الكلب إذا تعود كثرةَ الضيفان فإنه يترك النباح، وبهذا يُستدل على أن المراد ليس الصفة المذكورة بل المقصود الكرم. والثانية: «مهزول الفصيل»، =

وفصيله كذلك، والمقصد وصفه بالكرم. فإذا شاع ذلك صح إطلاقُه ولو لم يكن له كلب ولا فصيل، كما إذا قيل في وصف الحضري: «فلان جبان الكلب».

وهي تنقسم إلى واضحة وخفية: فالواضحةُ هي التي لا تحتاج إلى إعمال روية، نحو قولهم: «طويل النجاد»، كنايةً عن طول القامة، وقول العرب: «مثلك لا يفعل كذا، وغيرك لا يفعل» يريدون أنت لا تفعل، قال تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء:١١٥]، أي: لا يتبع سبيل المؤمنين. والخفية التي تحتاج لإعمال روية، إما لخفاء اللزوم نحو «عريض القفا» كنايةً عن الغباوة، وإما لكثرة الوسائط نحو «كثير الرماد» بمعنى كريم[١]. والكنايةُ أبلغ من التصريح لِمَنْ كان ذكياً.

= والمقصود أنه بسبب كثرة الضيفان وما يشربون من اللبن أو ما يتسببون فيه من ذبح لأم الفصيل لإطعامهم، يهزل الفصيلُ ويضعف.

(١) فإن استلزام عَرض القفا للغباوة خفي؛ لأنه من الفراسة، وكثرة الرماد تستلزم كثرةَ إحراق الحطب، وهو يستلزم كثرة الطبخ، فكثرة الآكلين، فكثرة الضيوف، وذلك يستلزم الكرم. وهذه كنايةٌ عربية موجودة في أدبهم، قال مَنْ رثى طريفًا ابن تميم العنبري:

عَظِيمُ رَمَادِ النَّارِ لاَ مُتَعَبِّسٌ ... وَلاَ مُؤيِسٌ مِنْهَا إِذْ هُوَ أَوْقَدَا

ومثلُه في حديث أم زرع: «زوجي طويل النجاد كثير الرماد». فإذا اشتد الخفاءُ حتى أوقع في استبهام المراد، سُمِّيَ ذلك بالتعقيد المعنوي، وهو ينافي الفصاحة. - **المصنف**. البيت لعمرو بن قميئة بن ذَريح بن سعد بن مالك بن ضُبيعة، يرجع نسبه إلى ربيعة بن نزار، المسمى بعمرو الضائع لخروجه مع امرئ القيس (وكان من خدم أبيه حُجر) إلى بلاد الروم لملاقاة القيصر وموته هناك في غير مأرب واضح. وهو أكبر من أمرئ القيس، وعده ابن سلام في الطبقة الثامنة من الشعراء الجاهليين. والبيت هو الأول من مقطوعة في أربعة أبيات ذكرها ابن عساكر، وفي مناسبتها حكاية أخرى غير ما قاله المصنف. انظر تفاصيل أخباره في: ابن عساكر: **تاريخ مدينة دمشق**، ج٤٦، ص٣٠٧-٣١١ (وفيه: «القدر» و«أخمدا» عوض «النار» و«وأوقدا»، وهو أولى).

تخريج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر

اعلم أن البلغاء يتفننون في كلامهم، فيأتون فيه بما لا يجري على الظاهر الشائع بين أهل البلاغة، يقصدون بذلك التمليحَ والتحسين، أو يعتمدون على نكت خفية يقتضيها الحالُ ولا يتفطن لها السامعُ لو لم يلق إليه ما يخالف ظاهر الحال(١).

فلا ينبغي أن يُعَدَّ في خلاف مقتضى الظاهر ما كان ناشئًا عن اختلاف الدواعي والنكت مع وضوح الاختلاف، كالوصل في مقام الفصل وعكسه لدفع الإيهام، ولا الإطناب في مقام الإيجاز لاستصغاء السامع، لظهور نكتة ذلك. وكذا لا يُعَدُّ ما كان ناشئًا عن علاقة مجازية، كاستعمال الخبر في الإنشاء، ولا ما كان ناشئًا عن تنزيل الشيء منزلةَ غيره مع وضوح؛ لأنه من المجاز، كالقصر الادعائي وكعكس التشبيه.

فتعين أن يوضع ذلك ونظائره في مواضعه من أبوابه، وإن كان فيه رائحةٌ من تخريج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر، من حيث إن الأصل خلافُه، وإن الذهن لا ينصرف إليه ابتداء. وإنما يُعَدُّ من تخريج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر ما لم يكن ناشئًا عن نكتة أصلاً، وهذا لا يوصف بموافقة مقتضى الحال ولا بمخالفته. وكذا يعد منه ما كان ناشئًا عن نكتة خفية لا يتبادر للسامع إدراكُها بسهولة، وهذا يوصف بأنه مقتضى حال لكنه خفيٌّ غيرُ ظاهر.

فمن الأول **الالتفات**، وهو انتقالُ المتكلم من طريق التكلم أو طريق الخطاب أو طريق الغيبة إلى طريق آخر منها انتقالاً غير ملتزم في الاستعمال(٢)، نحو [قوله

(١) أردتُ بهذا أن أشير إلى أن النسبة بين مقتضى الظاهر ومقتضى الحال العمومُ والخصوص الوجهي، فيكون بين نقيضيهما وهما خلاف مقتضى الظاهر وخلاف مقتضى الحال، وقال: إن مقتضى الحال قد يكون مقتضى ظاهر وقد يكون غير مقتضى الظاهر، فتكون النسبة بين المقتضيين وبين خلاف المقتضيين العموم والخصوص مطلقًا وهو اصطلاح، والأول أولى. - المصنف.

(٢) احتراز مما كان ملتزمًا في الاستعمال بحسب قياس الكلام، مثل: أنا زيد وأنت عمرو، أو بحسب الطريقة المتبعة في نظائره، مثل نحن الذين فعلوا كذا؛ فإن طريقة العرب في ضمير الموصول أن يعود إليه بطريق الغيبة. - المصنف.

تعالى]: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ إلى قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة:٢-٥]، فإن مقتضى الظاهر أن يقول: إياه نعبد، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَٰهُ﴾ [فاطر:٩]، فإن مقتضى الظاهر أن يقال: فساقه. وله نكتٌ تزيده حُسْنًا في الكلام، لها بيانٌ في المطولات[1].

---

(١) انظر في ذلك: السكاكي: **مفتاح العلوم**، ص٢٩٦-٣٠٤ ٣٨٧ (نشرة هنداوي)؛ القزويني: **الإيضاح**، ص٦٨-٧٠؛ العلوي اليمني، الإمام يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم: **كتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز**، نشرة بعناية محمد عبد السلام شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥/ ١٩٩٥)، ص٢٦٥-٢٦٩؛ ابن الأثير: **المثل السائر**، ج٢، ص٣-١٦؛ ابن الأثير، عز الدين: **الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور**، تحقيق عبدالحميد هنداوي (القاهرة: دار الآفاق العربية، ١٤٢٨/ ٢٠٠٦)، ص٢٢٧-٢٣١. تجدر الإشارة هنا إلى أن هناك اختلافًا في نسبة هذا الكتاب إلى أحد إخوة ثلاثة: مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم ابن الأثير (٥٤٤-٦٠٦هـ) صاحب «جامع الأصول في أحاديث الرسول»، وعز الدين أبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن عبد الكريم ابن الأثير (٥٥٥-٦٣٠هـ) صاحب كتاب «الكامل» في التاريخ، ونصر الله أبي الفتح ضياء الدين بن محمد بن محمد بن عبد الكريم ابن الأثير (٥٥٨-٦٣٧هـ) صاحب كتاب «المثل السائر». ولم يتردد الأستاذان مصطفى جواد وجميل سعيد -محققا الكتاب في طبعته الصادرة ببغداد عن المجمع العلمي العراقي سنة ١٣٧٥/ ١٩٥٥- في نسبته إلى ضياء الدين ابن الأثير، على الرغم من اعتمادهما في التحقيق على مخطوطة واحدة. وكذلك جزم الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور بنسبته إليه في حاشية بشرحه على مقدمة المرزوقي لشرح ديوان الحماسة وفي المقال الذي خص به كتاب «الجامع الكبير» (وكلاهما في هذا القسم من الكتاب)، مجريًا مقارنة داخلية بينه وبين كتاب «المثل السائر» من حيث أسلوب كل منهما ومسائله. إلا أن الدكتور عبدالحميد هنداوي في تحقيقه الجديد لكتاب «الجامع الكبير» لا يقف عند التشكيك في هذا النسبة، بل يرجح كونه من تأليف الأوسط من الإخوة الثلاثة، أعني عز الدين ابن الأثير، دونها أدلة كافية ومقنعة سوى أن كتب التراجم قد نسبت الكتاب له ولم تنسبه لأخيه ضياء الدين (انظر مقدمته **للجامع الكبير**، ص٣٢-٣٧). ومع ذلك لم يخلُ أمره من تناقض، فهو يستكمل بعضَ مواضع النقص التي واجهته في المخطوط الذي اعتمده في التحقيق من كتاب «المثل السائر» لضياء الدين ابن الأثير، ويورد شواهد منه لتفصيل ما جاء مجملاً في «الجامع الكبير». وإذا كان هذا يعني شيئًا فإنما يعني أن الكتابين قد صدرا عن مشكاة واحدة، وأن مؤلفهما قد رأى ما بينهما من تكامل فأجمل في أحدهما ما فصله في الآخر، وفصل في هذا ما أجمله في ذاك. ولو أن الأستاذ هنداوي أخذ بعين الاعتبار هذا التكامل الموضوعي =

ومنه أيضًا **الأسلوب الحكيم**، وهو تلقي مَنْ يخاطبك بغير ما يترقب، أو سائلك بغير ما يتطلب، بأن تحمل كلام مخاطِبك (بكسر الطاء) على خلاف مراده، تنبيهًا على أنه الأولى له بالقصد، كقول [ابن] القبعثري للحجاج وقد قال له الحجاج متوعدًا إياه: «لأحملنك على الأدهم»؛ يعني القيد فقال له [ابن] القبعثري: «مِثْلُ الأمير يحمل على الأدهم والأشهب»، صير مرادَه للفرس[1]. ومنه قولُ [حاتم الطائي][2]:

أَتَـتْ تَشْـتَكِي مِنِّـي مُزَاوَلَـةَ القِـرَى ... وَقَـدْ رَأَتْ الضِّـيفَانَ يَنْحُـونَ مَنْـزِلِي
فَقُلْـتُ لَهَـا لَمَّـا سَـمِعْتُ كَلاَمَهَـا: ... هُمُ الضَّيْفُ جِدِّي فِي قِرَاهُمْ وَعَجِّلِي[3]

= والمنهجي بين الكتابين، وقرأهما قراءة تناص في سياق واحد، ولو أنه نظر فيما كتبه غيره من قبل في هذا الشأن، لما استعجل - على الأقل - ترجيح نسبة كتاب «الجامع الكبير» إلى عز الدين ابن الأثير. هذا وقد كان من حق هذه الحاشية أن تُلحق بمقال المصنف «نظرة في كتاب الجامع الكبير لابن الأثير» الذي يأتي لاحقًا في هذا القسم من الكتاب، إلا أن الحاجة إلى الإحالة على كتاب «الجامع الكبير» اقتضت تقديمها هنا، تنبيهًا للقارئ. ولا تكفي نسبةُ حاجي خليفة الكتابَ إلى علي ابن الأثير دليلاً قاطعًا على كونه من تأليفه، وهو ما يبدو أن هنداوي قد استند إليه.

(1) واسمه الغضبان ابن القبعثري بن هوذة، كان فصيحًا من دهاة العراق، وكان على صلة بالحجاج ابن يوسف، ثم مال إلى ابن الأشعث وصار من الخوارج، فسجنه الحجاج، وقد حفظ التاريخ له معه حكايات طريفة. وكثير من كلامه مما يستشهد به في معرض الحديث عن الفصاحة والبلاغة. ومعنى كلمة القبعثري: الفصيل المهزول، والجمل الضخم.

(2) فراغ في الأصل المطبوع.

(3) البيتان بلا نسبة في: السكاكي: **مفتاح العلوم**، ص٤٣٥ ٣٨٧ (نشرة هنداوي)؛ القزويني: **الإيضاح**، ص٧١؛ الجرجاني: **الإشارات والتنبيهات**، ص٥٥. وجاء صدر البيت الثاني في هذه المصادر: «فَقُلْتُ كَأَنِّي مَا سَمِعْتُ كَلاَمَهَا»، بينما جاء في صدر البيت الأول «عندي» عوض «مني». وممن عزاهما لحاتم الطائي محمدُ عبدالمنعم خفاجي في تحقيقه لـ «الإيضاح في علوم البلاغة» ولم تردا في ديوانه.

وبأن تجيب سؤال السائل بغير ما يتطلب تنبيهًا على أنه الأولى بحاله أو المهم له، كقوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ [البقرة:١٨٩].

ومنه **القلب**، وهو جعلُ أحد أجزاء الكلام مكانَ الآخر لغير داع معنوي دون تعقيد ولا خطأ ولا لبس[١]، ويقصده البلغاء تزيينًا للكلام. فمنه ما ليس بمطرد، نحو «عرضت الناقة على الحوض»، و«أدخلت الخاتم في إصبعي». ومنه مطرد في الكلام كثير عندهم حتى صار أكثرَ من الأصل، نحو قولهم: «ما كاد يفعل كذا» يريدون كاد ما يفعل، وعليه قوله تعالى: ﴿وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ ۝٧١﴾ [البقرة:٧١]، وقوله: ﴿لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَا﴾ [النور:٤٠]. ومن هذا النوع التشبيهُ المقلوب المذكورُ كله في البيان، وعليه قول رؤبة:

وَمَهْمَهٍ مُغْبَرَّةٌ أَرْجَاؤُهْ كَأَنَّ لَوْنَ أَرْضِهِ سَمَاؤُهْ[٢]

وقد ظهر أن هذا النوع كله لا حالَ تقتضيه، ولكنه تمليح في الكلام.

ومن النوع الثاني من أنواع تخريج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر ما تقدم في باب الإسناد من تنزيل غير السائل منزلةَ السائل، ومنه مخاطبةُ الذي يفعل بالأمر بالفعل لقصد الدوام على الفعل كما في: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ﴾ [النساء:١٣٦]، ولعدم الاعتداد بفعله كما في الحديث: «صلِّ فإنك لم تصل»[٣].

---

(١) احترازٌ عما كان قلبًا يوجب تعقيدَ الكلام، أو كان عن خطأ أو كان موجبًا للبس. - المصنف.

(٢) البيت هو طالع القصيدة الأولى من ديوانه المطبوع وهي في وصف المفازة والسراب، وقد جاء صدره مختلفًا عما أورده المصنف، إذ هو بلفظ: «وبَلَدٍ عاميةٍ أعماؤه». **مجموع أشعار العرب**، نشرة بعناية وليم بن الورد البروسي (ليبسيغ: مطبعة دروغولين، ١٩٠٣)، ج٣: **ديوان رؤبة بن العجاج** (تصوير دار ابن قتيبة بالكويت، بدون تاريخ)، ص٣.

(٣) سبق تخريجه.

ومنه التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي، تنبيهًا على تحقيق وقوعه؛ لأن المستقبل مشكوكٌ في حصوله. فإذا أردت أن تحققه عبرت عنه بالماضي، إذ الماضي فعلٌ قد حصل، نحو قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الزمر:٦٨][(١)].

ومنه التغليب، وهو إطلاقُ لفظ على مدلوله وغيره، لمناسبة بين المدلول وغيره. والداعي إليه إما الإيجاز، فيغلب أخف اللفظين، نحو قولهم: الأبوين والعمرين لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وإما مراعاة أكثرية استعمال لفظ أو صيغة في الكلام، فتغلب على اللفظ أو الصيغة المرجوحة، نحو قوله تعالى: ﴿وَكَانَتْ مِنَ ٱلْقَٰنِتِينَ ﴿١٢﴾﴾ [التحريم:١٢]، وإما لتغليب جانب المعنى على اللفظ نحو: ﴿بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [النمل:٥٥]، ولعل هذا من الالتفات.

فن البديع

البديع هو المحسِّناتُ الزائدة في الكلام على المطابقة لمقتضى الحال. وتلك المحسنات إما راجعةٌ إلى معنى الكلام باشتمال المعنى على لطائف مفهومة تحسنه وتُكسبه زيادةَ قبولٍ في ذهن المخاطب، وإما راجعةٌ إلى لفظ الكلام باشتماله على لطائف مسموعة تُونقه وتوجب له بهجةً في سمع السامع. وقد مر في مقدمة هذا الموجز أن فن البديع هو أولُ ما أُفرد بالتأليف من فنون البلاغة، وأن مدونه هو عبدالله بن المعتز العباسي[(٢)].

---

(١) شبه المستقبل بالماضي في التحقق، فاستعير للدلالة عليه الفعل الدال على الماضي والقرينة قوله: ﴿يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ﴾ [الأنعام:٧٣؛ طه:١٠٢؛ النمل:٨٧؛ النبأ:١٨] بصيغة المستقبل. ومن هذا القبيل التعبير عن المستقبل باسم الفاعل أو اسم المفعول نحو: ﴿وَإِنَّ ٱلدِّينَ لَوَٰقِعٌ ﴿٦﴾﴾ [الذريات:٦]، ﴿يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ ٱلنَّاسُ﴾ [هود:١٠٣]؛ لأن اسم الفاعل واسم المفعول حقيقة [في] الحال. - المصنف.

(٢) انظر ابن المعتز، عبدالله: **كتاب البديع**، نشرة بعناية إغناطيوس كراتشقوفسكي (بيروت: دار المسيرة، ط٣، ١٤٠٢/ ١٩٨٢).

والمحسِّناتُ البديعية كثيرة لا تنحصر عدًّا وابتكارًا، ويكفي المبتدئَ أن يعرف مشهورَها من القسمين: اللفظي والمعنوي. أما **المعنوي** فمنه التجريد، وهو أن يُنتزع من أمرٍ ذي صفةٍ أمرٌ آخر مثلُه في تلك الصفة انتزاعاً وهميّاً حتى تصير الذاتُ الواحدةُ ذاتين مبالغة لكمال الوصف في تلك الذات، كقولهم: «لي منك صديق حميم» و«لئن سألت فلانًا لتسألن به بحراً». ومن هذا مخاطبةُ المرء نفسَه، وذلك كثيرٌ في الشعر كقول النابغة:

دَعَـاكَ الهَـوَى وَاسْـتَجْهَلَتْكَ المَنَـازِلُ ... وَكَيْفَ تَصَابِي المَرْءِ وَالشَّيْبُ شَامِلُ[1]

ومنه طالعُ قصيدة البردة البصيرية «أمن تذكر جيران» البيت[2].

ومنه المبالغةُ المقبولة، وهي ادعاءُ بلوغِ وصفٍ في شدته أو ضعفه مبلغًا يبعد أو يستحيل وقوعُه. وأصدقُها ما قُرن بلفظ التقريب، نحو ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ﴾ [النور:٣٥]، ودونه ما عُلِّق على ما لا يقع، كقول المتنبي:

عَقَــدَتْ سَــنَابِكُهَا عَلَيْهَــا عِثْــيَرًا ... لَــوْ تَبْتَغِــي عَنَقًــا عَلَيْــهِ أَمْكَنَــا[3]

---

(١) **ديوان النابغة الذبياني**، ص١٨٤ (نشرة ابن عاشور)، ص١١٥ (نشرة إبراهيم). والبيت هو الأول من قصيدة يرثي فيها النعمان بن الحارث بن أبي شمر بن حُجر بن جبلة الغساني.

(٢) وتمام البيت:

أَمِــنْ تَــذَكُّرِ جِــيرَانٍ بِــذِي سَــلَمِ ... مَزَجْــتَ دَمْعًــا جَـرَى مِــنْ مُقْلَـةٍ بِـدَمِ

انظر القصيدة كاملة في: ابن عاشور، محمد الطاهر (جد المصنف لأبيه): **شفاء القلب الجريح بشرح بردة المديح**، تحقيق محمد عواد العواد (دمشق: دار التقوى، ١٤٢٦/ ٢٠٠٦)، ص٣٩٥-٤٠٠.

(٣) السنابك: جمع سنبك، وهو طرف مقدم الحافر. والعِثْيَر: الغبار. والعَنَق: ضرب من السير عليه يسير. والمعنى: عقدت سنابكُ الخيل فوقها غبارًا كثيفًا لو تطلب السير عليه لأمكن من كثافته. وهذا المعنى مأخوذٌ من قول العتابي:

تَبْنِــي سَــنَابِكُها مِــنْ فــوق أَرْؤُسِــهم ... سَــقْفًا كَوَاكِبُــهُ البِــيضُ البَــوَاتِرُ

والبيت من قصيدة يمدح فيها بدر بن عمار، وطالعها:

الحُــبُّ مَــا مَنَــعَ الكَــلَامَ الألسُــنَا ... وَأَلَــذُّ شَــكْوَى عَاشِــقٍ مَــا أَعْلَنَــا

البرقوقي: **شرح ديوان المتنبي**، ج٤، ص٣٣٦.

وما عدا ذلك يحسن منه ما تضمن تمليحًا، كقول المتنبي:

كَفَى بِجِسْمِي نُحُولاً أَنَّنِي رَجُلٌ   لَوْلاَ مُخَاطَبَتِي إِيَّاكَ لَمْ تَرَنِي[(١)]

ومن التورية - وهي أن يُذكرَ لفظٌ له معنيان قريب وبعيد، ويراد المعنى البعيد اعتمادًا على القرينة لقصد إيقاع السامع في الشك والإيهام. ولم تكن معروفةً في شعر العرب إلا في قول لبيد يذكر قتلاهم ويوري بأبيه ربيعة قتل يوم ذي علق:

وَلاَ مِنْ رَبِيعِ الْمُقْتِرِينَ رُزِئْتُهُ   بِذِي عَلَقٍ فَاقْنَيْ حَيَاءَكِ وَاصْبِرِي[(٢)]

وقول عنترة:

جَادَتْ عَلَيْهِ كُلُّ بِكْرٍ حُرَّةٍ   فَتَرَكْنَ كُلَّ قَرَارَةٍ كَالدِّرْهَمِ[(٣)]

البكر السحابة السابق مطرها والحرة الخالصة من البرد، وقد اشتهر بالإبداع في هذا النوع علي الغراب الصفاقسي[(٤)] المتوفَّى سنة ١١٨٣ كقوله:

جَمَعْتُ هَوَى ظَبْيٍ وَقَدْ كَانَ جَامِعًا   لِزَيْتُونَةٍ مِنْ فَوْقِ أَغْصَانِهَا التَوَى

---

(١) المصدر نفسه، ص٣١٩. والبيت من مقطوعة قالها الشاعر في صباه طالعها:

أَبْلَى الهَوَى أَسَفًا يَومَ النَّوى بَدَنِي   وَفَرَّقَ الهَجْرُ بينَ الجَفْنِ والوَسَنِ

(٢) **ديوان لبيد**، ص٤٥. البيت من قصيدة قالها الشاعر في ذكر من فقد من قومه وسادات العرب وتأمل ظاهرة الموت وعدم حيلة الإنسان أمامه. وذو عَلَق جبل في ديار بني أسد، ولهم فيه يوم مشهور، وهو يوم ثنية ذي علق، قتلت فيه بنو أسد ربيعة بن مالك بن جعفر أبا لبيد، وهو ربيعة المقترين الذي ذكره الشاعر في البيت.

(٣) سبق توثيق هذا البيت وبيان ما في روايته من اختلاف.

(٤) هو أبو الحسن علي بن محمد الغراب البارع، شاعر تونسي ذو معرفة بالفقه المالكي، من أهل صفاقس. انتقل إلى حاضرة تونس واتصل بالأمير الحسيني علي باشا بن محمد، وصار من خواصه. ولما قتل علي باشا تحول إلى علي بن حسين باي، ومدحه فعفا عنه وقربه. تُوُفِّيَ بمدينة تونس سنة ١١٨٣/ ١٧٦٧. له مقامات أدبية، وديوان شعر حققه محمد الهادي الطاهر المطوي وعمر بن سالم وصدر عن الدار التونسية للنشر سنة ١٩٧٣، ولكن لم يتسن لنا الاطلاعُ عليه لتوثيق البيت الذي أورده المصنف.

فَيَا جَامِعَ الزَّيْتُونَةِ الفَاتِنَ الوَرَى ... تَفَضَّلْ بِمَعْرُوفٍ عَلَى جَامِعِ الهَوَى

ومنه التلميح -بتقديم اللام على الميم- وهو الإشارةُ في الكلام إلى قصة أو مسألة علمية أو شعر مشهور، كقول أبي تمام:

فَوَاللهِ مَا أَدْرِي أَأَحْلَامُ نَائِمٍ ... أَلَمَّتْ بِنَا أَمْ كَانَ فِي الرَّكْبِ يُوشَعُ[(١)]

يشير إلى القصة المذكورة في الإسرائيليات أن الشمسَ رُدَّت ليوشع النبي عليه السلام في بعض غزواته لئلا يدخل السبت وهو بصدد فتح القرية[(٢)]، وقول ابن الخطيب شاعر الأندلس:

وَرَوَى «النُّعْمَانُ» عَنْ «مَاءِ السَّمَا» ... كَيْفَ يَرْوِي «مَالِكٌ» عَنْ «أَنَسِ»[(٣)]

يشير إلى نَسب النعمان ملك العرب، وإلى رواية الإمام مالك عن الصحابي مسقطًا الواسطة، وهو الحديثُ المرسل، أي أن شقائق النعمان روت عن ماء السماء بواسطة الأرض.

ومنه المشاكلة، وهي أن يعمَد المتكلِّمُ إلى معنى غير موجود فيقدره موجودًا من جنس معنى قابله به مقابلةَ الجزاء أو العوض ولو تقديرًا، كقوله تعالى:

---

(١) والبيت من قصيدة قالها في مدح أبي سعيد محمد بن يوسف. **ديوان أبي تمام**، ص١٧٨.

(٢) انظر الحديث الذي رواه في هذا الشأن أبو هريرة وتخريجه في: الألباني، محمد ناصر الدين: **سلسلة الأحاديث الصحيحة** (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٤١٥/ ١٩٩٥)، الحديث ٢٠٢، ج١، ص٣٩٣-٤٠٢.

(٣) البيت هو السادس من الموشحة المشهورة للسان الدين بن الخطيب، التي يقول في طالعها:

جَادَكَ الغَيْثُ إِذَا الغَيْثُ هَمَى ... يَا زَمَانَ الوَصْلِ بِالأَنْدَلُسِ

لَمْ يَكُنْ وَصْلُكَ إِلاَّ حُلُمَا ... بِالكَرَى أَوْ خِلْسَةَ المُخْتَلِسِ

ديوان لسان الدين بن الخطيب السلماني، تحقيق محمد مفتاح (الدار البيضاء: دار الثقافة، ط٢، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧)، ج٢، ص٧٩٢-٧٩٤.

﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمۡ﴾ [النساء:١٤٢]، عبر عن العقاب بالخداع لوقوعه جزاء عن الخداع، وقول أبي الرقعمق(١):

قَالُوا: اقْتَرِحْ شَيْئًا نُجِدْ لَكَ طَبْخَهُ   قُلْتُ: اطْبُخُوا لِي جُبَّةً وَقَمِيصَا(٢)

عبر عن صنع الجبة والقميص بالطبخ لوقوعه عوضًا عن الطبخ.

وقولي: «ولو تقديرًا»، لإدخال المشاكلة التي لم يجتمع فيها لفظان، ولكن معنى أحد اللفظين حاضرٌ في الذهن، فيُؤتَى باللفظ المناسب للفظ المقدر، نحو قول أبي تمام:

مَنْ مُبلِغٌ أَبْنَاءَ يَعْرُبَ كُلَّهَا   أَنِّي ابْتَنَيْتُ الجَارَ قَبْلَ المَنْزِلِ(٣)

ومنه تأكيد الشيء بما يشبه ضده، حتى يخيل للسامع أن الكلام الأول قد انتقض، فإذا تأمله وجده زاد تأكدًا، كقول النابغة:

وَلاَ عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنَّ سُيُوفَهُمْ   بِهِنَّ فُلُولٌ مِنْ قِرَاعِ الكَتَائِبِ(٤)

---

(١) هو [أبو حامد] أحمد بن محمد الأنطاكي، من شعراء الشام، ومدح ملوك مصر، وكان في زمن كافور، تُوُفِّيَ سنة ٣٩٩هـ. وقبل هذا البيت بيت آخر وهو:

إِخْوَانُنَا قَصَدُوا الصَّبُوحَ بِسَحْرَةٍ   فَأَتَى رَسُولُهُمْ إِلَيَّ خِصِّيصَا

- المصنف

(٢) البيت بلا نسبة في الخطيب القزويني: **الإيضاح**، ص٢٦٣؛ الجرجاني: **الإشارات والتنبيهات**، ص٢١٣؛ العباسي: **معاهد التنصيص**، ج١، ص٢٢٥.

(٣) **ديوان أبي تمام**، ص٢٢٣. والبيت من قصيدة قالها في مدح أبي الوليد بن أحمد بن أبي دؤاد، وطالعها:

بَوَّأْتُ رَحْلِي فِي المُرَادِ المقبِلِ   وَرَتَعْتُ فِي أَثَرِ الغَمَامِ المسبِلِ

(٤) وهذا الذي سلكه النابغة هو أحسن أنواعه، وهو ما يوهم عيبًا في الظاهر، أو نحو العيب من المدح إذا كان الضد ذمًّا. ومثله أيضًا قول الحريري:

مَا فِيهِ مِنْ عَيْبٍ سِوَى أَنَّهُ   يَوْمَ النَّدَى قِسْمَتُهُ ضِيزَى =

ومنه براعة الاستهلال، وهي اشتمالُ أولِ الكلام على ما يشير إلى المقصود منه، كقوله في طالع قصيدة هناء:

بُشْـرَى فَقَـدْ أَنْجـزَ الإِقْبَـالُ مَـا وَعَـدَا وَكَوْكَبُ المَجْدِ فِي أُفُقِ العُـلاَ صَـعَدَا[(١)]

وأما المحسنات اللفظية، فمنها التجنيس ويسمى الجناس، وهو تشابه اللفظين في النطق مع اختلاف المعنى. وهو قديم في كلام العرب، كما في المثل العربي القديم: «هذا جناي وخياره فيه، إذ كل جان يده إلى فيه»[(٢)]. وفي القرآن منه كثير. وقول أبي تمام:

= بخلاف ما يكون فيه من الإيهام، إلا ذكر لفظ الاستثناء أو الاستدراك، نحو قوله:

هُـوَ البَـدْرُ إِلاَّ أَنَّـهُ البَحْـرُ زَاخِـرًا سِـوَى أَنَّـهُ الضّـرْغَامُ لَكِنَّـهُ وبـلُ

- المصنف.

وبيت النابغة من قصيدة قالها في مدح عمرو بن الحارث الأعرج بن الحارث الأكبر بن أبي شمر. **ديوان النابغة الذبياني**، ص٤٤ (نشرة ابن عاشور)، وص٣٣ (نشرة إبراهيم). وبيت الحريري من مقطوعة على لسان زوجة لأبي زيد السروجي أحد شخصيات المقامات، وهي عبارة عن نقد منها للقاضي الذي حكم لزوجها عليها. **مقامات الحريري**، ص ٤٢٨ (المقامة العمانية). أما البيت الثاني الذي أورده المصنف في الحاشية، فهو لبديع الزمان الهمذاني. **ديوان بديع الزمان الهمذاني**، تحقيق يسري عبد الغني عبدالله (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، ص١٢٠.

(١) البيت - كما قال الخطيب القزويني - لأبي محمد الخازن، يهنئ ابن عباد بمولود لبنته. **الإيضاح**، ص٣٢٤. وفيه «أبشر» عوض «بشرى».

(٢) هذا المثل لعمرو بن عدي وهو ابن أخت جذيمة الأبرش وكان جذيمة قد نزل منزلاً، وأمر الناس أن يجتنوا له الكمأ، فكان بعضهم إذا وجد شيئاً يعجبه فربما آثر نفسه به على جذيمة، وكان عمرو ابن عدي يأتيه بخير ما يجده، فعندها قال عمرو (رجز):

هـــذا جنـــاي وخيـــاره فيـــه

إذ كـــل جـــان يـــده إلى فيـــه

يعني: أوثرك على نفسي إذا كان غيري يأكله دونك. الأمثال لأبي عبيد القاسم بن سلاّم، تحقيق د. عبدالمجيد قطامش، دار المأمون للتراث، ط١، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

مَـــا مَـــاتَ مِـــنْ كَـــرَمِ الزَّمَـــانِ فَإِنَّـــهُ يَحْيَـــا لَـــدَى يَحْيَـــى بـــنِ عَبْـــدِالله(١)

وقول الحريري:

سِـــمْ سِـــمَةً تَحْســـنُ آثَارُهـــا واشـــكر لِمَـــنْ أعطـــى ولـــو سِمْسِـــمَهْ

وَالمَكْـــرَ مَهْـــمَا اسْـــطَعْتَ لاَ تَأْتِـــهِ لتقتنـــيَ الســـؤْدَدَ وَالمَكْرُمَـــهْ(٢)

فإن كان التشابه في غالب حروف اللفظين، فهو غير تام، كقوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾﴾ [الكهف:١٠٤].

ومنه القلب، ويُسمَّى الطرد والعكس. وهو أن يكون الكلامُ إذا ابتدأتَه من حرفه الأخير وذهبتَ كذلك إلى حرفه الأول، يحصل منه عينُ ما يحصل من ابتدائه، كقول القاضي أحمد الأَرَّجاني(٣) (نسبةً إلى أَرَّجان -بفتح الهمزة وتشديد الراء المفتوحة- كورة من كور الأهواز، ويجوز تخفيفُ رائها):

---

(١) **ديوان أبي تمام**، ص٣٢٤. والبيت من قصيدة يمدح فيها يحيى بن عبدالله، وقد جاء في النشرة التي اعتمدنا عليها بلفظ:

مَـــنْ مَـــاتَ مِـــنْ حَـــدَثِ الزَّمَـــانِ فَإِنَّـــهُ يَحْيَـــا لَـــدَى يَحْيَـــى بـــنِ عَبْـــدِالله

(٢) الحريري: **مقامات الحريري**، ص٥٠١.

(٣) هو ناصح الدين أبو بكر أحمد بن محمد بن الحسين الأرجاني. ولد في أَرَّجان سنة ٤٦٠هـ وتوُفِّيَ عام ٥٤٤هـ. طلب العلم بأصبهان وكرمان، وتولَّى منصب نائب قاضي قضاة خوزستان، ثم تولَّى القضاء بأرجان. وصفه الصفدي في «الوافي بالوفيات» بأنه أحد أفاضل الزمان، لطيف العبارة غواص على المعاني، إذا ظفر بالمعنى لا يدع فيه لمن بعده فضلاً. وكان قاضي القضاة القزويني يعظمه، ويعده من مفاخر العجم، واختار مجموعًا من شعره سماه «الشذر الجاني من شعر الأرجاني». في شعره عذوبة لفظ، وسلاسة معنى، وسهولة عبارة. وديوانه مليء بقصائد المدح، تتخللها سخرية مبطنة يسخر فيها من عدم تقدير الناس لعلمه ومن عدم وجود الخل الوفي. عده الذهبي «حامل لواء الشعر المشرق». قيل: إن الذي جُمع من شعره لا يكون العشر مما كتبه، وقيل إنه كان له في كل يوم ثمانية أبيات ينظمها على الدوام.

مَوَدَّتُــــهُ تَـــدُومُ لِكُـــلِّ هَـــوْلٍ وَهَـــلْ كُـــلُّ مَوَدَّتُـــهُ تَـــدُومُ[(١)]

فهذا البيت إذا ابتدأته من حرفه الآخر إلى حرفه الأول كان مثلَ ابتدائه من حرفه الأول.

ومنها الاقتباسُ والتضمين. فالاقتباس هو أخذُ شيء من القرآن أو كلام النبوة، والتضمين أخذُ شيء من الشعر المشهور ومزجه مع الكلام نظمًا أو نثرًا، ولو مع اختلاف الغرضين، ولو مع تغيير يسير. فمن الاقتباس قولُ الحريري في المقامة الثانية: «فلم يكن إلا كلمح البصر أو هو أقرب، حتى أنشد فأغرب»[(٢)]. ومن التضمين قولُ ضياء الدين موسى بن ملهم الكاتب في هجاء الرشيد عمر الفَوِّي، وكان أصلع وأسنانه بارزة:

أَقُــولُ لِمَعْشَــرٍ جَهِلُــوا وَغَضُّــوا مِــنَ الشَّــيْخِ الرَّشِــيدِ وَأَنْكَــرُوهُ
هُــوَ ابْــنُ جَــلاَ وَطَــلاَّعِ الثَّنَايَــا مَتَــى يَضَــعُ العِمَامَــةَ تَعْرِفُــوهُ[(٣)]

---

(١) البيت من قصيدة قالها الشاعر يعتذر ويمتدح ذا منصب. **ديوان الأرجاني**، نشرة بعناية قدري مايو (بيروت: دار الجيل، ١٤١٨/ ١٩٩٨)، ج٢، ص٢٦٣.

(٢) الحريري: **مقامات الحريري**، ص٣٠.

(٣) البيتان ذكرهما العباسي في **معاهد التنصيص**، ج٢، ص١٧٧. والبيت الثاني - وهو محل الشاهد - أصله لسحيم بن وثيل، وهو قوله:

أَنَــا ابْــنُ جَــلاَ وَطَــلاَّعُ الثَّنَايَــا مَتَــى أَضَــعِ العِمَامَــةَ تَعْرِفُــونِي

والشاعر هو سحيم بن وثيل بن عمرو، الرياحي اليربوعي، الحنظلي التميمي. كان فارسًا شجاعًا، وشاعرًا مجيدًا، شريفًا في قومه، ذائعَ الصيت بينهم. شاعر مخضرم تُوُفِّيَ سنة ٦٠/ ٦٨٠. ذكر ابن دريد أنه عاش أربعين سنة في الجاهلية وستين في الإسلام، فناهز عمره المائة. له أخبار مع زياد بن أبيه، ومفاخرة مع غالب بن صعصعة والد الفرزدق. وتُعَدُّ قصيدتُه التي مطلعها البيت المذكور أشهرَ شعره، فانظرها بتمامها في: الأصمعي، أبو سعيد عبد الملك بن قريب: **الأصمعيات**، تحقيق سعدي ضناوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٤/ ٢٠٠٤)، ص١٣-١٥؛ البغدادي: **منتهى الطلب من أشعار العرب**، ص٧٦٣-٧٦٤. وقد ذكره ابن سلام في الطبقة الثالثة من الشعراء الإسلاميين. **طبقات الشعراء**، ص١٧٤-١٧٥.

ويجوز فيهما التغييرُ اليسير، كما في المصراع الأخير المتقدم، وكقول أبي القاسم ابن الحسن الكاتبي:

إنْ كُنْتِ أَزْمَعْتِ عَلَى هَجْرِنَا ... مِنْ غَيْرِ مَا جُرْمٍ فَصَبْرٌ جَمِيلُ
وَإِنْ تَبَدَّلْتِ بِنَا غَيْرَنَا ... فَحَسْبُنَا اللهُ وَنِعْمَ الوَكِيلُ(١)

وهذا آخرُ ما أردتُ إملاءَه في علم البلاغة، وأرى فيه للقانع من هذا العلم مقنعةً وبلاغة. وكان تَمامُه في منتهى شهر رمضان من عام ثلاثة وأربعين وثلاثمائة وألف (١٣٤٣هـ) بمرسى جرّاح بالمرسى.

(١) البيتان نسبهما العباسي إلى أبي القاسم بن الحسن الكاتبي، وذكرهما -دون نسبة- ابنُ عبد ربه (ضمن مقطوعة من سبعة أبيات) والخطيبُ القزويني والسعد التفتازاني (مقتصرًا على البيت الثاني) والمغربي، ولم أعثر لقائلهما على ترجمة فيما اطلعتُ عليه من دواوين اللغة والأدب والمصادر التاريخية. **معاهد التنصيص**، ج٢، ص١٥١؛ **العقد الفريد**، ج٧، ص٤٩؛ **الإيضاح**، ص٣١٤؛ **المطول شرح التلخيص**، ص٤٢٤؛ ابن يعقوب المغربي، أبو العباس أحمد بن محمد: **مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح**، تحقيق خليل إبراهيم خليل (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، ج٢، ص٥٩.

ملاحق موجز البلاغة

١- تقريض الكتاب بقلم شيخ الإسلام الحنفي

حمدًا لمن نظم جواهر البلاغة بأسلاك البيان، وألهم كل بليغ لمقتضى الحال والشان، وأكرم من شاء بفضيلة الإحسان، والكلم الحسان، وصلاة وسلاماً على سيدنا ومولانا محمد أفصح من نطق بالضاد من بني مَعَدٍّ وعدنان، المؤيد بالقرآن، الذي أعجز مصانع البلغاء من قاص ودان، فلم يكن لهم في معارضته يدان، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه الفصحاء الجلة الأعيان، وبعد:

فقد أجلتُ النظرَ في غضون هذه الرسالة الوجيزة، والدرة الثمينة العزيزة، فوقفت منها على روضة زاهرة زاهية، قطوفها دانية، لا تسمع فيها لاغية. فيها من تقريب العبارة، وتوضيح الإشارة، ما تتلقاه المدركة بمجرد الالتفات، ولا تخشى فيه الحافظة الفوات، معززة القواعد بمختارات الشواهد، وفرائد الفوائد، إلى اعتبارات لطيفة، وتحقيقات شريفة، وإنها لتبصرة للناشئين، وتذكرة للشادين والمتبصرين، جديرة بالتخصيص لأن تكون مبدأ لدراسة التلخيص، حسنة من حسنات ذلك الهمام، ناشر ألوية العلوم، وكشاف غوامض المفهوم، مدبج صفحات المهارق ببدائع التحبير والتحرير، العلامة الجهبذ الأستاذ الدراكة النحرير، صفوة الخيرة أبي عبدالله الشيخ سيدي محمد الطاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكي أدام الله فضله، وكم له في الفنون من يد حميدة، ومصنفات رائقة مفيدة، متع الله الأمة بمواهبه العلمية، ومحرراته العبقرية، بمنه تعالى وكرمه.

كتبه الفقير إلى ربه محمد بن يوسف
شيخ الإسلام الحنفي، لطف الله به
في ١٢ ربيع الثاني ١٣٥١هـ

٢- قرار النظارة العلمية

الحمد لله، أما بعد، فقد قررت النظارة العلمية تدريس «موجز علم البلاغة» لأهل السنة الأولى في المرتبة المتوسطة عوضًا عن «رسالة الوضع».

وكتب في ١٠ جمادى الأولى وفي ١٠ سبتمبر سنة ١٣٥١/ ١٩٣٢.

محمد بن يوسف، محمد الطاهر ابن عاشور، محمد الطيب بيرم، بيرم صالح المالقي

أصول الإنشاء والخطابة[(١)]

[أصول] الإنشاء

[استهلال]

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم. الحمد لله منشئ الخلق ومعيده، وواهب البيان لراغبه ومستزيده، والصلاة والسلام على رسوله الذي أيده بمعجِزِ القرآن، وأرسله بالبينات وأنزل معه الكتاب والميزان، وعلى آله وأصحابه أفضل من فَرَع المنابر[(٢)]، وسطرت فخرَه الأقلامُ في الدفاتر، أما بعد:

فإن مزيةَ فنِّ الإنشاء قد ترجمت عنها كثرةُ طالبيه، ونباهةُ شأن النابغين فيه. كيف وهو الذي يُفصِح به المرءُ عما يريد من المقصد، وطالما كفى قلمُ الكاتب مُهِمَّه فما ضره أن لا يُهَزَّ المهنَّد[(٣)]. وقد كنتُ أمليتُ على بعض المتعلمين عجالةً تلم بالمُهِمِّ

---

(١) بهذا العنوان صدر عن مطبعة النهضة بتونس سنة ١٣٣٩هـ (١٩٢٠م) سفرٌ في ثلاثٍ وسبعين صفحة، مشفوعة بكلمة للمصحح معاوية التميمي وبجدول للخطأ والصواب في ستِّ صفحات (وقد عملنا بمقتضى ذلك الجدول في ضبط النص وتصحيحه). ونظرًا لكون السفر المذكور يشتمل على رسالتين في موضوعين متمايزين (هما الإنشاء والخطابة)، فقد نشرنا الرسالتين مستقلتين عن بعضهما البعض وأتبعنا إحداهما الأخرى تبعًا للمصنف. وقد قام بتحقق هذا السفر الأستاذ ياسر ابن حامد المطيري، وصدر سنة ١٤٣٣هـ عن مكتبة دار المنهاج بالرياض في حلة قشيبة.

(٢) أي علَوْا المنابر وصعَدوها.

(٣) قال المطيري: «قوله: «فما ضره أن لا يُهَزَّ المهنَّد»، شطرُ بيت من الطويل. وقد يكون جرى على قلم المؤلف دون قصد، فيكون من الانسجام. قال ابن منقذ: «الانسجام أن يأتي كلامُ المتكلم شعرًا من غير أن يقصد إليه، وهو يدل على فور الطبع والغريزة». [أسامة بن منقذ:] **البديع في نقد الشعر**، [تحقيق الدكتور أحمد أحمد بدوي وزميله، القاهرة، ١٣٨٠هـ]، ص١٣١.»

من أغراضه إلمامًا، وتريش[1] لقُناص شوارده سهامًا، وتمكن بأيديهم لصعابه زِمامًا، تجنبتُ فيها طريقةَ جمهور المؤلفين في هذا الفن؛ إذ ملؤوا كتبهم بمسائل علم المعاني والبيان، وربما تجاوزوا إلى بقية علوم اللسان، وتركوا جانبَ المسائل الخاصة بهذا الفن ظِهريًّا، إلا قليلاً منها لا يفيد المطالع كمالاً أدبيا. وقد تلقفوا ذلك الصنيع، فتابع المتأخرُ المتقدم، وتشبَّه فيه الظالعُ بالضليع[2].

والعذُر للمتقدِّمين منهم أن علم الأدب لَم يكن في عصرهم منخولاً بعضُ فنونه من بعض[3]، أما المتأخرون فاتبعوا طريقةَ المتقدّمين بعد أن تمايزت الفنون، حتى أصبح طلبةُ هذا الفن إن هم شرعوا فيه نُقلت لهم المسائلُ التي قرأوها في علم البلاغة فلم يجدوا فائدةً يستزيدونها، ولا مُهِمَّةً ينقلونها. فربما أُدخل على أذهانهم بذلك شيءٌ من التهويس[4]، زيادةً على ما أضيع من وقتهم النفيس.

ولذلك جعلنا بعضَ مسائل فنون البلاغة لهذا الفن كالأصول نُحيل عليها المتعلِّم، ونكتفي فيها بتوقيف المعلِّم، لئلا يطولَ الفنُّ بلا طائل. وأخذنا من كلام أئمة الفن المتناثر ما جعلنا له قواعدَ وكليات، وأدرجناه تحتها كالشواهد، فجاء

---

(١) راشَ السَّهم يريشه رَيْشًا وارتاشه: ركَّب عليه الريش. والمقصود هنا عالج السهم وأصلحه ليكوان صالحًا للاستعمال.

(٢) الظالع: الأعرج الذي يغمز في مشيته، وهو كذلك المائل عن الطريق القويم. والضليع: قوي الأضلاع شديدها، وهو كذلك السمين القوي. والكلام مقتبس من خطبة الحريري في مفتتح مقاماته حيث يقول: «فأشار من إشارته غنم إلى أن أنشئ مقامات أتلو فيها تلو البديع، وإن لم يدرك الظالع شأو الضليع.» مقامات الحريري، ص١١-١٢. وقد استعمل الحريري اللفظتين على سبيل المجاز.

(٣) أي لأن المتقدمين كانوا في طور التأسيس للعلوم يتقصون موادها، ويجمعون شتاتها، ويفرعون مسائلها، لكي لا يفوتهم شيء مما يدخل فيها، ولم تكن عنايتهم متجهة بالقدر نفسه إلى ترتيبها وتمييز بعضها عن بعض، ولذلك فهم معذورون إن جاءت علوم اللغة والنحو والصرف والبلاغة والبيان وغيرها مختلطة في مصنفاتهم، كما هو الحال مثلاً في الكتاب لسيبويه والمقتضب والكامل للمبرد.

(٤) التهويس: الاختلاط والفساد والهَوَش.

شبيهًا بقطارٍ نُظِمَ من مُرْتَاضَ الشوارد[١]، وجاء أولَ إملاءٍ فيما علمتُ ظهر به فنُّ الإنشاءُ مهذَّبًا ممتازًا عما سواه. ومَنْ خَبَرَ ما سلفَ من كتبه علمَ قيمةَ ما صنعنا، وكيف تتبعنا مواقعَ القطر فانتجعنا.

وكان العزمُ معقودًا على أن نعودَ إلى تلك الأمالي فنهذِّب ديباجَها[٢]، ونعالج مزاجَها، فحالت دون ذلك شواغل، وصرفت الذهنَ خصومٌ ونوازل[٣]، إلى أن اشتدت حاجةُ الراغبين في تعلم الإنشاء إلى كتاب يبين طرائقَه، ويدنِي لجانيه حدائقَه. فرأيتُ من اختلاف طرق المزاولين وتعطشهم لكتاب مذكِّر أو معين ما حدانِي إلى أن نفضتُ عنها عُثَّ[٤] الهِجران، وأمطتُ عنها عناكبَ النسيان. ورجائي من أهل الأدب ورواته وأطباء اللسان وأساته، أن يتلقوها تلقِّي الجيش للربيئة[٥]، ويضموا إليها ما توضحه شمس أفهامهم المضيئة.

مقدمة

الغرضُ من تدريس الإنشاء هو إبلاغُ المتعلِّم إلى الإفصاح عن مُراده كتابةً أو قولاً من أقرب طريق، وسلوك سبل الإفهام بأحسن ما يستطاع من التعبير. ومن الواضح أن ذلك لا يحصل بقواعد مطردة، بل الأصلُ فيه هو الممارسةُ ومزاولةُ مآثر

(١) القطار: من قطر الإبل يقطرها قطرًا وقطَرها، أي صفها وشد بعضها خلف بعض على نسق واحد. مرتاض الشوارد: الإبل النوافر التي جرى ترويضها. استعار المصنف هنا صورة الإبل الشوارد التي حصل ترويضُها فصارت تسير صفًّا واحدًا لمسائل فنِّ الإنشاء التي كانت مشتتةً ومتناثرة بين عدة علوم، فجمعها في صعيد واحد، وألف بينها، فصارت نسقًا بَيِّنَ الأصول، متواشج الفروع، متكامل العناصر.

(٢) الديباج: ضربٌ من الثياب، مشتق من الدَّبْج وهو النقش والتزيين، فارسي معرَّب. وديباج الوجه وديباجته: حسنُ بشرته. ولعل مراد المصنف هنا ترتيبها وتهذيبها.

(٣) يشير المصنف إلى ما كان يتقلده من وظيفة القضاء والحكم في نوازل الناس وما يحصل بينهم من خصومات ومنازعات.

(٤) العُث والعُثَث: جمع مفرده عُثة، وهي السُّوسة أو الأَرَضة التي تأكل الصوف والثوب.

(٥) الربيئة: الطليعة والمقدمة. وربيئة الجيش: طليعته.

نوابغ الكتاب في ألفاظهم ومعانيهم، لتحصلَ منها في ذهن المطالع قوالبُ غيرُ جزئية تُفرغ فيها أمثالُها[1]. وإنما القواعدُ التي تُدرَس في هذا الفن ليست غيرَ أنموذج من طرق التعبير، أو كلياتٍ في حسن التنسيق، واختلاف أغراض الكلام، ونحو ذلك مما يجعل بصيرةَ المتعلِّم قادرةً على الحكم والتمييز بين ما يجب أن يأخذَه وما يجب أن يتركه.

إذن فالإنشاء علمٌ تُعرف به كيفيةُ أداء المعاني التي تخطرُ بالذهن أو تُلقى إليه على وجهٍ تتمكن به من نفوسِ المخاطَبين من حيثُ حسنُ ربطِ أجزاء الكلام، واشتمالُه على ما يستجاد من الألفاظ ويحسن من الأساليب مع بلاغته.

فقولنا: «تُعرف به كيفيةُ أداء المعاني»، يدخل فيه علومُ اللغة كلُّها، وقولنا: «التي تخطر بالذهن أو تُلقى إليه»، لقصد التعميم؛ لأن من الناس مَنْ لا يُحسن التعبيرَ عن غير المعاني التي تخطر بذهنه، فإذا كُلِّف إنشاءَ شيء يُقترح عليه لَم يستطع، حتى قيل إن الأفضلَ للكاتب أن يكتب كما يُريد ويُراد منه[2]. وقيل إن الحريري

(١) أردت بقولي «**قوالب غير جزئية**»، أن النتائج التي يزاولها المتعلمون هي أمورٌ خاصة جزئية، وليس المراد حفظها فقط، كما يتوهم كثيرٌ ممن يروم تعلمَ الإنشاء. حتى إذا دعا أحدَهم داع إلى تحرير شيء، لم يجد من نفسه قدرةً على غير السرقة والأخذ مما حفظه، سواء ناسب المقامَ أم لم يناسب، فيجيء إنشاؤه مسلوبَ الروح مغسولا. بل المراد من المتعلم أن يعلم تلك الأمثلة الجزئية لتحصل منها صورٌ في ذهنه من كيفية التعبير واختلاف الأساليب، وذلك هو المعبَّر عنه بالذوق المعرَّف عندهم بأنه قوةٌ إدراكية لها اختصاصٌ بإدراك لطائف الكلام ووجوه محاسنه الخفية. - **المصنف**. انظر في بيان معنى الذوق من حيث هو ملكةٌ وكيفيةِ حصوله وعلاقته بالطبع: الجرجاني، أبو بكر عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد: **كتاب دلائل الإعجاز**، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر (القاهرة: مطبعة المدني / جدة: دار المدني، ط٣، ١٤١٣/ ١٩٩٢)، ص٦٤٩-٥٥٧؛ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: **مقدمة ابن خلدون**، نشرة بعناية درويش الجويدي (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، ط٢، ١٤١٦/ ١٩٩٦)، ص٥٦١-٥٦٣.

(٢) وقد قالوا ذلك في المفاضلة بين أبي إسحاق الصابي والصاحب بن عباد؛ فإن الصاحب يكتب كما يريد، والصابي يكتب كما يراد منه، وبين الحالين بونٌ بعيد. انظر «معاهد التنصيص» في ترجمة الصابي. - **المصنف**. والعباسي -صاحب الكتاب المذكور- إنما هو في الحقيقة ناقلٌ عمن سبق، =

صاحب المقامات لمَّا أُحضر من العراق لديوان الإنشاء ببغداد، وكُلِّف كتابةَ كتاب أُفحم، حتى قيل فيه:

شَـيْخٌ لَنَـا مِـنْ رَبيعَـةِ الْفَـرَسِ يَنْتِـفُ عُثْنُونَـهُ مِـنَ الْهَـوَسِ
أَنْطَقَـهُ اللهُ بِـالْعِرَاقِ كَـمَا أَلْجَمَـهُ فِي بَغْـدَاد بِـالْخَرَسِ (١)

= قال الثعالبي: «وأخبرني ثقاتٌ منهم أبو القاسم علي بن محمد الكرخي، وكان شديدَ الاختصاص بالصاحب، أنه (أي الصاحب بن عباد) كان كثيرًا ما يقول: كُتَّابُ الدنيا وبلغاءُ العصر أربعة: الأستاذ ابن العميد، وأبو القاسم عبد العزيز بن يوسف، وأبو إسحاق الصابي، ولو شئتُ لذكرتُ الرابع - يعني نفسه.» ثم قال الثعالبي: «أما الترجيح بين هذين الصادين - أعني الصاحب والصابي - في الكتابة، فقد خاض فيه الخائضون، وأَحَبَّ المُخبُّون، ومِنْ أشفى ما سمعتُهُ في ذلك أن الصاحب كان يكتب كما يريد، والصابي يكتب كما يؤمر، وبين الحالين بونٌ بعيد. وكيفما جرى الأمر، فهما هما، ولقد وقف فلكُ البلاغة بعدهما.» الثعالبي: **يتيمة الدهر**، ج٢، ص٢٩٢؛ العباسي: **معاهد التنصيص**، ج١، ص١٥٥-١٥٦. ومع ذلك فإن الصاحبَ بن عباد حينما أراد المجانسة بين «قُمْ» (وهو فعل أمر) و«قُم» (الذي هو اسم مدينة) في قوله: «أيها القاضي بقُم قد عزلناك فقُمْ»، لم يواته معنى مطابق لمقتضى الحال بحيث يكون اللفظُ بليغًا مبينًا لعلة العزل، فجاء إنشاءُ العزل بدون سببٍ يستند إليه. وإنما جرَّ الصاحبَ إلى ذلك تطلُّبُ السجع، ولم يكن له من غرض في المعنى الذي أُدِّيَ في الكلام. فكان القاضي يقول إذا سئل عن سبب عزله: «أنا معزول السّجع من غير جرم ولا سبب.» الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله: **معجم البلدان** (بيروت: دار صادر، ١٣٩٧/ ١٩٧٧)، ج٤، ص٣٩٨.

(١) قال ابن خلكان: «ورأيتُ في بعض المجاميع أن الحريري لما عمل المقامات كان قد عملها أربعين مقامة، وحملها من البصرة إلى بغداد وادعاها، فلم يصدقه في ذلك جماعة من أدباء بغداد، وقالوا: إنها ليست من تصنيفه، بل هي لرجل مغربي من أهل البلاغة مات بالبصرة ووقعت أوراقه إليه فادعاها. فاستدعاه الوزير إلى الديوان، وسأله عن صناعته، فقال: أنا رجل منشئ، فاقترح عليه إنشاء رسالة في واقعة عينها، فانفرد في ناحية من الديوان، وأخذ الدواة والورقة ومكث زمانًا كثيرًا فلم يفتح الله سبحانه عليه بشيء من ذلك، فقام وهو خجلان، وكان في جملة من أنكر دعواه في عملها أبو القاسم علي بن أفلح الشاعر المقدم ذكره. فلما لم يعمل الحريري الرسالة التي اقترحها الوزير، أنشد ابن أفلح، وقيل إن هذين البيتين لأبي محمد بن أحمد المعروف بابن جكينا الحريمي البغدادي، الشاعر المشهور»، ثم ذكر البيتين اللذين أوردهما المصنف، وفيهما «بالمشان» بدل «العراق»، و«رماه» بدل «ألجمه»، و«الديوان» بدل «بغداد». **وفيات الأعيان**، ج٤، ص٦٥. وانظر رواية للقصة مختلفة الحيثيات في البغدادي: **خزانة الأدب**، ج٦، ص٤٦٤.

وقولُنا: «على وجه تتمكن به من نفوس المخاطبين بها»، خرج به علمُ اللغة والنحو والصرف؛ إذ لا يُشترط فيها ذلك. وقولنا: «من حيث حسن ربط أجزاء الكلام» إلخ، لإخراج علم البلاغة؛ لأنه لا تُشترط فيه تلك الحيثية. وبذلك فارق هذا الفنُّ بقيةَ فنون الأدب اللساني.

وقولنا: «ما يُستجاد من الألفاظ ويحسن من الأساليب»، إشارةٌ إلى أن من أخصِّ وظائف المنشِئين التدربَ على اختيار أخفِّ الألفاظ استعمالاً و[أحسنِها](١) رونقًا، وتحسينِ أسلوب الخطاب، واختيار ما يُناسِبُ المقامَ منها. وسيأتي الكلامُ على اختيار الألفاظ في القسم اللفظي، والكلامُ على الأساليب بعد هذا.

وقولنا: «مع بلاغته»، لإخراج ما ليس ببليغ، فليس من الإنشاء المبحوث عنه عرفًا، وإنما هو التعبيرُ عن المعاني كيفما اتفق. وذلك لا يتوقَّفُ إلا على معرفة المفردات، وكيفية ربط الكلم بعضها ببعض، والبحثُ عنه في أوليات علمي النحو والصرف.

وموضوعُه(٢) الكلامُ العربي من حيث ربطُ جملِه، ومحاسن كلمه. وبذلك فارق موضوعَ البلاغة؛ إذِ الإنشاء لا يتعلق إلا بالكلام المشتمل على جُمَلٍ كثيرة، ولا يدخل الجملةَ الواحدة المفيدة. إلا أن بعضَ أبوابٍ من البلاغة لا تخلو من شديد انتسابٍ بمسائل(٣) الإنشاء، كالفصل والوصل، والإيجاز والإطناب، وبعض المحسنات البديعية.

واستمدادُه من كلام البلغاء وخطبهم، ورسائلهم، وأشعارهم، وآداب العرب وعوائدهم، ومشهورِ أحوال الأمم المعروفة وأمثالها. قال ابن الأثير في المثل

---

(١) اللفظة التي بين حاصرتين ليست في الأصل، والسياق يقتضيها.

(٢) أي الإنشاء.

(٣) الأولى أن يقال «انتساب إلى»، إلا أن يكون قصد بلفظ «انتساب» معنى الاتصال لا النسبة.

السائر: «وقد قيل: ينبغي للكاتب أن يتعلق بكل علم»[١]، وأهم ما يفتقر إليه أنواع ثمانية: علم العربية، وأمثال العرب العاربة ومن بعدهم، وأيامهم ووقائعهم، والاطلاع على كلام المتقدمين من الكتاب في النظم والنثر وحفظ كثير منها، ومعرفة الأحكام السلطانية، وحفظ القرآن والتدرب به، و[حفظ] مشهور الأخبار النبوية[٢].

ولم يكن فنُّ الإنشاء مخصوصًا بالتأليف، ولكنه كان من جملة فنون آداب اللغة العربية، فيوجد بعضُ مسائله متناثرًا في كتب البلاغة ومختارات خطب العرب وملحهم وبدائه أجوبتهم وأمثالهم، فتكون مسائلُه مشمولةً بالرواية من أواخر عصر الدولة الأموية؛ إذ كان ابنُ القرية[٣] قد عُني بنوادر العرب ومُلَحهم. ثم

---

(١) ابن الأثير: **المثل السائر**، ج١، ص٢٧. وقال أيضًا (ص٤٨): «وبالجملة فإن صاحب هذه الصناعة يحتاج إلى التشبث بكل فن من الفنون، حتى إنه يحتاج إلى معرفة ما تقوله النادبة بين النساء والماشطة عند جلوة العروس، وإلى ما يقوله المنادي في السوق على السلعة، فما ظنك بما فوق هذا؟ والسبب في ذلك أنه مؤهل لأن يهيم في كل واد، فيحتاج أن يتعلق بكل فن.»

(٢) لخص المصنفُ هنا كلامَ ابن الأثير في أنواع العلوم التي يُحتاج إليها في صناعة تأليف الكلام: **المثل السائر**، ج١، ص٢٨-٤٨؛ **الجامع الكبير**، ص١٢٨-١٤٠. هذا وقد صنف ابن أبي الحديد كتابًا نقض فيه كتاب «المثل السائر» لابن الأثير، وقال بشأن اشتراط العلوم المذكورة: «أقول: هذا الكلام من أُبَّهاتِ الكتاب وتزويقاتهم، ولا يُعَوِّلُ عليه مُحصِّل. وهذه الفنون التي يذكرها الكتابُ، ويزعُمون أن الكتابةَ مفتقرَة إليها، إن أردوا بها ضرورتها لها فهذا باطل؛ لأن سَحبان وقُسًّا وغيرهما من خطباء العرب ما كانت تعرفها، وكذلك مَن كان في أول الإسلام من الخطباء كمعاوية وزياد وغيرهما. وإن أرادوا أنها متممة ومكملة فهذا حق، ولكن عدَمها لا يقتضي سلبَ اسم الكتابة، مع أن كل ما يحتاجُ إليه الكاتب يحتاج إليه الشاعرُ وزيادة.» ابن أبي الحديد: **الفلك الدائر على المثل السائر**، ملحق بكتاب **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، بدون تاريخ)، ج٤، ص٤٠-٤١.

(٣) اسمه أيوب. والقِرِّية -بكسر القاف وكسر الراء مشددة وتشديد التحتية- هي أم جد جد أبيه، قتله الحجاج سنة ٨٤. - **المصنف**. وقد نقلنا هذه الحاشية من كتاب المصنف «أليس الصبح بقريب» (تحقيق محمد الطاهر الميساوي [حلب/ الخرطوم: دار الملتقى وهيئة الأعمال الفكرية، ط١، ١٤٣١/ ٢٠١٠]، ص٦٥، الحاشية رقم ٣). وابن القرية هو أبو سليمان أيوب بن زيد بن قيس الهلالي النمري، كان أعرابيًّا فصيحًا، واعظًا بليغًا، قتله الحجاج لخروجه مع عبد الرحمن بن الأشعث في معركة دير الجماجم. ذكر الطبري في أخبار السنة الرابعة والثمانين أن ابن القرية =

شمُلِت بالتدوين في أوائل الدولة العباسية ضمن كتب أدب العرب، مثل كتب أبي عبيدة وأضرابه. ثم كان بعدُ مُدرَجًا في كتب بلاغة العربية، إلى أن شب شبابُ ديوان الإنشاء في الدولة العباسية وما تفرع عنها، فأصبح بلغاءُ الكتاب يميزون مسائلَ هذا الفن بالتدوين، وذلك من منتصف القرن الثالث، فمنهم مَنْ جمع ما صدر عنه من بديع المراسلات أو الخطب أو المقامات، ومنهم مَنْ جمع أفضلَ ما يُؤثر عن العرب ومَنْ يليهم من غرر الخطب وبدائع الجمل، كما صنع الجاحظ في بيانه (توفِّيَ سنة ٢٥٥هـ)، ومنهم مَنْ جمع أمثال العرب وموجز أقوالهم، كما فعل أبو منصور الثعالبي في جل كتبه (توفِّيَ سنة ٤٣٠هـ).

ثم جاء الذين حاموا حول ضبطِ الأصول وتدوين القواعد، فمزجوا الفنَّ بمسائل علوم البلاغة والمحسنات، وأكثروا فيما عدا ذلك من الوصاية بتتبع منشآت البلغاء من الكتاب، وأتوا بجملة منها، ووازنوا بينها، لتحصل للمتعلم ملكةٌ يقتدر بها على تمييز الحسن من غيره، والنسج على منوال ما يراه حسنا. وفي هذه الطريقه ظهرت أفضلُ كتب الفن وأقربُها إلى الطريقة التعليمية، كما فعل ابنُ الأثير، وسبقه لذلك أبو هلال العسكري في «كتاب الصناعتين» (توفِّيَ سنة ٣٩٥هـ). وعلى وقع خطاهم اقتفى السالكون المطولون كتبَهم والمقصرون.

= التحق بعد هزيمة ابن الأشعث بحوشب بن يزيد عامل الحجاج على الكوفة فاستحضره الحجاج، فكان مما قال له ابن القرية: «أقلني عثرتي واسقني ريقي؛ فإنه ليس جواد إلا له كبوة، ولا شجاع إلا له هبوة، ولا صارم إلا له نبوة، فقال الحجاج: كلا والله لأرينك جهنم. قال: فأرحني فإني أجد حرها»، فأمر به الحجاج فضربت عنقه، فلما رآه قتيلاً قال: «لو كنا تركنا ابنَ القرية حتى نسمع من كلامه!» الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، ج٦، ص٣٨٥-٣٨٦. وانظر ابن الأثير الجزري، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبدالكريم بن عبدالواحد: **الكامل في التاريخ**، تصحيح محمد يوسف الدقاق (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٧/ ١٩٨٧)، ج٤، ص٢٢٤.

وملكةُ الإنشاء تُكتَسبُ من جهة المعنى ومن جهة ما يعبر عن المعنى، وهو اللفظ والكتابة[١]. فالأولُ ينحصر في معرفة إيجاد المعنى في الفكر، وترتيبه، والاستنتاج منه. والثاني يبحث عن حال اللفظ، ومناسبته للمعنى مفردًا أو مركبًا، وذلك أصولُ أساليب الكتابة.

هذا وللإنشاء فضيلةٌ واضحة؛ فإنه لم يخل عصرٌ من رجال تمكَّنوا من سَوْقِ غيرهم بعِصِيِّ آرائهم، ففي الحديث: «إن من البيان لسحرا.»[٢] وقد اختار الله تعالى المعجزةَ لأصحاب اللسان العربي بلاغةَ القرآن. وقديمًا ما عالج ديموستين[٣] -الخطيبُ اليوناني- من العناء ليتدرَّب على الخطابة التي تمكَّن بها بعدُ من قهر فيليبوس ملك مقدونيا ووالد الإسكندر. وسمع أميرُ المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ زياد بن أبي سفيان -وكان يومئذ لا يُدعى لأبيه- يخطب في زمن عمر ﷺ فقال: «لو كان هذا الفتى قرشيًّا لساق العربَ بعصاه.»[٤] ولولا مكانةُ عبد الله ابن المقفع الشهير في الكتابة لَمَا سلم عبد الله بن علي بن عبد الله بن عباس أخو السفاح من غدر

---

(١) اعلم أن مقامَ الكتابة في فنِّ الإنشاء غيرُ مقام القول، فقد يحسن في الكتابة ما لا يحسن في الخطابة، أو في المحادثة والعكس. فلا يصح أن يكتب المرء كما يقول، ولا العكس. - **المصنف**.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) ديموستين Demosthenes زعيم يوناني ولد في أثينا عام ٣٨٤ قبل الميلاد، كان خطيبًا مصقعًا، ورجلَ دولة مشهور. درس وحفظ خطبَ السابقين عليه من أكابر خطباء اليونان، وكان لخطبه أثرٌ بالغ في تحريك الثورة في مدينة أثينا ضد ملك مقدونيا الإسكندر الأكبر. وقد استغل ديموستين مهارته الخطابية في المرافعة عن موكليه أمام المحاكم، وفي كشف أوضاع الظلم والفساد التي كانت سائدة في أثينا. توفي سنة ٣٢٢ قبل الميلاد.

(٤) الصحيح أن قائلَ هذا الكلام هو عمرو بن العاص لا علي بن أبي طالب. ابن العربي: **العواصم من القواصم**، ص٣٤٢ (وفيه أن أبا سفيان قال معقبًا على كلام ابن العاص: «أما والله إني لأعرف الذي وضعه في رحم أمه.»)؛ الوطواط، أبو إسحاق جمال الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى الكتبي: **غُرر الخصائص الواضحة وعُرر النقائص الفاضحة**، نشرة بعناية إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٩/ ٢٠٠٨)، ص٩٥.

ابن أخيه أبي جعفر المنصور، فإن ابنَ المقفع كتب له على المنصور عهدًا لم يترك للمنصور فيه مدخلاً للخيانة إلا سده عليه[١].

كيفية الإنشاء للمعنى

الإنشاءُ كاسمه إحداثُ معانٍ منسَّقةٍ ومُفْرَغَة في غرضٍ مطلوب، فإذا أُحْسِنَ وصلُها وجمعُها جاء الإنشاءُ كاملا. وأساسُ ذلك ثلاثةُ أمور: المعنى الأساسي، وتفصيله، وإيضاحه.

أما **المعنى الأساسيُّ** فهو الموضوعُ الذي يجول فيه الفِكْرُ، ويجيش به الخاطر، وهو غرضٌ إجمالي يجب إحضارُه على إجماله، ثم يشرع في بيانه وإقناع السامعين به. فهو نظيرُ المطلوب في اصطلاح المناطقة، أعني ما يُقام عليه البرهان. وهو في اصطلاح الكتاب ما تترجَم به الرسالة، أو تُعَنْوَنُ به المقالة، مثل قولنا: العلمُ أساس العمران، والاتحاد سبب القوة. ولا نريد من إجماله كونَه بسيطًا، وإنما نريد أنه غيرُ ملحوظٍ فيه التفريعُ ابتداء.

وأما **تفصيلُ المعنى**، فهو التبصُّرُ في تقاسيمه وفروعه، وتفكيكُه بإطالة النظر فيه، للتنبه إلى ما ينحلُّ إليه من الحقائق، والأدلة، والمرغِّبات أو المنفِّرات.

---

(١) كان ابن المقفع كاتبًا لعيسى بن علي أخي عبدالله المذكور، وكان عبدالله قد وقعت بينه وبين أبي جعفر المنصور إحنٌ هزمه فيها أبو جعفر المنصور، ففر إلى البصرة متواريًا عند أخيه عيسى، ثم سأل الأمانَ من المنصور فبذل له الأمان ناويًا الغدر به، فسأل عبدالله ابنَ المقفع أن يكتبَ له عهدًا وثيقًا على المنصور ليمضيَه له، فكتب له عهدًا لم يُبْقِ للمنصور به مدخلاً إلى الغدر إلا سده عليه. وابن المقفع هو عبدالله بن داذ جنشنش، أصله من خراسان. ولَمَّا أسلم سُمِّيَ عبدالله، ولقب أبوه بالمقفع؛ لأن الحجاج ضربه حتى تقفعت يده، أي تشنجت يده. تُوُفِّيَ عبدالله سنة ١٧٣هـ مغتالاً في دار أمير البصرة المعزول سفيان بن عيينة المهلبي، وشهد له الخليلُ بالعلم والأدب. - **المصنف**. قيل اجتمع ابن المقفع بالخليل، «فلما افترقا قيل للخليل: كيف رأيتَه؟ فقال: علمُه أكثر من عقله. وقيل لابن المقفع: كيف رأيتَ الخليل؟ فقال: عقلُه أكثرُ من علمه.» **وفيات الأعيان**، ج٢، ص١٥١.

وأما **الإيضاحُ** فهو شرح تلك المعاني، وذكر أدلتها وفروعها، ليمكن حينئذ التعبيرُ عنها بوجهٍ سهلِ التصور للسامعين. فإذا حصل ذلك، لم يبق إلا كسوُ تلك المعاني بالألفاظ، فتسهلُ الإفاضةُ في إنشاء الموضوع المراد على حد ما قيل: «فإن وجدتَ لسانًا قائلاً فقلِ»[1].

نُقِل عن عبدالله ابن المعتز أنه قال: «إن البلاغة بثلاثة أمور: أن تغوص لحظة القلب في أعماق الفكر، وتجمع بين ما غاب وما حضر. ثم يعود القلب على ما أُعمِل فيه الفكر، فيُحكم سياقَ المعاني ويحسن تنضيدها. ثم يبديه بألفاظ رشيقة مع تزيين معارضها واستكمال محاسنها.»[2]

واعلمْ أنه قلما يستطيع الكاتبُ أو الخطيب أن يتناولَ الموضوعَ من أوله إلى نهايته دفعةً واحدة، فإن هو كلَّف عقلَه ذلك أرهقه ضَجَرًا، ولا سيما عند تشعُّب

---

(١) هذا عجز البيت الخامس من قصيدة للمتنبي يمدح فيها سيف الدولة ويعتذر إليه، وذلك في سنة ٣٤١هـ:

وَقَــدْ وَجَــدْتَ مَجَــالَ الْقَــوْلِ ذَا سَــعَةٍ ... فَــإِنْ وَجَــدْتَ لِسَــانًا قَــائِلاً فَقُــلِ

ومطلعُها:

أَجَــابَنِي دَمْعِــي وَمَــا الــدَّاعِي سِــوَى ... طَلَــلٍ دَعَــا فَلَبَّــاهُ قَبْــلَ الرَّكْــبِ والإِبِــلِ

البرقوقي: **شرح ديوان المتنبي**، ج٣، ص٢٠٥.

(٢) ذكر لويس شيخو هذا التعريف للبلاغة ناسبًا إياه إلى كل من ابن المعتز والشيباني، وذلك في معرض كلامة على أصول الخطابة. اليسوعي، الأب لويس شيخو: **كتاب علم الأدب**، ج٢: **في علم الخطابة** (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ط٣، ١٩٢٦)، ص١٣. وقريبٌ منه ما أورده الحصري: «قال أبو العباس ابن المعتز: لحظةُ القلب أسرع خطرة من لحظة العين، وأبعدُ مجالاً، وهي الغائصة في أعماق أودية الفكر، والمتأملة لوجوه العواقب، والجامعة بين ما غاب وما حضر، والميزانُ الشاهدُ على ما نفع وضر، والقلبُ كالمملي للكلام على اللسان إذا نطق، واليد إذا كتبت، والعاقل يكسو المعاني وشي الكلام في قلبه، ثم يبديها بألفاظ كواسٍ في أحسن زينة، والجاهل يستعجل بإظهار المعاني قبل العناية بتزيين معارضها، واستكمال محاسنها.» الحصري القيرواني، أبو إسحاق إبراهيم بن علي: **زهر الآداب وثمر الألباب**، تحقيق صلاح الدين الهواري (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، ط١، ١٤٢١/ ٢٠٠١)، ج١، ١٤٦.

الموضوع، وكثرة المعاني فيه، فيكاد ييأس من المقدرة عليه؛ إذ تلوح له معانٍ كثيرة فيروعه انتشارُها، ولا يدري كيف يبتدئها. ولكنه إنِ اتبع هاته الطريقةَ المشروحة، ورتَّب المعاني الأساسية، وآخى بين المعاني الفرعية التي هي من نوعٍ واحد وأحسن ترتيبَها، فذلك وقتُ رفع القلم من الدواة للكتابة أو وقت الانتصاب للخطابة؛ لأن ثمار الفكر قد أينعتْ وآن قطافُها.

مثال للتمرين:

كتب ابنُ الأثير في الزهد في الدنيا ما يأتي: «الناسُ في الدنيا أبناءُ الساعة الراهنة، وكما أن النفوسَ ليست فيها بقاطنة فكذلك الأحوالُ ليست بقاطنة[1]، [ولهذا كانت المآتِمُ بها كالأعراس، يتفرق نديُّ جمعها، فهذه تُنْسِي ما مضى من لذة سرورها، وهذه تُنْسِي ما مضى من ألَمِ فَجعها]. ولا شبيهَ لها على ذلك إلا الأحلامُ يتلاشى خيالُها عاجلاً، وتجعل اليقظةُ حقَّها باطلاً، وما ينبغي حينئذ أن يُفرح بها مقبلةً، ولا يُؤسَى عليها مدبرة، وكلُّ ما تراه العينُ منها ثم يذهب فكأنها لم تره. وغايةُ مطلوبِ الإنسان منها أن يُمَدَّ له في مُدة عُمُره، وَيُمْلى له في امتداد كُثْره. أما تعميرُه فيعترضه المشيبُ الذي هو عدمٌ في وُجود، وهو أخُو الموتِ في كلِّ شيءٍ إلا في سكنى اللحود، [فالجوارح التي يُدرك بها الشهوات تُرَى وكلٌّ منها قد تحوَّل، وأصبح كالطلل الدارس الذي ليس عنده من مُعَوَّل، فلاَ لَيْلى بلَيْلَى ولا النَّوَّار بالنَّوَّار، ولا الأسماعُ أسماع ولا الأبصارُ أبصار.] وأما مالُهُ فإن أمسكهُ فهو عرضة لوارثٍ يأكلُه، أو لحادثٍ يستأْصِله، وإن أنفقَهُ كان عليه في الحلال حسابًا وفي الحرام عقابًا. فهذه زهرةُ الدنيا الناضرة، وهذه عقباها الخاسرة.»[2]

---

(١) أي مقيمة وباقية أو دائمة.

(٢) ابن الأثير: **المثل السائر**، ج١، ص١٢١-١٢٢.

فقوله: «وما ينبغي حينئذ أن يُفرَح بها مقبلة، ولا يُؤسَى عليها مدبرة»، هو المعنى الأساسي. وقوله في الدنيا: «ولا شبيهَ لها إلا الأحلام...» إلخ الفقرات، وقوله: «وهو أخو الموت في كل شيء...» إلخ الفقرة، من قبيل إيضاح المعنى. وقوله: «الناس في الدنيا»، وقوله: «وكل ما تراه العين» مع بقية الكلام، ذلك كلُّه من قبيل تفصيل المعنى. وقد خلط ترتيبَها خلطًا تظهر به مقدرةُ المتعلم عند تمييز بعضها من بعض بحسب المراتب الثلاث المذكورة.

أساليب الإنشاء:

للإنشاء أساليبُ متنوعةٌ باختلاف الأغراض، والمعنِيُّ باختلاف أساليب الإنشاء اختلافُ مستعمَل الألفاظ، واختلافُ كيفيةِ ربطِ الجُمَل تبعًا لاختلاف الأغراض. وذلك أمرٌ وراء اختلافِ المعاني واختلاف مقتضيات الأحوال، المدوَّنُ لأولها علمُ اللغة والنحو والصرف، ولثانيها علم البلاغة، وهو الأمرُ الذي إذا حصل جاء الكلامُ عربيًّا، وبضياعه تضيع اللهجةُ العربية مع بقاء المفردات اللغوية، وبقاء قواعد فن البلاغة[1]. ولهذا لا تجد مشابهةً بين كلام المتكلِّفين من الأدباء

---

(١) لأن اللغة ألفاظٌ مفردة، وجمل مركبة، وكيفية نظم الجمل. فإذا عرف الإنسانُ المفرداتِ من علم اللغة والتصريف، وعرف التركيبَ من علم النحو، وعرف ما يجب تقديمُه وتأخيره وحذفه ونحوه من علم البلاغة، استطاع أن يأتي بكلام مفيد، كما نقل الجاحظ في «البيان» أن رجلاً يدعى نفيسًا قال لغلام الجاحظ: «الناس ويلك أنت حياء كلهم أقل» [الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج٢/ ٤، ص١٦]، يريد أنت أقل حياء من جميع الناس، ويلك. فهذا عرف المفردات، ولم يعرف ترتيب التركيب، ويسمى هذا بالتعقيد، فبمعرفة قواعد النحو والبلاغة يحترز عن هذا. ويبقى النظرُ في نظم الكلام وربط بعض جمله ببعض، وهو فن الإنشاء. وليس في علم البلاغة من قواعد ذلك إلا مسائلُ غير كثيرة، كمسائل الفصل والوصل والإيجاز والإطناب، ومسائل التخلص والاقتضاب، وبعض المحسنات المعنوية. ومع ذلك فإن الإحاطة بقواعد البلاغة لا تفيد وحدها إنشاءَ كلام عربي بليغ، ألاترى أنه قلما وجدنا مشابهةً بين كلام المولدين وكلام العرب؟ وذلك لقلة حفظ النثر العربي، وترى الشعر أشبهَ بالشعر العربي من النثر بالنثر العربي. وما سبب ذلك إلا كثرةُ ما حُفظ من الشعر العربي، وقلة ما حفظ من النثر. ولولا القرآن لما بقي مَنْ يستطيع أن ينشئ إنشاء عربيًّا نثريًّا، غير أن ذلك لا يكفي في استيعاب جميع الأساليب. - **المصنف**.

وكلام العرب ومَنْ يليهم من البلغاء من أهل اللسان. وأحسنُ قولٍ يُفْصِح عن هذا قولُ الشيخ عبد القاهر رحمه الله في دلائل الإعجاز: «إن النظمَ هو توخّي معاني النحو فيما بين الكلم على حسب الأغراض.»(١) وطريقُ علم ذلك هو عرضُ الأساليب المختلفة من كلام البلغاء على المتعلِّمين ليحصلَ لهم من اختلاف أمثلتها صورٌ متنوِّعة يلوح لأذهانهم منها وقتَ محاولة الإنشاء أنموذجٌ فيما يصلح له من الأغراض، وهو الذي سميناه فيما مضى بـ«القوالب غير الجزئية».

ألا ترى أن النبيَّ ﷺ لما راجعه بعضُ المسلمين في دية الجنين بقوله: «كيف نُودِي مَنْ لا شرِبَ ولا أكل، ولا نطَقَ ولا استهل؟ فمثل ذلك يُطل»، قال له على وجهِ التوبيخ: «أسَجْعًا كسجع الكُهَّان»(٢)، فعاب منه الأسلوبَ وإن كان كلامُه عربيًّا

(١) لم أعثر على هذه العبارة بعينها في الدلائل، ولكن جاء فيه ما هو قريب منها كقوله: «اعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامَك الوضعَ الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نُهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسومَ التي رُسمت لك فلا تُخِل بشيء منها»، «وإذ قد عرفت أن مدارَ أمر النظم على معاني النحو، وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه، فاعلم أن الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها، ونهاية لا تجد لها ازديادًا بعدها. ثم اعلم أن ليست المزية بواجبة لها في أنفسها، ومن حيث هي على الإطلاق، ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام.» الجرجاني: **دلائل الإعجاز**، ص٨١ و٨٧. وقد ساق المصنف كلام الجرجاني بمعناه لا بلفظه.

(٢) أخرج مسلم عن أبي هريرة قال: «اقتتلت امرأتان من هذيل، فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها وما في بطنها، فاختصموا إلى رسول الله ﷺ فقضى رسول الله ﷺ أن دية جنينها غُرة: عبد أو وليدة، وقضى بدية المرأة على عاقلتها، وورَّثها ولدَها ومَنْ معهم. فقال حَمَلُ بن النابغة الهذلي: يا رسول الله، كيف أَغْرَمُ مَنْ لا شرب ولا أكل، ولا نطق ولا استهل؟ فمثْلُ ذلك يُطَلّ، فقال رسول الله ﷺ: «إنما هذا من إخوان الكهان»، من أجل سجعه الذي سجع.» وأخرج عن عن المغيرة بن شعبة قال: «ضربت امرأة ضرتها بعمود فسطاط وهي حبلى فقتلتها قال وإحداهما لحيانية قال فجعل رسول الله ﷺ دية المقتولة على عصبة القاتلة وغرة لما في بطنها فقال رجل من عصبة القاتلة: أنغرم دية من لا أكل ولا شرب ولا استهل؟ فمثْلُ ذلك يُطَل. فقال رسول الله ﷺ: «أسجع كسجع الأعراب؟» قال: وجعل عليهم الدية.» **صحيح مسلم**، «كتاب اقسامة والمحاربين والقصاص والديات»، الحديثان ١٦٨١(٣٦) و١٦٨٢(٣٧)، ص٦٦٥.

بليغا. وقد جادل عتبةُ بن ربيعة[١] قريشًا حين أجمعوا على أن يعتذروا لوفود العرب عام ظهور دعوة النبي ﷺ إلى الله بالقرآن بأن يقولوا: هو شعر أو كهانة أو سحر، فقال لهم: «والله ما هو بزَمْزَمَةِ الكاهن، ولقد عرفت الشعرَ ورجزَه وقصيدَه فما هو بشيءٍ من ذلك، وما هو بكلام بشر»[٢]، ففرق بين آيات القرآن وغيره باختلاف الأسلوب.

ومن الغلط أن يقتصرَ متعلِّمُ الإنشاء على أسلوبٍ واحدٍ يعكف عليه، مثل أن يقتصر على أسلوب «مقامات الحريري» أو «رسائل ابن الخطيب»[٣] أو غيرها، فلا يرتسم في ذهنه إلا ذلك، حتى إذا أراد أن ينشئ لم يستطع أن يعدوَ ذلك الأسلوب مع أنه لا يحسن في جميع مواقع الإنشاء. كما أنه لا يحسُن أن يقتصر على نوعٍ من أنواع الإنشاء الأدبي كالرسائل فقط، فإن للإنشاء أنواعًا كثيرة.

فمن أنواعه المراسلةُ، والخطابةُ، والمحادثةُ، والتصنيفُ، والمقاماتُ، والوصف. وكلُّها فنونٌ كثيرة، ويجيء الإنشاءُ فيها نظمًا ونثرًا، ولكلٍّ منها لهجةٌ وأسلوبٌ يخالف ما لغيره. فلا بدَّ من ممارسةِ طُرُق البُلغاء في هاته الأنواع وفنونها، ليحصلَ للممارس ذوقٌ وملكةٌ يستطيع بهما أن يعرف ما يجب في كلِّ مقامٍ من هاته المقامات بحسب العصور والعوائد[٤]. فليس ما يحسن للشاعر أو الخطيب يحسن للمؤرِّخ، فلو أن

---

(١) الصواب أن الذي فعل ذلك هو الوليد بن المغيرة، لا عتبة بن ربيعة.

(٢) ابن إسحاق، محمد بن إسحاق بن يسار: **سيرة ابن إسحاق** المسماة **كتاب المبتدإ والمبعث والمغازي**، تحقيق محمد حميد الله (فاس: معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، ١٣٩٦/ ١٩٧٦)، ص١٣١-١٣٢؛ ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج١/ ١، ص٢١٦. وقد نسب مثلُ هذا إلى النضر بن الحارث بن كلدة، كما ذكر ابن إسحاق (ص١٨١-١٨٢).

(٣) الحريري صاحب المقامات معروف، ولسان الدين ابن الخطيب ستأتي ترجمته في حاشية على «شرح المقدمة الأدبية للمرزوقي»، ولكن نذكر من رسائله هنا «ريحانة الكتاب ونجعة المرتاب»، و«خطرة الطيف في رحلة الشتاء والصيف».

(٤) لهذا نرى الكتابَ والشعراء من أهل العصور الإسلامية الأولى قد ابتدعوا في الإنشاء، وابتكروا المعاني، وفاقوا إنشاء العرب الأولين بالرقة وحسن الصفات. ونرى من جاء بعدهم يكتبون كلامًا حسنًا، ولكن قلما وجدنا منهم مَنْ يُشبه إنشاؤه الإنشاء العربي. وذلك لأن كتاب العصور الأولى =

أبا نصر العتبي وهب محاسنَ إنشائه لغير كتاب «التاريخ اليميني» لَمَا قصرت شهرتُه عن شهرة الحريري[(١)]، ولكنه غلط في الوضع.

قال بشرُ بن المعتمر[(٢)]: «ينبغي للمتكلم أن يعرفَ أقدارَ المعاني، ويوازنَ بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعلَ لكلِّ طبقةٍ من ذلك كلامًا، ولكلِّ حالة من ذلك مقامًا، حتى يقسم أقدارَ الكلام على أقدار المعاني، وأقدارَ المعاني على أقدار المقامات، وأقدارَ المستمعين على أقدار تلك الحالات. فإن كان خطيبًا[(٣)] تجنب ألفاظَ المتكلمين (علماء الكلام)، [كما أنه إن عبر عن شيء من صناعة الكلام] واصفًا أو مجيبًا أو سائلاً، كان أولى الألفاظ به ألفاظ المتكلمين.»[(٤)]

= لما اتسعت لديهم دائرةُ المكاتبات، ولم يكن أسلوبُ المراسلة فاشيًا فيما قبل الإسلام، تمكنوا لكونهم من العرب أن يمنحوه أسلوبًا يناسبه ويفارق أسلوبَ الخطابة والمحادثة، مثل ما تراه في كتب الخلفاء الراشدين والأمويين، وترى مخالفتها لكيفية الكتب التي كانت تصدر من النبي ﷺ. وكذلك يجب الاقتداء بهم مهما حدث فنٌّ جديد، فيَسُنُّ بُلغاءُ الكتاب لذلك الفن أسلوبًا يناسبه، ويخالف أسلوبَ غيره من الفنون، مع الاحتفاظ على الخصائص العربية. وسيأتي تفصيلُ هذا، وبيانُ خصائصِ كلِّ فنٍّ من فنون الإنشاء. - **المصنف**.

(١) أبو نصر العتبي محمد بن عبد الجبار ألف «التاريخ اليميني»، نسبةً إلى يمين الدين محمود بن سُبُكْتكين الغزنوي، فاتح بلاد الهند. - **المصنف**. أقول: كان العتبي أديبًا ومؤرخًا بارزًا ومن المقربين للسلطان المذكور. توفي سنة ٤٢٧هـ. أما كتابه المذكور فقد نُشر سنة ١٨٥٧ بمدينة فيينا بعناية المستشرق ثيودور نولدكه، ونشرته بشرح أحمد بن علي المنيني الحنفي المطبعةُ الوهبية بمصر سنة ١٢٨٦هـ في جزئين بعنوان «الفتح الوهبي على تاريخ أبي نصر العتبي». وأصدرت دار الطليعة ببيروت سنة ٢٠٠٤ طبعة محققة لتاريخ العتبي بعناية إحسان ذنون عبد اللطيف الثامري.

(٢) هو أبو سهل بشر بن المعتمر، الكوفي ثم البغدادي، شيخ المعتزلة، كان أخباريًّا، شاعرًا، فيلسوفًا، له قصيدة في مجلد تام، كان ذكيًّا فطِنًا، توفي سنة ٢٢٠هـ.

(٣) أي مقام خطابة عام تتفاوت طبقات المستمعين فيه، لا مقام خاص بأهل الصنعة من علماء الكلام.

(٤) الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص١٠٠. والمقطع الذي أورده المصنف لبشر جزء من كلام له طويل في معنى الخطابة وشروطها (ص٩٨-١٠١). وما بين الحاصرتين لم يورده المصنف.

القسم الأول: [الإنشاء] المعنوي(١)

إنما يُنْشِئُ المنشِئُ معانيَ يُعبِّر عنها بألفاظ، فمادةُ الإنشاء هو المعنى، واللفظ ظرفٌ له. فإذا حاول الكاتبُ حتى ابتكر شريفَ المعاني، أطاعته الألفاظُ، وجاء إنشاؤه متينًا واضحًا. ولأمرٍ مَّا تفاوت البلغاءُ والشعراء من العرب في الإجادة، مع أنهم ينطِقون بلغة واحدة لا يتفاوتون في العلم بها وبخصائصها، وإنما تفاوتُهم في ابتكار المعاني والنباهة في التعبير عنها. وكذلك الأمرُ فيمن بعدهم من المولَّدين، فقد تجد الإمامَ في اللغة لا يستطيع إنشاءَ رسالة ينشئها مَنْ هو دونه علمًا، كما قيل «إن ابنَ دريد شاعر العلماء»، مع أن كثيرًا مِمَّنْ هو دونه أجودُ منه شعرًا بكثير(٢).

قال الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز: «[فقد اتضح إذن اتضاحًا لا يدع للشك مجالاً] أن الألفاظَ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظٌ مجردة، ولا من حيث هي

---

(١) قسم ابن الأثير وغيرُه كتبَهم في الإنشاء إلى قسمين: معنوي ولفظي، تبعًا لتقسيم علماء علم البديع، وهو تقسيمٌ وجيه. ولذلك اتبعناهم. - المصنف.

(٢) كذا قال ابن الأثير في المثل السائر. - **المصنف**. قال ابن الأثير في سياق كلامه على الصناعة اللفظية والتمييز بين الفصيح والوحشي من الألفاظ: «ومما ترقص الأسماع له ويرن على صفحات القلوب قول يزيد بن الطثرية في محبوبته من جرم:

بِنَفْسِي مَنْ لَوْ مَرَّ بَرْدُ بَنَانِهِ ... عَلَى كَبِدِي كَانَتْ شِفَاءً أَنَامِلُهْ

وَمَنْ هَابَنِي فِي كُلِّ شَيْءٍ وَهِبْتُهُ ... فَلاَ هُوَ يُعْطِينِي وَلاَ أَنَا سَائِلُهْ

وإذا كان هذا قول ساكن في الفلاة لا يرى إلا شيحةً أو قيصومة ولا يأكل إلا ضبًّا أو يربوعًا، فما بال قوم سكنوا الحضر ووجدوا رقةَ العيس [كذا في الأصل، ولعلها: العيش] يتعاطون وحشيَّ الألفاظ وشظف العبارات؟! ولا يخلد إلى ذلك إلا إما جاهلٌ بأسرار الفصاحة وإما عاجزٌ عن سلوك طريقها؛ فإن كل أحد ممن شدَا شيئًا من علم الأدب يمكنه أن يأتي بالوحشي من الكلام، وذاك أنه يلتقطه من كتب اللغة أو يتلقفه من أربابها. وأما الفصيح المتصف بصفة الملاحة، فإنه لا يقدر عليه، ولو قدر عليه لما علم أين يضع يده في تأليفه وسبكه. فإن مارى في ذلك ممارٍ، فلينظر إلى أشعار علماء الأدب ممن كان مشارًا إليه حتى يعلم صحة ما ذكرته. هذا ابن دريد قد قيل: إنه أشعر علماء الأدب، وإذا نظرت إلى شعره وجدته بالنسبة إلى شعر الشعراء المجيدين منحطًّا مع أن أولئك الشعراء لم يعرفوا من علم الأدب عشر معشار ما علمه.» **المثل السائر**، ج١، ص١٧٨.

كَلِمٌ مفردة، وأن الفضيلةَ وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها وما أشبه ذلك.»[١] فيدخل في قوله «وما أشبه ذلك» ما ذكرناه هنا، وقد بسط هذا وكرره في مواضع من «دلائل الإعجاز». وقال التفتازاني في شرح قول المفتاح: «وأصلُ الحسن في جميع ذلك أن لا تكون المعاني توابعَ الألفاظ»[٢]، ما نصُّه: «إن المعاني إذا تُركت على سجيتها طَلَبَتْ لأنفسها ألفاظًا تليق بها، فيحسُن اللفظُ والمعنى جميعًا. وإذا أُتِي بالألفاظ متكلَّفةً وجُعلت المعاني تابعة لها، فات الحسنُ لفواتِ ما هو المقصد الأصلي والغرض الأولي، بل ربما صارت جهةُ حُسْنِ الكلام جهةَ قبحٍ لكون الكلام كظاهر مُمَوَّه على باطنٍ مُشَوَّه.»[٣]

فيجب على المتعلِّم الاهتمامُ أولَ الأمر بإيجاد المعاني، والبحثُ عن الحَسَن منها، ومحاولةُ التعبير عن الحوادث والصفات ومظاهر المخلوقات، فإن ذلك أسهلُ تناولا. ثم يرتقي إلى التعبير عن الوجدانيات النفسية، ثم إلى التعبير عن الحقائق الحِكْمِية ونحوها. ولا ينبغي للمتعلِّم أن يجعل جلَّ عنايته باقتباس آثار الكاتبين ونقل معانيهم؛ لأن اعتمادَ ذلك يُصَيِّره غيرَ قادرٍ على مجاوزة معاني السالفين. نعم، يجوز له ذلك في ابتداء التعلم إذا لم يستطع في وقت من الأوقات إحضارَ معنى أن يأخذ رسالة أو شعرًا، فيحوي معانيه دون ألفاظه، ثم يُكَلِّف نفسَه التعبيرَ عنه.

---

(١) الجرجاني: **دلائل الإعجاز**، ص٤٦. وما بين الحاصرتين من كلام الجرجاني، ولم يورده المصنف.

(٢) أورد المصنف كلام السكاكي بشيء من التصرف، ولفظه: «وأصل الحسن في جميع ذلك أن تكون الألفاظُ توابعَ للمعاني لا أن تكون المعاني لها توابع.» **مفتاح العلوم**، ص٥٤٢ ٣٨٧ (نشرة هنداوي).

(٣) ساق المصنف كلام التفتازاني بتصرف، ولفظه: «أي: لا تكون المعاني توابع للألفظ؛ زذلك لأن المعاني إذا تُركت على سجيتها طَلَبَتْ لأنفسها ألفاظًا تليق بها، فيحسن اللفظ والمعنى جميعًا، وإن أتى بألفاظ متكلفة مصنوعة، وجعل المعاني تابعة لها كان كظاهر مموه على باطن مشوه، ولباس حسن على منظر قبيح، وغمد من ذهب على نصل من خشب.» التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر: **المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم**، تحقيق عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٢/ ٢٠٠١)، ص٧٠٦.

ولا بد أن يكون ذلك مرادَ ابن الأثير في كتابه «الجامع الكبير» إذ قال: «يجب على المبتدئ في هذا الفنِّ [والمترشِّح له إذا آتاه الله طبعًا مُجيبًا، وقريحةً مواتية، وكان مستكملاً لمعرفة ما يجب على المؤلِّف معرفتُه مما أشرنا إليه في صدر هذا الكتاب]، أن يأخذ رسالةً من الرسائل، أو قصيدةً من الشعر، يقف على معانيها، ويتدبر أوائلَها وأواخرها، ويقرر ذلك في قلبه، ثم يكلف نفسَه عملَ مثلِها مما هو في معناها، ويأخذ تلك الألفاظَ [التي فيها] ويقيم عوض كل لفظة منها لفظةً من عنده تسد مسدَّها(١)، [وتؤدي المعنى المندرج تحتها].»(٢)

والنظرُ في تعيين هاته المواضيع لمدرِّس فن الإنشاء.

تعريف المعنى وتقسيمه

عرَّف السد الجرجاني المعنى «بأنه الصورةُ الذهنية من حيثُ تُقصَد من اللفظ فهمًا أو إفهامًا»(٣)، وفوائد القيود ظاهرة. ثم ان المعنى ينقسم إلى بسيط ومكيَّف(٤): فالبسيط هو الخالي عن التحسين ويسمى الخاطر، سواء كان مشهورًا نحو العلم النافع، أم كان عزيزًا نحو «الصمت حكمة»، و«الجِدَةُ عونٌ على المروءة»(٥). والمُكيَّف هو الذي زِيدَ فيه تنميقٌ من خصوصياتِ الكلام لإفادةِ محاسنَ للمعنى

---

(١) سيأتي أن هذه الطريقة نافعة في الارتياض والتمرن وما حكي عن القاضي الفاضل هنالك. - المصنف.

(٢) ابن الأثير: **الجامع الكبير**، ص١٤٧. وما بين الحاصرتين من كلام ابن الأثير ولم يورده المصنف.

(٣) ساق المصنفُ كلامَ الجرجاني بالمعنى لا باللفظ مع اختصار، ونصه: «المعاني هي الصور الذهنية من حيث إنه وضع بإزائها الألفاظ. والصورة الحاصلة في العقل من حيث إنها تقصد باللفظ سميت معنى، ومن حيث إنها تحصل من اللفظ في العقل سميت مفهوما.» الجرجاني، علي بن محمد الشريف: **كتاب التعريفات**، تحقيق وزيادة محمد عبد الرحمن المرعشلي (بيروت: دار النفائس، ط١، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، ص٣٠٧.

(٤) لم أقف على هذا التقسيم للمعنى فيما اطلعت عليه من كتب الأقدمين، وربما يكون المقصود بالمعنى المكيف المعنى المركب؛ إذ جعله في قبالة المعنى البسيط، على أن شرح المصنف له بيِّنُ المقصود.

(٥) الجِدَةُ: المال، أو الغنى واليسار. ويُنسب إلى لبيد بن عُطارد التميمي في قصة حكاها ابن عساكر أنه قال: «نعم العونُ عَلَى المروءة الجِدَةُ.» **تاريخ دمشق**، ج٥٠، ص٢٩٢. ولبيد بن عطارد من وجوه بني تميم، وكان في وفدهم الذين قدموا على رسول الله ﷺ وأسلموا سنة تسع للهجرة.

وتقرير له، كالاستعارة في مثل: «لا يُلدغ المؤمن من حجر مرتين»(١)، و«الإحسانُ سلاح النصر». وكذلك التقديم لإفادة الحصر ونحو ذلك، وقد يسمى بالشعور ما كان دقيقًا خفيًّا كالمعاني الشعرية.

صفات المعنى

للمعنى ثلاثُ صفاتٍ لِحُسْنِه يجب توخِّيها، وهي الوضوحُ والسَّدادُ والشَّرف.

أما **الوضوحُ** فهو سهولةُ مأخذه من قول صاحبه، بأن يخْلُوَ عن اللَّبس، وعن التعقيد المعنوي، وعن الكنايات الخفية -وقد تكفل ببيانها علم البلاغة- إلا إذا كان في مقامٍ يُراد فيه الإخفاءُ أو التشكيك، فيجوز من اللبس والكناية ما هو خفيف. والأحسن أن يكون المعنى المطلوبُ أظهرَ من الآخر. فمن هذا قولُ المتنبي في كافور:

وَمَـــا طَـــرَبِي لَمَّـــا رَأَيْتُـــكَ بِدْعَـــةً　　لَقَـدْ كُنْـتُ أَرْجُـو أَنْ أَرَاكَ فَـأَطْرَبُ(٢)

قال أبو الفتح ابن جني: «قرأت على أبي الطيب ديوانه إلى أن وصلت إلى هذا البيت فقلت له: يا أبا الطيب ما زدتَ على أن جعلته أبا زَنَّة، فضحك لقولي.»(٣)

---

(١) عن سعيد بن المسيَّب، عن أبي هريرة ﷺ، قال رسول الله ﷺ: «لا يُلدغ المؤمن من جحرٍ واحد مرتين.» **صحيح البخاري**، «كتاب الأدب»، الحديث٦١٣٣، ص١٠٦٨؛ **صحيح مسلم** «كتاب الزهد والرقائق»، الحديث٢٩٩٨، ص١١٤٤؛ **سُنَن أبي دَاوُد**، «كتاب الأدب»، الحديث٤٨٦٢، ص٧٦٣.

(٢) البيت هو الثالث والأربعون من قصيدة من سبعة وأربعين بيتًا قالها المتنبي في مدح كافور الإخشيدي. البرقوقي: **شرح ديوان المتنبي**، ج١، ص٣١١.

(٣) ونص كلام أبي الفتح هو: «لما قرأتُ عليه هذا البيت، قلتُ له: أجعلتَ الرجلَ أبا زَنة؟ فضحك لذلك.» ثم قال: «وهذا البيت، وإن كان ظاهره مديحًا، فإنه إلى الهُزء أقرب.» ابن جني، أبو الفتح عثمان: **الفَسْر: شرح ابن جني الكبير على ديوان المتنبي**، تحقيق رضا رجب (دمشق: دار الينابيع، ط١، ٢٠٠٤)، ج١، ص٥٨٣. وأبو زنة هو القرد. وقال ابن جني في موضع آخر مستخلصًا ما يشبه أن يكون قانونًا عامًّا في شعر المتنبي: «وهذا مذهبه في أكثر شعره؛ لأنه يطوي المديحَ على هجاء، حذقًا منه بصنعة الشعر وتداهيًا في القول.» **الفسر**، ج١، ص١٠٠١. وسعيًا لإثبات هذه النظرية، سعى بعضهم لقلب ما مدح به المتنبي كافور الإخشيدي هجاء. انظر: عبد الرحمن =

وكذلك في مقام المزح أو الاستخفاف، مثل ما ذُكِر عن إياس القاضي مع الذي قال له: أين القاضي؟ فقال: بينك وبين الحائط، إلى أن قال له: اقض بيننا، قال: قد فعلت، قال: على من؟ قال: على ابن أخت خالتك[1]. وقال النبي ﷺ للذي تأول الخيطَ الأبيض والأسود على حقيقتها: «إنك لعريض القفا.»[2]

ومن هذا القبيل الإلغازُ لاختبار تنبه السامع، أو للإخفاء عن الغير[3]، كما حُكيَ أن أعرابيًّا أوصى إلى قومه ينذرهم عدوَّهم وكان أسيرًا بيد العدو: «إن

= ابن حسام الدين المعروف بحسام زاده الرومي: **رسالة في قلب كافوريات المتنبي من المديح إلى الهجاء**، تحقيق محمد يوسف نجم (بيروت: دار صادر، ط٢، ١٤١٣/ ١٩٩٣).

(١) وتحكى هذه القصةُ أيضًا في أخبار القاضي المشهور أبي شريح شريح بن الحارث بن قيس الكندي، وأن الذي حصلت معه هذه القصة هو عدي بن أرطأة، وربما كانت نسبةُ المصنف إياها إلى إياس ابن معاوية سبق قلم. قال ابن عبد ربه: «دخل عديّ بن أرطأة على شريح فقال له: أين أنت أصلحك الله؟ فقال: بينك وبين الجدار. قال: إني رجل من أهل الشام، قال: نائي المحل، سحيق الدار. قال: تزوجتُ عندكم، قال: بالرفاء والبنين. قال: وأردتُ أن أرحِّلها، قال: الرجلُ أحقُّ بأهله. قال: وشرطتُ لها دارَها، قال: الشرطُ أملك. قال: فاحكم الآن بيننا، قال: قد فعلتُ، قال: على من قضيتَ؟ على ابنِ أمك، قال: بشهادة مَنْ؟ قال: بشهادة ابن أخت خالتك، يريد إقراره على نفسه.» ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، ج١، ص٨٢؛ وانظر كذلك ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ج٢، ص٤٦١. وروى الإمام عبد الرزاق بسنده عن محمد بن سيرين قال: «اعترف رجلٌ عند شريح بأمرٍ ثم أنكره، فقضى عليه باعترافه، فقال [يعني الرجل]: أتقضي عليَّ بغيرِ بينة؟ فقال [أي شريح]: شهد عليك ابنُ أختِ خالتك.» الصنعاني، أبو بكر عبدالرزاق بن همام: **المصنف**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٢/ ١٩٧٢)، «كتاب البيوع - باب الاعتراف عند القاضي»، الحديث ١٥٣٠١، ج٨، ص٣٠٣ (وانظر أيضًا الحديث الذي يليه).

(٢) عن عدي بن حاتم ﷺ قال: «قلت: يا رسول الله، ما الخيط الأبيضُ من الخيط الأسود؟ أهما الخيطان؟ قال: «إنك لعريض القفا إن أبصرت الخيطين»، ثم قال: «لا، بل هو سواد الليل وبياض النهار».» **صحيح البخاري**، «كتاب التفسير»، الحديث ٤٥١٠، ص٧٦٦.

(٣) الفصيح أن تُجرَّد «غير» من الألف واللام، بسبب إيغالها في الإبهام، وهو ما قرره سيبويه حيث قال: «وغيرٌ أيضًا ليس باسم متمكِّن. ألا ترى أنها لا تكونُ إلا نكرة، ولا تُجمع، ولا تدخلها الألف واللام!» **الكتاب**، ج٣، ص٥٣٢ (باب ما يحقر لدنوه من الشيء وليس مثله). وهذا ما قرره المصنف نفسه في مبحث فن المعاني من رسالة «موجز البلاغة» المنشورة في هذا المجموع، وعده من باب مخالفة قياس النحو مما يعرض للمولَّدين.

العوسج قد أورق، واشتكت النساء، واتركوا ناقتي الحمراءَ فلطالما ركبتموها، واركبوا جملي الأسود، واسألوا الحارثَ عن خبري.»[١] قال ابن الأثير في المثل: «إن الكاتب أو الشاعر ينظر إلى الحال الحاضرة، ثم يستنبط لها ما يناسبها من المعاني.»[٢]

وأما **السَّدادُ**، فهو الموافقةُ للواقع، والمطابقةُ لمقتضى الحال من غير زيادة، كقول لُبيد:

أَلاَ كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلاَ اللهَ باطلُ ... وَكُلُّ نَعِيمٍ لاَ مَحَالَةَ زَائلُ[٣]

---

(١) أراد من العوسج الذي هو شجر ذو شوك أن الناس أخذت السلاح لقتال قومه. ومعنى اشتكت النساء: اتخذت الشكوات لمخض اللبن. وأراد بالناقة الحمراء الأرض السهلة، وبالجمل الجبل. - المصنف. هذا وقد أورد القصة أبو علي القالي في سياق الحديث عن اللحن حيث قال: «وأصل اللَّحن: أن تريد الشيء فتورِّي به عنه بقول آخر، كقول رجل من بني عنبر كان أسيراً في بكر بن وائل، فسألهم رسولاً إلى قومه. قالوا له: لا ترسل إلا بحضرتنا؛ لأنهم كانوا أزمعوا غزو قومه فخافوا أن ينذر عليهم، فجيء بعبد أسود فقال له: أتعقل؟ قال: نعم إني لعاقل. قال: ما أراك عاقلاً، ثم قال: ما هذا؟ وأشار بيده إلى الليل، فقال: هذا الليل؛ فقال أراك عاقلا. ثم ملأ كفيه من الرمل فقال: كم هذا؟ فقال: لا أدري، وإنه لكثير، فقال أيُّها أكثر، النجوم أو النيران؟ قال: كلٌّ كثير، فقال أبلغ قومي التحية، وقل لهم: ليكرموا فلاناً -يعني أسيرًا كان في أيديهم من بكر بن وائل- فإن قومه لِي مكرمون، وقل لهم: إن العرفج قد أدْبَى، وقد شَكَّت النساء. وأْمُرهم أن يُعْرُوا ناقتِي الحمراء فقد أطالوا ركوبَها، وأن يركبوا جملي الأصهب بآية ما أكلتُ معكم حيسًا، واسألوا الحارث عن خبري. فلما أدى الرسالة إليهم قالوا: لقد جنَّ الأعور، والله ما نعرف له ناقة حمراء، ولا جملاً أصهب، ثم سرحوا العبد ودعَوُا الحارث فقصوا عليه القصة، فقال: قد أنذركم! فأما قوله: قد أدْبَى العرفج، فإنه يريد أن الرجال قد استلأَمُوا، أي لبسوا الدروع، وقوله: شَكَّت النساء، أي اتَّخذن الشِّكاء للسفر، وقوله: ناقتي الحمراء، أي: ارتَحِلوا عن الدَّهْناء واركبوا الصَّمَّان وهو الجمل الأصهب، وقوله: بآية ما أكلت معكم حيسًا، يريد أخلاطاً من الناس قد غزوكم؛ لأن الحيس يجمع التمر والسمن والأقط. فامتثلوا ما قال، وعرفوا فحوى كلامه.» القالي: **كتاب الأمالي مع كتابي ذيل الأمالي والنوادر**، ص١٩-٢٠. وانظرها مع بعض الاختلاف في: الدينوري: **عيون الأخبار**، ج١، ص١٩٤-١٩٥.

(٢) ابن الأثير: **المثل السائر**، ج١، ص٣٠٧.

(٣) البيت هو التاسع من قصيدته التي يرثي فيها النعمان بن المنذر. **ديوان لُبيد بن ربيعة**، نشرة بعناية حمدو طماس (بيروت: دار المعرفة، ط١، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤)، ص٨٥.

وقول الآخر:

إِذَا امْتَحَنَ الدُّنْيَا لَبِيبٌ تَكَشَّفَتْ ... لَهُ عَنْ عَدُوٍّ فِي ثِيَابِ صَدِيقِ(١)

وقد يخرج عن ذلك المبالغةُ إن اقتضاها الحال، فيُقبل منها ما اقتُصِد فيه، كما تقرر في البيان(٢).

وأما **الشَّرفُ** فهو أن لا يكون المعنى سخيفًا، ولا مشتملاً على فضول، سواء كان سابقًا للذهن أم مبتكرًا، وكلاهما يُجتنب إذا كان سخيفًا مبتذَلا. ومن المبتكَر السخيف قولُ المعري:

فَيَا وَطَنِي! إِنْ فَاتَنِي بِكَ سَابِقٌ ... مِنَ الدَّهْرِ فَلْيَنْعَمْ لِسَاكِنِكَ الْبَالُ

فَإِنْ أَسْتَطِعْ فِي الْحَشْرِ آتِكَ زَائِرًا ... وَهَيْهَاتَ لِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَشْغَالُ(٣)

وقوله في مرثية لوالد الشريف الرضي:

إِنْ زَارَهُ الْمَوْتَى كَسَاهُمْ فِي الْبِلَى ... أَكْفَانَ أَبْلَجَ مُكْرِمِ الأَضْيَافِ

واللهُ إِنْ يَخْلَعْ عَلَيْهِمْ حُلَّةً ... يَبْعَثْ إِلَيْهِ بِمِثْلِهَا أَضْعَافِ(٤)

ومن غير المبتكَر -وهو سخيف- ما خطب به والٍ من ولاة اليمامة يعظ الناس فقال: «إن الله لا يُقَارُّ عباده على المعاصي، وقد أهلك الله أمةً عظيمةً في ناقة ما كانت تساوي مائتي درهم»، وفي رواية: «قيمتها مائتا درهم»، فلقبوه مقوم

(١) البيت هو الخامس من قصيدة لأبي نواس في خداع الدنيا. **ديوان أبي نواس** (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، ص٤٦٥.

(٢) راجع في ذلك «موجز البلاغة» للمصنف.

(٣) البيتان هما السادس والسابع بعد الأربعين من القصيدة الثامنة والخمسين من السقط، وعنوانها «لقد زارني طيفُ الخيال فهاجني»، وهي من بحر الطويل. المعري: **سقط الزند**، ص٢٣٧-٢٤٩.

(٤) المعري: **سقط الزند**، ص٢٥٣. والقصيدة من بحر الكامل، وهي في رثاء الشريف أبي أحمد المقلب بالطاهر، وتعزية ولديه الشريف الرضي والشريف المرتضى.

الناقة[١]. وقد رأيتُ نسبةَ هذه الخطبة لعبيدالله بن الزبير حين كان والي المدينة، وأن ذلك لما بلغ أخاه عبدالله عزله وأولَى عوضه مصعبا[٢].

وقد يعرض للمعنى الشريف سخافةٌ إذا وقع في غير موقعه، كما قال أبو فراس:

وَلَكِنَّنِي - والحَمْدُ لله - حَازِمٌ　　　أَعِزُّ إِذَا ذَلَّتْ لَهُنَّ رِقَابُ[٣]

فإن ذكرَ حمد الله على حقيقته في مقام غرام وفخر لا يخلو من سماجة، فأين هو من قول الآخر؟

وَقَدْ زَعَمُوا لِي أَنَّهَا نَذَرَتْ دَمِي　　　وَمَا لِي بِحَمْدِ الله لَحْمٌ وَلاَ دَمُ[٤]

حيث ورد في مقامِ الشِّكاية، وحسُن بكونه مستعمَلاً مجازًا على طريقة التمليح[٥].

طرق أخذ المعنى

هي ثلاثة: الابتكارُ، والبداهةُ، والشهرة. أما **الابتكارُ** فهو استنباطُ المعنى بفكر ونظر. وهذا الاستنباط إما أن يَعرِضَ للمعنى من أصله، نحو تشبيه ابن نباتة

---

(١) الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ٢، ص١٥٥؛ الدينوري: **عيون الأخبار**، ج٢، ص٤٥؛ ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، ج٧، ص١٧٧.

(٢) لم أعثر على هذه النسبة فيما اطلعت عليه من مصادر.

(٣) البيت هو الثالث من قصيدة قالها أبو فراس يعاتب ابن عمه سيف الدولة، ومطلعها:

أَمَا لِجَمِيلٍ عِنْدَكُنَّ ثَوَابُ　　　وَلاَ لِمُسِيءٍ عَنْدَكُنَّ مَتَابُ

ديوان أبي فراس الحمداني، ص٤٥.

(٤) البيت للمؤمّل بن أُمَيل بن أُسيد المحاربي، من محارب بن خصفة بن قيس عيلان بن مضر. شاعرٌ كوفيٌّ من مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية. قال أبو الفرج الأصفهاني: «وكانت شهرته في العباسية أكثر؛ لأنه من الجند المرتزقة معهم ومن يخصهم ويخدمهم من أوليائهم، وانقطع إلى المهدي في حياة أبيه وبعده. وهو صالح المذهب في شعره ليس من الفحول المبرزين ولا المرذولين، في شعره لين، وله طبع صالح.» توفي حوالي سنة ١٩٦هـ/ ٨٠٥م. **الأغاني**، ج٨/ ٢٢، ص١٥٥-١٥٨ (نشرة الحسين).

(٥) التمليح هو الإتيان في الكلامة بما فيه ملاحة وظرافة.

اجتماعَ الفرح والأسف وجريان دمع مع ابتسام بوابلِ غيثٍ في وقت الضحى[(١)]، وإما أن يكونَ بالأخذِ من الغير مع حسن التصرف، نحو قوله:

النَّـاسُ لِلْمَـوْتِ كَالْخَيْـلِ الطِّـرَادْ فَالسَّـابِقُ السَّـابِقُ مِنْهَـا الجْـوَادْ[(٢)]

أخذًا من حديث: «إنَّما يعجل الله بخياركم»[(٣)]، أو بتركيب شيئين معروفين بالجمع بينهما، مثل قول مَنْ قال:

لاَ أَرْكَـبُ الْبَحْـرَ خَوْفًـا عَـلَيَّ مِنْـهُ المَعَاطِـبْ

---

(١) الراجح أن المصنف يقصد ما جاء في بداية قصيدة قالها ابن نباتة يمدح السلطان الأفضل ويعزيه في والده المؤيد، حيث يقول:

هَنَـاءٌ مَحَـا ذَاكَ الْعَـزَاءَ الْمُقَـدَّمَا فَـمَا عَـبَسَ الْمَحْـزُونُ حَتَّـى تَبَسَّـمَا
ثُغُـورُ ابْتِسَـامٍ فِي ثُغُـورِ مَـدَامِعٍ شَـبِيهَانِ لاَ يَمْتَـازُ ذُو السَّـبْقِ مِـنْهُمَا
نَـرُدُّ مَجَـارِي الـدَّمْعِ وَالبِشْـرُ وَاضِـحٌ كَوَابِـلِ غَيْـثٍ فِي ضُحَى الشَّمْسِ قَـدْ هَمَـا
سَـقَى الغَيْـثُ عَنَّـا تُرْبَـةَ المَلِـكِ الَّـذِي عَهِـدْنَا سَـجَايَاهُ أَبَـرَّ وَأَكْرَمَـا

ابن نباتة المصري الفاروقي، الشيخ جمال الدين: **ديوان ابن نباتة المصري**، تقديم محمد القلقيلي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ، وهي نشرة مصورة عن طبعة قديمة)، ص٤٢٩.

(٢) هذا البيت لابن النبيه، وهو أبو الحسن كمال الدين علي بن محمد بن الحسن بن يوسف بن يحيى بن النبيه، شاعر وأديب مصري، تولى ديوان الإنشاء للملك الأشرف الأيوبي، ورحل إلى نصيبين وسكنها، وتوفي بها. نعته ابن خلكان بالشاعر البليغ. كانت وفاته سنة ٦١٩ هـ. له ديوان شعر مدح فيه الأيوبيين وخاصة الأشرف. والبيت هو مطلع قصيدة يرثي فيها أحد أبناء الملك الأشرف. **ديوان ابن النبيه** (بيروت: مطبعة جمعية الفنون، ١٢٩٩)، ص٨.

(٣) لم أعثر على ما يفيد ثبوت هذا الحديث في شيء من كتب السنة، ولكن أورد ابن حبان عن خالد بن شوذب الجشمي أنه قال: «سمعت الحسن البصري يقول: من رأى محمدًا فقد رآه غاديًا رائحًا، لم يضع لبنة على لبنة ولا قصبة على قصبة، رفع له علم فشمر إليهن الوحي الوحي، ثم النجاء النجاء على ما تعرجون، وقد أسرع بخياركم وذهب بنبيكم، وأنتم كل يوم ترذلون! العيان العيان!» البستي، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي: **كتاب الثقات** (حيدرآباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ط١، ١٣٩٨/١٩٧٨)، ج٦، ص٢٦١.

طِـيـنٌ أَنَـا وَهْـوَ مَـاءٌ وَالطِّـيـنُ فِي المَـاءِ ذَائِـبْ[(١)]

فقد أخذه من كونِ الإنسان طينًا والبحرِ ماءً، وذلك واضحٌ مشهور، ولكنه تنبه إلى الجمع بينهما، وذكر أثرَ اجتماعهما، فأحسن الاعتذار. ويسمى المعنى الحاصلُ بالابتكار عزيزًا وغريبا.

وأما **البَداهةُ** فهي أخذُ المعنى الواضح للعقل من وجدان ومشاهدة، ولا فضلَ فيه إلا لحسن التعبير ونباهة المعنى في إحاطته بملاحظة ما تجب ملاحظته. وقد يبلغ المعنى من دقة الوجدان ما يُلحقه بالمعاني المبتكَرة. وكلُّ هذا يظهر في الشعر الغرامي والتوصيفي وحكايات الأحوال، ومثالُه قولُ مَنِ اعتذر عن فراره من الزحف:

أَلاَ لاَ تَلُمْنِـي إِنْ فَـرَرْتُ فَـإِنَّنِي أَخَـافُ عَـلَى فَخَّـارَتِي أَنْ تَحَطَّـمَا
فَلَـوْ أَنَّنِـي فِي السُّـوقِ أَبْتَـاعُ مِثْلَهَـا وَحَقِّـكَ مَـا بَالَيْـتُ أَنْ أَتَقَـدَّمَا[(٢)]

---

(١) البيتان لعبد الجبار بن حمديس السرقوسي الأندلسي (٤٤٠-٥٢٧هـ) من بحر المجتث، وفي مناسبتها قصة حكاها هو نفسه فقال: «اجتمعت مع أبي الفضل جعفر بن المقترح الكاتب بسبتة، فذكر لي قول حسن بن رشيق يصف البحر:

أَلْبَحْـرُ صَـعْبُ المَـذَاقِ مُـرُّ لاَ دَعَـتْ حَـاجَتِي إِلَيْـه
أَلَـيْسَ مَـاءً وَنَحْـنُ طِـينٌ فَـمَا عَسَـى صَـبْرُنَا عَلَيْـه

فقال لي: يا أبا محمد، تقدر على اختصار هذا المعنى؟ فقلت: نعم، وأنشدته»، ثم ذكر البيتين. **ديوان ابن حمديس**، تصحيح إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٩٦٠)، ص٥٣٣-٥٣٤. وانظر كذلك: المقري: **نفح الطيب**، ج٤، ص٢٧١؛ النويري: **نهاية الأرب في فنون الأدب**، ج١، ص٢٣٧. وقد ألفينا تصحيفًا في البيت الأول فصححناه وفق ما في الديوان وما عند المقري والنويري.

(٢) البيتان لأبي دُلاَمة زند بن الجَوْن، شاعر كوفي مولى لبني أسد، كان أبوه رقيقاً وأُعتق. كانت نشأته الأولى في آخر أيام بني أمية، ونبه شأنُه في عهد بني العباس. انقطع إلى الخلفاء العباسيين: أبي العباس السفاح، وأبي جعفر المنصور، والمهدي ومدحهم فأغدقوا عليه، وكان من خاصة الأمير روح بن حاتم المهلبي في بعض أيامه. كان ذا لطف ودعابة على ما فيه من سوء، كما ذكر أبو الفرج. وقصة البيتين أن أبا دُلامة كان مع أبي مسلم الخراساني في بعض حروبه مع بني أمية، فطلب رجلٌ =

وقول الصاحبُ ابن عباد من رسالة في وصف منهزمين: «طاروا واقين بظهورِهم صدورَهم، وبأصلابِهِم نحورَهم»[1]، فإنه لم يزد على حسن التعبير عن الحالة المشاهدة، وقول أبي نواس في وصف كؤوس ذهب بها تصاوير:

تُـدَارُ عَلَيْنَـا الـرَّاحُ فِي عَسْـجَدِيَّةٍ   حَبَتْهَـا بِـأَنْوَاعِ التَّصَـاوِيرِ فَـارِسُ
قَرَارَتُهَـا كِسْـرَى وَفِي جَنَبَاتِهَـا   مَهًـا تُـدَرِّبُهَا بِالْقِـسِيِّ الْفَـوَارِسُ[2]

ويُسمى المعنى الحاصل بذلك بسيطًا؛ إذ الفضلُ -كما قلنا- للتعبير.

وأما الشُّهرةُ فهي عبارةٌ عن شيوعِ المعنى، حتى لا يكاد يتكلَّف المتكلِّمُ في استحضاره شيئًا من عمل الفكر، ويُسمى بالمعنى بالمبتذل. ويدعو البليغَ إليه إما تعيُّنُه، وإما كونُ المقام مقامَه، كخطاب العوام والصغار. وينبغي أن تُجَنَّبَ عنه مقاماتُ الإبداع والصَّنعة. ولذلك نعيب على ابن الخطيب -رحمه الله- قولَه في وصيته البديعة: «والطهارة التي هي في تحصيلها سببٌ موَصِّل، وشرطٌ لمشروطها مُحَصِّل، فاستوفوها، والأعضاءَ نظِّفوها، ومياهها بغير أوصافها الحميدة فلا تصفوها، والحُجولَ والغُرر فأطيلوها...» إلخ»[3]؛ فإنه ما كان مترقَّبًا من مثل ذلك

= البراز، فدعا أبو مسلم أبا دلامة إلى مبارزة ذلك الرجل، فقال البيتين، فضحك الخراساني وأعفاه. **الأغاني**، ج٤/ ١٠، ص٢٠١ (نشرة الحسين). وفيه «وجَدِّك» بدل «وَحَقِّكَ».

(١) ابن حجة الحموي، أبو بكر بن علي بن عبدالله: **خزانة الأدب وغاية الأرب**، تحقيق كوكب دياب (بيروت: دار صادر، ط٢، ١٤٢٥/ ٢٠٠٥)، ج٤، ص٢٨٠.

(٢) هما السادس والسابع من مقطوعة من ثمانية أبيات مطلعها: «وَدَارِ نَدَامَى عَطَّلوهَا وأَدْلَجُوا». **ديوان أبي نواس**، شرح محمود أفندي واصف (القاهرة: المطبعة العمومية بمصر، ١٨٩٨)، ص٢٩٥؛ **ديوان أبي نواس** (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، ص٣٦١.

(٣) وهي وصية طويلة كتبها لأبنائه حين شعر بدنو أجله، وقد أوردها كاملة المقري، وفاتحتها: «الحمد لله الذي لا يروعه الحِمَامُ المرقوب، إذا شيم نجمه المثقوب، ولا يبغته الأجل المكتوب، ولا يفجؤه الفراق المعتوب...»، وخاتمتها: «هذه أسعدكم الله وصيتي التي أصدرتها، وتجارتي التي لربحكم أدرتها، فتلقَّوْها بالقبول لنصحها، والاهتداء بضوء صبحها... كان الله خليفتي عليكم في كل حال، فالدنيا مُناخُ ارتحال، وتأميل الإقامة فرض محال، فالموعد للالتقاء دارُ البقاء، جعلها الله =

الوزير العالم أن يُضمِّنَ وصيةَ أبنائه الغر الأنجاب ما يتعلمه الصبيانُ في أيام الكتَّاب، خصوصًا في أضيق أوقات الكلام وأحوجه إلى الملء بالمهام[1].

ومن العجائب أن ابنَ الأثير ذكر في «المثل السائر» فصلاً لنفسه من رسالة قال فيها: «أقبلت ربائب الكِنَاس في مُخْضَرِّ اللباس، فقيل: إنما يخترن الخضرةَ من الألوان ليصِحَّ تشبيهُهن بالأغصان»[2]، فعد هذا معنًى مبتدَعًا وأُعجب به، مع أنه معنى مبتذَلٌ شائع.

ترتيب المعاني وتنسيقها وتهذيبها

اعلمْ أنه لا سبيلَ إلى الاستنتاج إلا الترتيب، ولا يحصل ترتيبُ المعاني إلا بتقريرها في الذهن ابتداءً، ثم رَعْيِ التناسب بينها بتفكيكها وتقسيمها والموازنة بينها. والخطيبُ أحوجُ إلى هذا من الكاتب كما يأتي في الخطابة؛ لأنه يقول ولا يكتب، فلا يعينه إلا الاعتمادُ على الترتيب الطبيعي للكلام، حتى يعتادَ ذهنُه ذلك، ويصير له دربةً وسَجِيَّة، كي لا يُرتج عليه[3] إن لم يُقَرِّرِ المعاني في ذهنه، ولئلا يلعن بعضُ كلامه بعضًا إن لم يُرَتِّبْها ويُقَسِّمْها. ويشهد لهذا ما نُقل أن النبي ﷺ قال

= ومن وراء خطة النجاه، ونفَّقَ بضائعها المزجاه، بلطائفه المرتجاه، والسلام عليكم من حبيبكم المودع، والله يلأَمُه حيث شاء من شمل متصدع، والدكم محمد بن عبدالله بن الخطيب ورحمة الله وبركاته.» المقري: **أزهار الرياض في أخبار عياض**، ج١، ص٣٢٠-٣٣٦. (والشاهد في ص٣٢٧).

(١) ونحن لا نجاري المصنف فيما عابه على ابن الخطيب رضي الله عنهما جميعًا، وفي حكمه على الوصية. وإنما نقول كما قال المقري بحق: إنها حوت جملاً «من الحكم والوصايا النافعة» فيما يجب أن يكون عليه شأن الإنسان المسلم كله في هذه الحياة الدنيا فلا يبغته أجل الموت على غير عدة لاستقبال الآخرة، بل أقول إن لسان الدين ابن الخطيب قد برع في أن تكون وصاياه جامعة متوازنة بين ما ينبغي على المرء أن يحصله في حياته من أحوال وشروط توصله إلى سعادة الدنيا والفوز في الآخرة. وإنها لوصية جديرة بأن يدرسها الدارسون وينظر فيها الناظرون.

(٢) ابن الأثير: **المثل السائر**، ج١، ص٣٠٩.

(٣) يقال: رَتِج في منطقه رَتَجًا، وأُرتِج عليه: استُغلِق عليه الكلام.

لعبدالله بن رواحة: «كيف تقول الشعر؟» فقال: «أنظر ثم أقول.»[(١)]

وأما **التناسُبُ** بين المعاني ففيه يبحث بابُ الفصل والوصل من علم البلاغة، وكذلك المطابقة المبحوث عنها في البديع، والمزاوجة أيضا.

وأما **التفكيكُ والتقسيمُ** فهما متشابهان، إلا أن التفكيكَ عبارةٌ عن استقلال كلِّ معنى بنفسه، وعدم تراكم المعاني، المسمى بالمعالظة، المعدود قديمًا من عيوب الكلام. وقد مدح عمر ﷺ زهيرًا بأنه لا يعاظِلُ بين الكلامين[(٢)]. وذلك أن المتكلِّم

---

(١) عن عبد الله بن رواحة قال: «بينا أنا أجتاز في المسجد ورسول الله ﷺ في ناس من أصحابه إذ قال القوم: يا عبد الله بن رواحة، فظننت أن رسول الله ﷺ يدعوني فجئت قال: «اجلس يا عبد الله بن رواحة، كيف تقول الشعر إذا أردت أن تقول؟» قلت: أنظر ثُمَّ أقول. قال: «عليك بالمشركين»، ولم أكن أعددت لذلك شيئًا فقلت:

فَخَبِّرُونِي أَثْمَانَ الْعَبَاءِ مَتَى كُنْتُمْ ... مَطَارِيقَ أَوْ دَانَتْ لَكُمْ مُضَرُ

فنظرت الكراهيةَ في وجه رسول الله ﷺ أن جعلت قومه أثمان العباء، فنظرت ثم قلت:

يَا هَاشِمَ الْخَيْرِ إِنَّ اللهَ فَضَّلَكُمْ ... عَلَى الْبَرِيَّةِ فَضْلاً مَا لَهُ غِيَرُ
إِنِّي تَفَرَّسْتُ فِيكَ الْخَيْرَ أَعْرِفُهُ ... فِرَاسَةً خَالَفْتُهُمْ فِي الَّذِي نَظَرُوا
وَلَوْ سَأَلْتَ أَوِ اسْتَنْصَرْتَ بَعْضَهُمْ ... فِي جُلِّ أَمْرِكَ مَا آوَوْا وَلاَ نَصَرُوا
فَثَبَّتَ اللهُ مَا آتَاكَ مِنْ حُسْنٍ ... تَثْبِيتَ مُوسَى وَنَصْرًا كَالَّذِي نُصِرُوا

قال: «وأنت فثبتك الله يا ابن رواحة». الهيثمي: **بغية الرائد**، «كتاب الأدب»، الحديث١٣٣٣٤، ج٨، ص٢٣٠-٢٣١. وقال الهيثمي: «رواه الطبراني ورجاله ثقات، إلا أن مدرك بن عمارة لم يدرك ابنَ رواحة.»

(٢) روى أبو زيد عن أبي عبيدة عن الشعبي يرفعه إلى ابن عباس ﷺ قال: «خرجنا مع ابن الخطاب في سفر فقال: ألا تزاملون؟ أنت يا فلان زميل فلان، وأنت يا فلان زميل فلان، وأنت يا ابن عباس زميلي، وكان لي محبًّا مقرِّبا، وكان كثيرٌ من الناس ينفسون علي لمكاني منه. قال: فسايرته ساعة ثم ثنى رجله على رحله، ورفع عقيرته ينشد:

وَمَا حَمَلَتْ مِنْ نَاقَةٍ فَوْقَ رَحلِهَا ... أَبَرَّ وَأَوْفَى ذِمَّةً مِنْ مُحَمَّدِ

ثم وضع السوطَ على رحله، ثم قال: أستغفر الله العظيم، ثم عاد فأنشد حتى فرغ ثم قال: يا ابن عباس ألا تنشدني لشاعر الشعراء؟! فقلت: يا أمير المؤمنين، ومن شاعر الشعراء؟ قال زهير! =

قد يخطر بباله المعنيان فصاعدًا، فيحاول أن يمزجها جميعًا، ويُنْزِلُ السامعَ منزلةَ المطلعِ على ضميره، كما قال أبو تمام:

سَبَقَ المَشِيبَ إِلَيْهِ حَتَّى ابْتَزَّهُ ... وَطَنَ النُّهَى مِنْ مَفْرِقٍ وَقَذَالِ(١)

أراد أن السيفَ سبق المشيبَ إلى رأس القِرْنِ فافتكَّ منه الرأسَ، ومرادُه أنهم لو لم يُقتَلوا لشَابُوا من هول الحرب. إلا أن هذا لا يدل عليه لفظُه، ولكنه شيءٌ قدَّره في نفسه، وتراكم بعضُه على بعض، فعبر عن الصورة التي حصلت في ذهنه دفعةً واحدة.

وأما **التقسيمُ** فهو جَمْعُ طائفةٍ من المعاني في شقٍّ من الكلام لارتباطٍ لها ببعضها، واتفاقٍ في نوعٍ، أو غايةٍ، أو نحوهما. وقد نُقل عن بعضِ الحكماء أنه قال: «الخطابة صحةُ التقسيمِ.»(٢) وأكملُه ما استوعبَ الأقسامَ كلَّها، كقول علي ﵁:

= قلت: ولم صيَّرتـه شاعرَ الشعراء؟ قال: لأنه لا يعاظل بين الكلامين، ولا يتتبَّع وحشيَّ الشعر، ولا يمدح أحدًا إلاَّ بما فيه.» القرشي: **جمهرة أشعار العرب**، ص٧٦.

(١) البيت من قصيدة طويلة قالها يمدح الخليفة المعتصم. **ديوان أبي تمام**، ص٢٤٧. والمفرق هو وسط الرأس، والقذال مؤخره.

(٢) وقد سماها ابنُ رشد في بعض نسخ التلخيص «جودة التقسيم». **تلخيص الخطابة**، تحقيق عبد الرحمن بدوي (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٦٠)، ص٢٥٠. وصحةُ التقسيم أحدُ المفاهيم الرئيسة في نظرية الخطابة عند اليونانيين، وقد اهتم علماءُ البلاغة العربية بهذا الموضوع في مؤلفاتهم، وربما أخذ المصنفُ هذا التعريفَ مما ذكره الجاحظ حيث قال: «وقيل لليوناني: ما البلاغة؟ قال: تصحيح الأقسام، واختيار الكلام.» **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٦٨. وقال ابنُ أبي الحديد: «وصحةُ التقسيم بابٌ من أبوابِ علم البيان، ومنه قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ ﴿٣٢﴾﴾ [فاطر:٣٢]، وهذه قسمة صحيحة؛ لأن المكلَّفين إما كافرٌ، أو مؤمن، أو ذو المنزلةِ بين المنزلتين. هكذا قسَّم أصحابُنا [أي المعتزلة] الآيةَ على مذهبهم في الوعيد. وغيرُهم يقول: العباد إما عاصٍ ظالمٌ لنفسه، أو مطيعٌ مبادرٌ إلى الخير، أو مقتصد بينهما... ووقف سائلٌ على مجلسِ الحسن البصري فقال: رحم الله عبدًا أعطى من سَعَة، أو واسَى من كفاف، أو آثر من قلة. فقال الحسن: لم تترك لأحد عذرًا.» ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: دار الجيل، ط٢، ١٤١٦/ ١٩٩٦)، ج٤/ ٧، ص١٨٤.

«الحق ثقيلٌ مريء، والباطل خفيف وبِيء، وأنت رجلٌ إن صدقت سخطت، وإن كذبت رضيت»[١]؛ لأنه إذا شذت بعضُ الأقسام عُدَّ الكلامُ معيبًا. كما قيل إن ابن مَنارة هرب أحدُ عماله من صارفه، فكتب ابنُ مَنارة إليه: «إنك لا تخلو في هروبك من صارفك أن تكون قدمت إليه إساءة خفته معها، أو خشيت في عملك خيانة فلا بد من مطالبتك»، فوقَّع العاملُ تحته: «في الأقسام ما لا يدخل فيها ذكرته، وهو أني خفت من ظلمه إياي بالبعد عنك، وتكثيره على الباطل عندك، فوجدتُ الهرب إلى حيث يمكنني فيه دفعُ ما يتحرجه أنفَى للظنة عني، وبُعدي عَمَّنْ لا يُؤمَنُ ظُلْمُه أولَى بالاحتياط لنفسي.»[٢]

وأما **الموازنةُ بين المعاني**، فهي من ضروبِ النقد المعنوي، وإنما تعرض بين المعنيين المتشابهين فصاعدًا عند قصد التخيير لِما يناسب منها، وكذلك تعرض بين طريقَيْ أداء المعنى الواحد. فمن الأول ما يعرض بين تشبيه وحيد عصره فضلاً وعلمًا بالمسك من بين الدماء، كما صنع أبو الطيب، أو بالذهب من المعادن كما ورد في الحديث[٣]، أو بالبيض من الدماء، كما قيل في انتقاد بيت أبي الطيب[٤]. وطريق

---

(١) ابن الأثير: **المثل السائر**، ج٢، ص٢٦٥.

(٢) الخوارزمي، محمد بن أحمد بن يوسف: **مفاتيح العلوم**، تحقيق إبراهيم الأبياري (بيروت: دار الكتاب العربي، بدون تاريخ)، ص٩٨؛ العسكري: **كتاب الصناعتين**، ص٢٦٩-٢٧٠؛ الخفاجي: **سر الفصاحة**، ص٢٢٦-٢٢٧ (وهو ينقل عن قدامة بن جعفر).

(٣) عن أبي هريرة ﷺ، قال رسول الله ﷺ: «تجدون الناس معادن، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا، وتجدون خير الناس في هذا الشأن أشد له كراهية، وتجدون شر الناس ذا الوجهين، الذي يأتي هؤلاء بوجه، ويأتي هؤلاء بوجه.» **صحيح البخاري**، «كتاب المناقب»، الحديثان ٣٤٩٣ و٣٤٩٦، ص٥٨٨؛ **صحيح مسلم**، «كتاب فضائل الصحابة ﷺ»، الحديث ٢٥٢٦، ص٩٨١.

(٤) قال أبو الطيب:

فَـإِنْ تَفُـقِ الأَنَـامَ وَأَنْـتَ مِـنْهُمْ ... فَـإِنَّ المِسْـكَ بَعْـضُ دَمِ الْغَـزَالِ

فانتُقدت القصيدة بقوله قبل: «كأنك مستقيم في محال» غلط، والصواب كأنك مستقيم في اعوجاج. فقيل إن ذلك يفسد عليه التشبيه بالمسك من دم الغزال، فأُجيب بأنه يتمكن من أن =

الموازنة في هذا النظرُ إلى أنزه الأشياء وأقربها لمحاسن الموصوف.

والثاني كالموازنة بين أداء المعنى بالحقيقة أو بالمجاز، وبالتصريح أو بالكناية مثلا. فقد ذكر الأصوليون والبيانيون مقاماتِ العدول عن الحقيقة إلى المجاز(١)، ألا ترى أن المجاز قد يقبح في مقام الجد والحزن -مثلاً- مثل ما ترى في قول بعضهم: «دمعة أمطرتها عيني فأعشب لها قلبي»(٢)؛ إذ لاَ تناسبَ بين امتلاء القلب حزنًا وبين اعشيشاب الأرض، بل هو لخلاف المقصود أقرب. وكذا قولُ الزمخشري في رثاء شيخه أبي مُضر:

وَقَائِلَـــةٍ مَـــا هَـــذِهِ الـــدُّرَرُ الَّتِـــي تَسَاقَطُ مِنْ عَيْنَيْكَ سِمْطَيْنِ سِمْطَيْنِ(٣)

= يقول: «فإن البيض بعضُ دم الدجاج»، وهو كما ترى في الابتذال.- **المصنف**. قال الميساوي: البيت هو الأخير من قصيدة من خمسة وأربعين بيتًا يرثي فيها المتنبي والدة سيف الدولة عندما جاءه الخبر بموتها إلى حلب سنة ٣٣٧هـ. أما البيت الذي انتقدت بسببه القصيدة فهو قوله:

رَأَيْتُـــــــكَ فِي الَّـــــــذِينَ أَرَى مُلُوكَـــا كَأَنَّـــكَ مُسْـــتَقِيمٌ فِي مُحَـــالِ

البرقوقي: **شرح ديوان المتنبي**، ج٣، ص١٥١.

(١) انظر في ذلك مثلاً: الرازي: **المحصول**، ج١، ص٣٣٤-٣٣٦؛ الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر ابن عبد الله: **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق محمد محمد تامر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١/ ٢٠٠٠)، ج١، ص٥٤٥-٥٤٧؛ الجرجاني: **كتاب أسرار البلاغة**، ص٤٠٨-٤٢٢؛ الرازي: **نهاية الإيجاز**، ص٩٧-٩٨؛ ابن الأثير: **المثل السائر**، ج١، ص٧٨-٧٩؛ **الجامع الكبير**، ص١٥١-١٥٣؛ الرازي: **نهاية الإيجاز**، ص٩٧-٩٨؛

(٢) ذكر الحصري: «قال أعرابيٌّ في امرأةٍ ودّعها: والله ما رأيت دمعةً ترقرقُ من عينٍ بإثمد على ديباجة خد، أحسن من عبرة أمطرتها عينها فأعشب لها قلبي.» الحصري القيرواني، أبو إسحاق: **نور الطرف ونور الظرف**، تحقيق لينا عبد القدوس أبو صالح (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٦)، ص٢٩١.

(٣) ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ج٥، ص١٧٢؛ الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، ج٢٠، ص١٥٤ (وفيه «تساقطها عيناك» بدل «تساقط من عينيك»). وأبو مضر -كما قال ياقوت- «هو محمود بن جرير الضبي الأصبهاني، أبو مضر النحوي، كان يلقب فريد العصر، وكان وحيد دهره وأوانه في علم اللغة والنحو والطب، يضرب به **المثل** في أنواع الفضائل، أقام بخوارزم مدة وانتفع الناس بعلومه ومكارم أخلاقه، وأخذوا عنه علمًا كثيرًا، وتخرج عليه جماعة من الأكابر في اللغة والنحو، =

فإن المقامَ ليس مقامَ تشبيهِ دمع الحزن بالدُّرر، وإن كان قصدُه أن يصلَ بذلك إلى تشبيه فوائد شيخه، لكنه جاء بافتتاح تنكره النفس، خلاف قول الآخر:

وَأَمْطَرَتْ لُؤْلُؤًا مِنْ نَرْجِسٍ وَسَقَتْ ... وَرْدًا وَعَضَّتْ عَلَى العُنَّابِ بِالْبَرَدِ(١)

= منهم الزمخشري. وهو الذي أدخل على خوارزم مذهب المعتزلة ونشره بها، فاجتمع عليه الخلق لجلالته وتمذهبوا بمذهبه... ولست أعرف له مع نباهة قدره وشيوع فكره مصنفًا مذكورًا، ولا تأليفًا مأثورًا، إلا كتابًا يشتمل على نتف وأشعار وحكايات وأخبار، سماه زاد الراكب. مات بمرو سنة سبع وخمسمائة.» وللبيت الذي ذكره المصنفُ ثان وهو قولُ الزمخشري:

فَقُلْتُ هُوَ الدُّرُّ الَّذي قَدْ حَشَا بِهِ ... أَبُو مُضَرٍ سَمْعِي تَسَاقَطَ مِنْ عَيْنِي

الحموي الرومي، ياقوت: **معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٣)، ج٦، ص٢٦٨٥-٢٦٨٦.

(١) هذا البيت مما اهتم به النقادُ وعلماء البلاغة القدامى اهتمامًا كبيرًا لِمَا فيه من تزاحم الصور، حيث جاء فيه -كما قال ابن رشيق- «تشبيه خمسة بخمسة»، دون استخدام أدوات التشبيه، فقد شبه قائلُه عينَيْ المحبوبة بالنرجس، ودموعَها باللؤلؤ، وخدَّها بالورد، وأصابعَها بالعُناب، وأسنانها بالبرَد. وهو من قصيدة من القصائد المغناة قديمًا وحديثًا، عُرفت بقصدة «مطر اللؤلؤ»، واختُلف في نسبتها وفي عدد أبياتها، ومطلعُها:

نَالَتْ عَلَى يَدِهَا مَا لَمْ تَنَلْهُ يَدِي ... نَقْشًا عَلَى مِعْصَمٍ أَوْهَتْ بِهِ جِلْدِي

فقد نُسبت إلى عدد من الشعراء في مقدمتهم الوأواء الدمشقي ويزيد بن معاوية بن أبي سفيان، والأكثرون على نسبتها إلى الأول. انظر: الثعالبي: **يتيمة الدهر**، ج١، ص٣٣٧؛ القيرواني: **العمدة**، ج١، ص٢٩٧ (وفيها: «وأسبلت» بدل «وأمطرت»)؛ الشريشي، أبو العباس أحمد بن عبد المؤمن القيسي (٥٧٧-٦١٩هـ): **شرح مقامات الحريري**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، ١٤١٣/ ١٩٩٢)، ج١، ص١١٣؛ ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ج٧، ص٥١ (وقد ساق القصيدة في ثلاثة وعشرين بيتا)؛ الصفدي: **الوافي بالوفيات**، ج٢، ص٣٩ (وذكر أن الحريري بنى المقامة الحلوانية على هذا البيت)؛ الكتبي، محمد بن شاكر: **فوات الوفيات**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٩٧٤)، ج٣، ص٢٤٠؛ **ديوان أبي الفرج محمد بن أحمد الغساني الملقب بالوأواء الدمشقي**، جمعه وصححه وترجمه نثرًا إلى اللغة الروسية أغناطيوس كراتشقوفسكي (ليدن: مطبعة بريل، ١٣٣١/ ١٩١٣)، ص١٣٧ (وجاءت القصيدة في ثمانية عشر بيتاً)؛ الأنطاكي، داود بن عمر: **تزيين الأسواق بتفصيل أشواق العشاق**، تحقيق أيمن عبد الجابر البحيري (القاهرة: دار البيان العربي، ١٤٢٢/ ٢٠٠٢)، ج٢، ص١٥٨ (نسبه إلى يزيد، وفيه: «استمطرت» بدل «وأمطرت»)؛ طلاس، العماد مصطفى: **شاعر وقصيدة: مختارات شعرية** =

وعلى هذا قياسُ غيرِه.

وأما **تنسيقُ المعاني وتهذيبُها** فهو تنقيحُها عن كلِّ ما يعلَقُ بها مما يكون غريبًا عنها، ولا مناسبةَ له بها من خطإٍ أو صواب. وأظهرُ مواقعِ الحاجة إليه مقامات الاستطراد، ويُسَمَّى الاعتراض. فإن المتكلمَ أو الكاتب أو الخطيب قد تدعوه إلى الاستطراد دواع كثيرةٌ ليلقيَ من المعاني التي يرى الداعيَ لإلقائها موجودًا، ويخشى أن لا يجد لها مناسبةً غيرَ ذكرها عند نظيرها، وذلك كاستطراد الدعاء في طوالع الرسائل، أو استطراد قصة أو حادثة أو شعر في أثناء رسالة أوخطبة.

وتلك سنةٌ قديمة شائعة بين الكتَّاب والخطباء، فيجب أن يكون ذلك الاستطرادُ شديدَ التعلق بالموضوع: إما لثناءٍ، أو بيانٍ، أو تحسينٍ، أو إظهارِ إمكانِه، أو تنظيرِه، أو تذكيرٍ بسابق، أو نحو ذلك. فإن عريَ الاستطرادُ عن شيءٍ من العلاقات المقبولة الواضحة صار أشبهَ بالهذيان، مثل ما وقع لأبي العلاء المعري في نثر في رسالة كتب بها إلى قاض شافعي: «كتابي -أطال الله بقاءَ سيِّدي القاضي شافِي العِيِّ وخليفةِ الشافعِيِّ- ما جاز خيارُ مجلس، ووجب حجرٌ على مفلس...» إلخ[(١)]. فإن هذا الظرف الذي استطرده لدعائه لا مناسبةَ بينه وبين الموضوع، إلا أنه ذكر شيئًا من علائق القضاة فرماه جزافًا؛ إذ ليس ذلك بأولَى من أن يقول: ما رُدت شهادة زنديق وقُبل الشاهدان في التطليق.

= (دمشق: طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط٢، ١٩٨٥)، ج١، ص٢٥٨-٢٥٩ (وجاءت القصيدة فيه في سبعة عشر بيتًا منسوبة جميعًا إلى يزيد، ولم يتعرض صاحب هذا الكتاب لما ثار حول البيت - بل القصيدة كلها - من خلاف بين النقاد، لا من قريب ولا من بعيد).

(١) هو الكتاب الذي بعث به المعري إلى القاضي طاهر بن عبدالله بن طاهر ببغداد، المعروف بالقاضي أبي الطيب الطبري (المتوفى سنة ٤٥٠هـ)، ولكنه لم يتمه فيوصل إليه. رسائل أبي العلاء (*Letters of Abu Al-'Ala' of Ma'arrat Al-Nu'man*)، تحقيق وترجمة دايفيد سمويل مرجوليوث (أوكسفورد: مطابع كلاريندن، ١٨٩٨)، ص٣٠٢.

أخذ النتائج من المعاني

كما أن المنشِئَ قد يستطرد الشيءَ لمناسبةٍ وتعلقٍ بالغرض، كذلك يلزمه سوقُ معانٍ غيرِ مقصودةٍ بالذات، ولكن المقصود هو ما تعطيه من النتيجة، وتُسمَّى حينئذ بالمقدمات. وبيان هذا يأتي عند الكلام على الخطابة لكثرة وقوعه فيها، وإنما تعرضنا له هاهنا؛ لأنه قد يقع في غيرها بأن لا يُفضيَ المتكلمُ إلى غرضه من أول وهلة، خشيةَ نفور النفس، أو عدم اتضاح المقصود. وعندي أن هذا من جملة ما يُفرَّق به بين مقاماتِ الإطناب والإيجاز. ومنه ما يُسمَّى في فن البديع بحسن التعليل، وبحسن الاعتذار.

ومن الاستنتاج ما وقع في كتابٍ كتب به الجاحظ إلى محمد بن عبد الملك [الزيات] يستعطفه، ويطلب عفوَه عن زلة، قال: «أما بعد فإن كنتُ اجترأتُ عليك، فلم أجترئْ إلا لأن دوامَ تغافلِك عني شبيهٌ بالإهمال الذي يورث الإغفال، والعفوُ المتتابع يُؤْمِنُ من المكافأة. فإن كنتَ لا تهبُ عقابي لحرمة، فهَبْهُ لأياديك عندي، وإلاَّ تَفْعَلْ ذلك فَعُدْ إلى حُسْنِ العادة، وإلاَّ فافْعَلْ ذلك لحُسن الأُحدوثة، وإلا فَأْتِ ما أنت أهلُه من العفوِ دون ما أنا أهلُه من استحقاقِ العقوبة...» إلخ[1].

(١) هذا الكلام من رسالة «التربيع والتدوير»، وقد أورده المصنفُ باختصار وتصرف تقديمًا وتأخيرًا، ولفظه مع الاقتصار على محلِّ الشاهد: «فإن قلتَ: فما أدخلَكَ في شيء هذه سبيلُه؟ وهكذا جوهرُه وطريقُه؟ قلتُ: لأني حين أَمِنْتُ عقابَ الإساءة، ووثقتُ بثواب الإحسان... ولو كان هذا ذنبًا لكنتَ شريكي فيه، ولو كان تقصيرًا لكنتَ سببي إليه؛ لأن دوامَ التغافلِ شبيهٌ بالإهمال، وتركَ التعريف يورث الإغفال، والعفوَ الشائع والبشرَ الدائم يؤمنان من المكفأة، ويذهبان بالتَّحفُّظ. ولذلك قال عيينة بن حصن لعثمان بن عفان: عمر كان خيرًا لي منك، أرهبني فاتقاني، وأعطاني فأغناني. فإن كنتُ اجترأتُ عليك، فلم أجترئْ عليك إلا بك، وإن كنتُ أخطأتُ فلم أُخطِئْ عليك إلا لك؛ لأن حسنَ الظن بك والثقةَ بعفوك سببٌ إلى قلة التحفظ، وداعيةٌ إلى تركِ التَّحرُّز... وإن كنتَ لا تَهبُ عقابي لحرمتي، فهَبْهُ لأياديك عندي، فإن النعمةَ تشفع في النعمة. فإن لم تَفعلْ ذلك للحرمة، فافعلْه لحسن الأُحدوثة، وعُدْ إلى حسن العادة فَأْتِ ما أنت أهلُه.» الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب: **رسائل الجاحظ** نشرة بعناية محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠/ ٢٠٠٠)، ج٢/ ٣، ص٥٥-٥٦.

وقد تُقدَّم النتيجةُ على مقدماتها، فيُؤتَى بها حينئذٍ كالأدلة، وذلك إذا كان المخاطَبُ غيرَ متوقَّع نفورُه: إما لإنصافه، أو لطاعته للمتكلِّم، أو نحو ذلك، كما تراه في كتابٍ كتَبَ به أبو بكر الخوارزمي لتلميذه يؤنِّبُه على المكابرة، وهو قولُه: «بلغني أنكَ ناظرتَ، فلما توجهتْ عليك الحجةُ كابرت، ولما وُضع نِيرُ الحق على عنقك ضجرتَ وتضاجرت. وكنتُ أحسب أنك أعرفُ بالحق من أن تعُقَّه، وأهيبُ لحجاب العدل والإنصاف من أن تشُقَّه. كأنك لم تعلم أن لسانَ الضجر ناطقٌ بالعجز، وأن وجهَ الظلم مبرقَعٌ بالقبح، وأنك إذا استدركتَ على نقد الصيارفة، وتتبعتَ خطأَ الحكماء والفلاسفة، فقد طَرَّقْتَ إلى عيبك لعائبك، ونصرتَ عدوَّك على صاحبك. وقد عجبتُ من حسن ظنك بك، وأنتَ إنسان، [والله المستعان].»(١)

فحَسُنَ في هذا المقام إفضاؤه إلى الغرض، ثم إتيانُه بما من شأنه أن يكون مقدمةً بمنزلةِ الدليل، كما يظهر بالتأمل.

مقامات الكلام

قد عرفتَ في علم البلاغة أن مقاماتِ الكلام متفاوتة، وليس هذا جُلَّ غرضنا هنا؛ لأننا لا نحب أن ننقلَ علمًا إلى آخر، وإنما نبحثُ هنا عن مقامات الكلام التي لها مزيدُ اختصاصٍ باختلاف أساليب الإنشاء. ومِلاَكُ ذلك يرجع إلى نَباهةِ المتكلِّم في ترتيب أداء المعنى بحسب حال المخاطب وعلاقته بالواقع؛ فإن مسألةَ ضروبِ التراكيب المذكورة في البلاغة لا يُنظرُ فيها إلا إلى حالِ المخاطَب، كما أن أحوالَ التقديم والتأخير والحذف والقصر والإيجاز يُنظرُ فيها إلى حالِ المخاطَب مع علاقته بالخارج.

ويُشْبِهُ أن يكون حالُ المخاطَب وارتباطُه بالخارج مرجِعَ اختلافِ مقاماتِ الكلام كلِّها. وذلك ينضبط فيما يظهر لنا من أربع جهات: ترتيب المعاني المدلولة، وطرق الاحتجاج، وطرق الدلالة، وكيفية المعنى من جزالة أورقة أو سهولة.

---

(١) الخوارزمي، أبو بكر: رسائل أبي بكر الخوارزمي (قسطنطينية: مطبعة الجوائب، ط١، ١٢٩٧)، ص١٢.

فأما **ترتيبُ المدلولات** فالأصلُ فيه أن يكونَ على حسب حصولها، وتفرع بعضها عن بعض. فإن كان الكلامُ خبرًا، فالنَّظَرُ إلى الحصول في الخارج، فيُحكى على ترتيبه الطبيعي، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيٓءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَٰذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ ﴿٧٧﴾﴾ [هود:٧٧]. فإن مدلولاتِ هذه الجمل تحصُلُ في الخارج على نحو هذا الترتيب؛ إذ أولُ ما تحصل الإساءة في النفس، ثم فراغ الصبر، ثم التضجُّر بالقول.

وإن كان إنشاءً، فالنظرُ إلى ترتيبِه بحسب حصولِ مدلوله عند الامتثال. وقد يتعين هذا، كما في حكاية الأخبار المحزنة؛ فإن حكايتَها على ترتيبِها الطبيعي يهيِّئُ النفسَ لتلقِّيها، كما يهيئها لذلك حصولُها في الواقع تدريجا. فإنك لو رُمتَ الإخبارَ بوفاةِ مَنْ تَرُوعُ المخاطَبَ وفاتُه، لرأيتَ أن حكايةَ مرضِه وأطواره، ثم وقوعِ اليأس من شفائه، ثم الخبر بموته، أهونُ في النفس مما لو فُوجِئَتْ بالإخبار بموته.

وقد يُخالَفُ مقتضى الظاهر، كتقديمِ ما شأنُه التأخيرُ لغرض، مثل تعجيلِ المسرة، أو قطع نزاع المنازع قبل أن يلجَّ في الخصومة فيكابر ولا يرجعَ إلى الحق، أو للتنبيه على المقصود، مثل الافتتاح بدعاء مناسب أو نحوه. ويُسَمَّى براعةَ الاستهلال، كقول بعض الكتاب التونسيين يخاطب رئيسَ ديوان الإنشاء في الدولة الصادقية متشكِّيًا من بعض أهل الشوكة: «سيدي! نفوسنا تفديك، والله تعالى من سلطة أهل الوظائف بدون استحقاق يقيك»(١)، وقول الحريري في جواب الذي جاوبَ أبا زيد السروجي حين وقف له موقفَ الزائر المسترفد:

وَحُرْمَـةِ الشَّـيْخِ الَّـذِي سَـنَّ الْقِـرَى وَأَسَّـسَ المَحْجُـوجَ فِي أُمِّ الْقُـرَى(٢)

يريد إبراهيم عليه السلام.

---

(١) لم يتهيأ لي الاطلاع على الوثيقة التي نقل منها المصنف هذا الكلام.

(٢) الحريري: **مقامات الحريري**، ص٥٢ (المقامة الكوفية).

وقد بُيِّن في علم المعاني كثيرٌ من المناسباتِ الداعيةِ إلى التقديم والتأخير في أجزاء الجملة، فلا نطيلُ بها هنا، ولكن يجب أن يُعلم السببُ في تقديم ما حقُّه التأخير وعكسه من جمل الكلام. وقد تتبعتُ ذلك حسب الجهد، فرأيتُ أن مِلاكَ ذلك: ١. إما استبقاء الذهن لما هو أولى بالإيعاء، وتهيئة السمع لما هو أجدرُ بالإصغاء. ٢. وإما الاستراحةُ من غرضٍ خفيفٍ يُقدَّم، ليفضيَ إلى غرض مهم يؤخَّر. ٣. وإما لأن أحدَ الغرضين وإن كان حقُّه التقديم أو عكسه، لكنه كان من المعاني المتولِّدة والمستطرَدة، واتصلَ بغيره مما قُدِّم أو أُخِّرَ اتصالاً يمنع من التفرقة بينها وبينه؛ لأنها إن فُرِّقَتْ تَشَتَّتَ الذِّهنُ في استيعابها، وتحير في جمعها وترتيبها.

فمثالُ **الأول** ما ذُكر في علم المعاني منَ التشويق الحاصل من تقديم الخبر نحو: «كلمتان حبيبتان إلى الرحمن»[(١)]، ونحو: «ثلاثةٌ تشرق الدنيا ببهجتها.»[(٢)] ومثالُ **الثاني** قول علي ﷺ في خطبةٍ له حين بلغه استيلاءُ أصحاب الشام على سائر البلاد، وتثاقلُ أصحابِه عن القتال: «ما هي إلا الكوفةُ أقبِضُها وأبْسُطها، إن لم تكوني إلا أنتِ تَهُبُّ أعاصيرُكِ[(٣)]، فقبحك الله. أُنْبِئْتُ بُسرًا[(٤)] قدِ اطَّلع اليمن، وإني والله لأظنُّ أن هؤلاءِ القومَ سَيُدَاوِلون منكم باجتماعهم على باطلهم وتفرقكم عن

(١) عن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «كلمتان خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان، حبيبتان إلى الرحمن: سبحان الله العظيم، سبحان الله وبحمده». **صحيح البخاري**، «كتاب الدعوات»، الحديث٦٤٠٦، ص١١١٢؛ «كتاب الأيمان والنذور»، الحديث٦٦٨٢، ص١١٥٤؛ «كتاب التوحيد»، الحديث٧٥٦٣، ص١٣٠٥؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار»، الحديث٢٢٩٤، ص١٠٣٨؛ **سنن الترمذي**، «أبواب الدعوات عَن رَسُولِ الله ﷺ»، الحديث٣٤٦٧، ص٧٩٦-٧٩٧.

(٢) صدر بيت لمحمد بن وهيب الحميري، وعجزه: «شَمْسُ الضُّحَى وَأَبُو إِسْحَاقَ وَالْقَمَرُ»، وقد سبق ذكره وتوثيقه، وبيان المناسبة التي قيل فيها.

(٣) الأعاصير: جمع إعصار، وهي ريح تمتد من الأرض نحو السماء كالعمود، وهي هنا تمثيلٌ لِمَا في الكوفة من الفتن واختلاف الآراء. - المصنف.

(٤) بسر هو ابن أبي أرطأة، من بني عامر من قواد جيش معاوية ﷺ، وكان بسر ظالمًا قاسيا. - المصنف.

حقكم، وبمعصيتكم إمامَكم في الحق وطاعتِهم إمامَهم في الباطل، وبأدائهم الأمانةَ إلى صاحبهم وخيانتكم، وبصلاحِهم في بلادهم وفسادِكم...» إلخ[١].

فتقديم قوله «ما هي إلا الكوفة» وإن كان حقه التأخير؛ لأنه متفرع عن حكاية ما بلغه أعداؤه بخصالهم وما ملكوه من البلاد، ولكنه قدمه للتَّفرُّغِ منه إلى الإنحاء على جنده، وذكر مثالهم وأسباب انخذالهم.

ومثالُ **الثالث** كثير، من ذلك قولُه ﷺ في خطبةٍ حين دخل جندُ معاوية ﷺ الأنبارَ وقتلوا عاملها حسان: «أما بعد، فإن الجهادَ بابٌ من أبواب الجنة، فتحه الله لخاصة أوليائه، وهو لباسُ التقوى، ودرعُ الله الحصينة، وجُنَّتُهُ الوثيقة، فمن تركه -رغبةً عنه- ألبسه الله ثوبَ الذلِّ وشملةَ البلاء، ودُيِّثَ[٢] بالصغار [والقماءة]، وضرب على قلبه بالأسداد، وأُدِيل الحقُّ منه بتضييع الجهاد، وسِيم الخسفَ[٣]، ومُنع النِّصْفَ[٤]. ألاَ وإني قد دعوتُكم إلى قتال هؤلاء القوم ليلاً ونهارًا، وسرًّا وإعلانًا، وقلتُ لكم: اغزوهم قبل أن يغزوكم، فوالله ما غُزِيَ قومٌ في عُقْرِ[٥] دارِهم إلا ذَلُّوا. فتواكلتم [وتخاذلتم] حتى شُنَّتْ عليكمُ الغاراتُ، ومُلكت عليكم الأوطان. وهذا أخو غامدٍ[٦] قد وردت خيلُه الأنبارَ، و[قد] قتل حسان بن حسان

---

(١) وقد تمثل الإمام بعد قوله «فقبحك الله» بيت الشاعر:

لَعَمْرُ أَبِيكَ الخَيْرُ يَا عَمْرُو إِنَّنِي ... عَلَى وَضَرٍ مِنْ ذَا الإِنَاءِ قَلِيلِ

أمير المؤمنين علي بن أبي طالب: **نهج البلاغة**، شرح الشيخ محمد عبده (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧)، ص٤٣-٤٤.

(٢) ديث بالبناء للمفعول من ديثه، أي ذلَّله. - المصنف.

(٣) أي أعطى الذل والكرب. - المصنف.

(٤) النِّصف -بكسر النون وسكون الصاد- العدل. - المصنف.

(٥) العقر بالضم الوسط. - المصنف.

(٦) أخو غامد هو سفيان بن عوف من بني غامد قبيلة من أَزْدِ شَنُوءة سكان اليمن، بعثه معاوية لشن الغارة على أطراف العراق. والأنبار بلدة بالشاطئ الشرقي للفرات مقابلة لهيت على الشاطئ الغربي. وهذه الخطبة الثانية ذكرها المبرد في كامله وعلق عليها تعليقا. - المصنف.

[البكري]...»[1] إلخ.

فكان الظاهرُ أن يبدأ بذكر دخولِ خيلِ أخي غامد للأنبار، ويبني عليه بيانَ سببِه من تواكلهم وتباطئهم، وأن ذلك شأنُ كلِّ مُتَوَاكِلٍ. لكنه أخره حين دعتِ المناسبةُ لتقديم ذكرِ تواكلِهم، وأنه مُسَبَّبٌ عن ذُلِّهم المُسَبَّبِ عن تركِ الجهاد المأمور به، فكان لذلك تعلق بطالع الخطبة.

وأما **الإنشاءُ** فمُقتضى الظاهرِ ترتيبُ المعانِي على حسبِ حُصولِها كما قلنا، وقد يُعدَلُ عن ذلك لأغراض. وأما ترتيبُ الخبر مع الإنشاء، فالأصلُ فيه تقديمُ المقدماتِ على النتائج، ولا يُعْكَسُ إلا لغرض، مثل قول عيسى بن طلحة [بن عبيدالله] حين دخل على عروة بن الزبير لما قُطعت رجلُه: «ما كنا نُعدُّك للصراع، والحمد لله الذي أبقى لنا أكثرَك: أبقى لنا سمعَك وبصرك، ولسانَك وعقلك، و[يديك] وإحدى رجليك. فقال له عروة: والله ما عزاني أحدٌ بمثل ما عزيتني به.»[2] فلو قَدَّم قولَه: «الحمد لله الذي أبقى لنا أكثرك»، لكان يُشبِهُ الشماتَةَ: أنه يحمد الله له على قطع رجله، فلا تهتدي النفسُ إلى مراده إلا حين يقول له: «ما أعددناك للصراع»؛ لأن النفوسَ عند الخطاب جَفِلاتٌ إذا هي نفرت، فربما ضلت عن طريق الحق.

وأما **الجزالةُ والسُّهولةُ والرِّقَّةُ** فهي مراتبُ للمعاني المستفادة من الكلام. **فالجزالةُ**[3] شِدَّةٌ في المعنى تقرب من حد الإرهاب أو تبلغه، بحيث تُؤْذِنُ بعدم

---

(1) قال المبرد حسان بن حسان عامل علي، وفي نهج البلاغة زيادة لفظ «البكري». - **المصنف**. ما أثبته المصنف هنا هو نص الخطبة كما جاءت في: **نهج البلاغة**، ص٤٥-٤٦. وقد أوردها المبرد مع حذف بعض الجمل والعبارات منها، وهي خطبةٌ مطولة فيها الكثير من النكت اللغوية والبلاغية والحكمية والخلقية والسياسية، وقد أولاها المبرد اهتمامًا كبيرًا لبيان تلك المقاصد واستجلاء تلكم المعاني. **الكامل في اللغة والأدب**، ج١، ص٥٠-٥٦. وانظرها كذلك في الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ٢، ص٣٥.

(2) الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ٢، ص٤٥.

(3) راجع للمصنف مزيدَ بيانٍ لمعنى الجزالة والرقة ومقاماتها وشروطها في مقال «الجزالة» و«شرح المقدمة الأدبية للمرزوقي» في هذا المحور.

مبالاة المتكلِّم باستعطاف المخاطَب ولا بملاينته. ولها مواقع: الغضب، والحماسة، والوعظ، والعتاب، ونحوها. وأما **السهولةُ** فهي دونَها، وهي لين المعنى، وتجريده من شوائب الإرهاب، واشتماله على إيضاح بساطة حال المتكلِّم، وملاينة المخاطَب، ولها مواقع: الأمور العادية، والعلوم، والمخاطبات بين الأكفاء. وأما **الرِّقَّةُ** فهي غايةُ إيضاح لطيفِ الوجدانِ من المتكلِّم، أو التلطف مع السامع، ولها مواقع: الشوق، والرثاء، والاعتذار، والتأديب.

وبهذا يتضح أن ليس لشيءٍ من هذه الأوصاف مدخلٌ في صفة اللفظ، كما قد يُتَوَهَّم. ومن الواجبِ مؤاخاةُ المعاني في الغرض الواحد في الجزالة أو الرقة. ولهذا عِيب على جميل قولُه:

أَلاَ أَيُّهَا النُّوَّامُ وَيْحَكُمْ هُبُّوا ... أُسَائِلُكُمْ: هَلْ يَقْتُلُ الرَّجُلَ الْحُبُّ[1]

فقد حُكيَ عن بعضِ أهل الأدب والعربية أنه قال فيه: «هذا بيتٌ أولُه أعرابِيٌّ في شملته، وآخرُهُ مُخَنَّثٌ من مخنَّثِي العقيق يتفكك.»[2]

---

(١) البيت هو الخامس في مقطوعة من سبعة أبيات، طالعها:

تَذَكَّرَ أُنْسًا مِنْ بُثَيْنَةَ ذَا الْقَلْبُ ... وَبَثْنَةُ ذِكْرَاهَا بِذِي شَجَنٍ نَصْبُ

ديوان جميل بثينة، تقديم بطرس البستاني (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٤٠٢/ ١٩٨٢)، ص٦٢.

(٢) روى المرزباني بسنده عن الهيثم بن عدي قال: «قال لي صالح بن حسان: هل تعرف بيتًا من الشعر نصفه أعرابِيٌّ في شملة، والنصف الآخر مخنَّثٌ من أهل العقيق يتقصف تقصفًا؟ قلت: لا والله. قال: قد أَجَّلْتُك حولاً. قلت: لو أَجَّلْتَنِي حولين ما علمتُ الذي سألتني - وقال محمد في حديثه: لو أَجَّلْتَنِي خميسن حولاً لم أعرفه. فقال: أُفٍّ لك! قد كنتُ أحسبُكَ أجودَ علمًا مما أنت. قلت: وما هو؟ قال: «أَومَا سمعتَ قولَ جميل: أَلاَ أَيُّها النُّوَّامُ وَيْحَكُمْ هُبُّوا»، أعرابي والله يهتف في شملة. ثم أدركه اللين وضَرَعُ الحب وما يدرك العاشق، فقال: «أُسائلكم هَلْ يَقْتُلُ الرَّجُلَ الحُبُّ»، كأنه والله من مخنثي العقيق يتفكك». وجاء عن الأصمعي مثلُ ذلك، قال: «قال هارون [الرشيد] يومًا لجلسائه وأنا منهم: أَيُّكم يعرف بيتَ شعرٍ أولُ المصراع منه أعرابي في شملة، والثاني مخنَّث يتفكك؟ فأَرَمَّ القوم (أي سكتوا)، فقال هارون: قول جميل: «ألا أيها النوام ويحكم هبوا»، فهذا أعرابِيٌّ =

فإذا وقع الانتقالُ من غرض إلى غرض ساغ اختلافُ الوصف، وانظر بلاغة قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَأْتَلِ أُوْلُواْ ٱلْفَضْلِ مِنكُمْ وَٱلسَّعَةِ ﴾ [النور:٢٢]، فهو من السهولة، ثم قال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْغَٰفِلَٰتِ﴾ [النور:٢٣]، فهو من الجزالة.

وقد اختلف ذلك أيضًا في قول أبي فراس -حين أسره الروم- يستنهض سيفَ الدولة لفدائه منهم، وتخلل من غرض إلى غرض، ثم رجع فأجاد في ذلك:

رقة: دَعَوْتُكَ لِلْجَفْنِ الْقَرِيحِ الْمُسَهَّدِ ... لَـدَّي، وَلِلنَّـوْمِ الطَّرِيـدِ الْمُشَـرَّدِ

جزالة: وَمَا ذَاكَ بُخْـلاً بِالْحَيَـاةِ، وَإِنَّهَـا ... لأَوَّلُ مَبْـذُولٍ لأَوَّلِ مُجْتَـدِ

جزالة: وَلَكِنَّنِي أَخْتَارُ مَـوْتَ بَنِـي أَبِي ... عَـلَى سَرَوَاتِ الْخَيْـلِ غَـيْرَ مُوَسَّـدِ

رقة: وَتَأْبَى وَآبَى أَنْ أَمُوتَ مُوَسَّـدًا ... بِأَيْدِي النَّصَارَى مَوْتَ أَكْبَد أَكْمَـدِ(١)

ولْنُمثِّلْ لما شمل السهولةَ والجزالة بكلام شيوخ بني أسد مع امرئ القيس يسألونه العفو عن دم أبيه فتكلم قبيصة بن نعيم الأسدي فقال:

«إنك في المحلِّ والقدر من المعرفة بتصرُّف الدهر وما تُحدثه أيامه وتنتقَّل به أحوالُه، بحيث لا تحتاج إلى تذكيرٍ من واعظٍ ولا تبصير مجرِّب. ولك من سُؤْدَد

= في شملة، ثم قال: «أسائلكم هل يقتل الرجل الحبُّ؟»، فهذا مخنَّثٌ يتفكَّك. قال الأصمعي: فقلت: له: يا أمير المؤمنين، قول مادحك: «يا زائرينا من الخيام»، أعرابي في شملة، «حَيَّاكُمُ اللهُ بالسَّلاَمِ» مخنث في يده دفٌّ». المرزباني: **الموشح**، ص٢٣٤-٢٣٥. وانظر كذلك: الأصفهاني، **الأغاني**، ج٣/ ٨، ص٢٩٥؛ القالي: **كتاب الأمالي**، ص٥٣٨. والمادح هو أبو الحارث صالح بن حسان المدنى، قيل الأنصاري، النضرى، نزيل البصرة، روى عن محمد بن كعب القرظي وغيره، وروى له أبو داود، و الترمذى، وابن ماجة. وقد ضعفه علماء الحديث، بل قالوا: منكر الحديث، وليس بشيء. ابن عدي: **الكامل في ضعفاء الرجال**، ج٥، ص٧٧-٨٠.

(١) الأبيات هي الأول والثاني والسادس والسابع من القصيدة المذكورة، وأبياتها إثنان وخمسون. **ديوان أبي فراس الحمداني**، ص٩٦.

منصِبك وشرف أعراقك[١] وكرم أصلك في العرب مَحْتِدٌ[٢] يَحتمل ما حُمل عليه من إقالة العثرة، ورجوع عن الهفوة. ولا تتجاوز الهممُ إلى غايةٍ إلا رجعتْ إليك، فوجدتْ عندك من فضيلة الرأي وبصيرة الفهم وكرم الصفح[٣] ما يَطُولُ رغباتِها ويستغرق طِلْبَاتِها[٤]. وقد كان الذي كان من الخطب الجليل الذي عَمَّتْ رزيَّتُه نزارًا واليمن، ولم تُخْصَصْ بذلك كندةُ دوننا، للشرف البارع الذي كان لحُجْر. ولو كان يُفْدَى هالكٌ بالأنفس الباقية بعده، لما بَخِلَتْ كرائمُنا بها على مثلِه، ولكنه مضى به سبيلٌ لا يرجع أُخْرَاهُ على أُولاَه، ولا يلحق أقصاه أدناه. فأَحمدُ الحالاتِ في ذلك أن تَعرِفَ الواجبَ عليك في إحدى خلالٍ ثلاث: إمَّا أنِ اخترتَ من بني أسد أشرفَها بيتًا وأعلاها في بناء المكرمات صوتًا، فَقُدْنَاه إليكَ بِنِسْعِةٍ[٥] تذهبُ مع شفراتِ حُسامِك بباقي قَصَرَته[٦]، فنقول: رجلٌ امتُحِن بهالكٍ عزيزٍ فلم يستلَّ سخيمتَه إلا بِمُكْنَتِهِ من الانتقام[٧]. أو فداءٌ بما يروحُ على بني أسدٍ من نَعَمِها، فهي أُلوفٌ تجاوز الحِسبة، فكان ذلك فداءً رجعتْ به القُضُبُ[٨] إلى أجفانها، لم تَرْدُدْهَا بسليط[٩]

---

(١) الأعراق بفتح الهمزة جمع عرق وهو أصل الشيء يريد كرم الأصول - المصنف.

(٢) المحتد بفتح الميم وكسر التاء الأصل والطبع. - المصنف. وذلك حسب ما أورده ابن الأثير والقلقشندي. وعند الأصفهاني، مُحْتَمَل عوض محتد.

(٣) جاء عند الأصفهاني مباشرة بعد هذا: «في الذي كان من الخطب الجليل الذي عمت رزيته نزارًا واليمن.»

(٤) الطلبات بكسر الطاء جمع طلبة كذلك، وهي اسم مصدر طالبه مطالبة - المصنف.

(٥) النِّسْع، بكسر النون، سير يُنسج عريضًا على هيئة أعنة النعال تُشد به الرحال - المصنف.

(٦) القُصَرَة بالتحريك أصل العنق - المصنف.

(٧) السخيمة الحقد والغضب، والظاهر أنه أراد أن الرجل لم يغضب ولم يدافعز وقوله «إلا بمكنته» تأكيد بما يشبه الضد، وعليه فالسخيمة والمكنة مضافان للفاعل. ويصح أن يكون المراد بالرجل هو امرؤ القيس، أي لم يذهب غيضه إلا بتمكينه من الانتقام، فالمكنة مضافة للمفعول - المصنف.

(٨) القضب جمع قضيب وهو السيف اللطيف - المصنف.

(٩) سليط الأحن الحقود - المصنف.

الإحن على البرآء[١]. وإما وادعْتَنا إلى أن تضع الحوامِلُ، فتُسدَل الأُزُر، وتُعقد الخمرُ فوق الرايات.»

فأجابهم امرؤ القيس بقوله: «لقد عَلمتِ العربُ أنه لا كُفْءَ لحُجر في دم، وإني لنْ أعتاضَ عنه جملاً ولا ناقة، فأكتسبَ به سُبَّةَ الأبد، وفتَّ العَضُد. وأما النَّظِرَةُ فقد أوجبتها الأَجنةُ في بطون أمهاتها، ولن أكونَ لعطبها سببًا وستعرفون طلائعَ كندة من بعد ذلك تحمل في القلوب حَنَقًا[٢]، وفوق الأسنة علقًا، أَتُقيمون أم تنصرفون؟ قالوا: بل ننصرف باسوأ الاختيار.»[٣]

وأما مثالُ **الرِّقَّة**، فيوجد كثيرًا في النَّظْم والنثر، وهي في النظم أكثر. ومِنْ جيِّد ما اشتمل عليها في النثر قولُ الوزير أبي المطرِّف ابن الدباغ الأندلسي[٤] من رسالة:

«طلع علينا هذا اليومُ فكادَ يُمْطِرُ من الغضارةِ صحوُه، ويقبِسُ من الإنارةِ جوُّه، وَيُحْيِي الرميمَ اعتدالُه، ويُصْبِي الحليمَ جمالُه، فلفَّتْنا زهرتُه، ونَظَمَتْنا بَهجتُه، في

---

(١) النزاء بالضم الوثوب. - المصنف.

(٢) الحنق الغضب الشديد. - المصنف.

(٣) من الواضح أن المصنف اعتمد في نقل هذا النص إما على ابن الأثير أو القلقشندي، وفي كليهما اضطراب كبير من تصحيف وحذف وزيادة، ونص الحكاية كما ساقها الأصفهاني أكثر سلاسة واتساقًا ورونقا. وذكر أبو الفرج أن امرئ القيس قبل سؤاله وفد بني أسد: أَتُقيمون أم تنصرفون؟ أنشد البيت الآتي:

إِذَا جَالَتِ الْحَرْبُ فِي مَأْزِقٍ ... تُصَافِحُ فِيهِ الْمَنَايَا النُّفُوسَا

الأصفهاني: **الأغاني**، ج٣/ ٩، ص٥٨٥-٥٨٦ (نشرة الحسين)؛ ابن الأثير: **المثل السائر**، ج١، ص١٧٤-١٧٦؛ القلقشندي، أحمد بن علي: **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، تحقيق محمد حسين شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، ج٢، ص٢٢٨-٢٢٩.

(٤) هو الوزير الكاتب أبو المطرِّف عبد الرحمن بن فاخر المعروف بابن الدباغ، قال فيه ابن بسام: «أحد مَنْ خُلِّيَ بينه وبين بيانه، وجرى السحرُ الحلال بين قلمه ولسانه.» ابن بسام الشنتريني، أبو الحسن علي: **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٤١٧/ ١٩٩٧)، ج٣/ ١، ص٢٥١.

رَوْضَةٍ أرضعتْها السماءُ شآبيبَها، ونثرتْ عليها كواكبَها، وَوَفَدَ عليها النُّعمانُ بشقيقه، واحتلَّ فيها الهندُ بخَلُوقه، وبكَّرَ إليها بابِلٌ برحيقِه. فالجمالُ يُثْنِي لحُسْنِها طرفَه، والنَّسيمُ يهزُّ لأنفاسها عِطْفَه. وتمنَّيْنَا أن يتبَلَّجَ صُبْحُكَ من خلالِ فُروجه، وتَحُلَّ شمسُكَ في منازلِ بُرُوجِه، فيَطْلع علينا الأُنسُ بِطُلوعِك، وتُهْدِيه بُوُقُوعِك. ولنْ تَعْدِم نَوْرًا يَحْكِي شَمائِلَكَ طيبًا وَبَهْجَة، وَرَاحًا تَخَالُها خِلاَلَك صفاءً ورقة، وألْحَانًا تُثِيرُ أشْجانَ الصَّبِّ، وتَبْعثُ أطْرَابَ القَلْب، وَنَدَامَى تَرْتَاحُ إليهم الشَّمُولُ، وتَتَعَطَّرُ بأَرَجِهم القَبُول، ويَحسد الصبحُ عليهم الأصيل، ويقصر بمجالستهم الليلُ الطويل.»[1]

ثم إن للكلام مقاماتٍ متنوعة: منها مقامُ تحقيق، ومنها مقامُ مسامحة. ففي الأول يُؤتَى بالبرهان والحكمة والجد، وفي الثاني يؤتى بالخطابة والشعر والتمليح والمزح. ومن المقاماتِ مقامُ تبيينٍ، ومقام تنميق. ففي الأول الحقيقةُ، والتصريحُ، واللفظُ المتعارَف. وفي الثاني المجازُ، والكنايةُ، والتعريضُ، والتمليح، والتوجيهُ، والإبهامُ، والخصوصِيُّ من الألفاظ.

و[ينقسم الكلامُ] باعتبارٍ آخر إلى مقام اقتصاد، ومقامِ إفراط. ففي الأول حكايةُ الواقع، وفي الثاني المبالغةُ وفروعُها. وباعتبار آخر إلى مقامِ إطنابٍ، ومقام

(١) اعتمدنا في ضبط النص على رواية الفتح ابن خاقان بتحقيق المصنف، مع تصويب ما ترجح لدينا أنه تصحيف، وقد تمثل ذلك في عبارة «ندى من» التي من الواضح أنها تصحيف لكلمة «ندامى»، وهو ما أثبته خريوش في تحقيقه. أما ما كان الأمر فيه راجعًا إلى اختلاف الروايات، فقد جرينا فيه على ما أثبته المصنف. الفتح بن خاقان، أبو نصر محمد بن عبيد الله القيسي: **قلائد العقيان**، صححه وحققه وعلق عليه سماحة الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (تونس: الدار التونسية للنشر بالتعاون من وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٩٠)، ص٢٦٠؛ **قلائد العقيان ومحاسن الأعيان**، صححه وحققه وعلق عليه الدكتور حسين يوسف خريوش (عمان: مكتبة المنار، ط١، ١٤٠٩/ ١٩٨٩)، ج١، ص٣٢٠-٣٢١؛ الأصبهاني الكاتب، العماد: **خريدة القصر وجريدة العصر** (قسم شعراء المغرب والأندلس)، تحقيق آذرتاش آذرنوش وتنقيح وزيادة محمد العروسي المطوي وزميليه (تونس: الدار التونسية للنشر، ط٢، ١٩٨٦)، ج٢-٣، ص٣٩٢-٣٩٣. وانظر كذلك ابن بسام: **الذخيرة**، ج٣/ ١، ص٣٠٥. وبين الروايتين اختلاف، وقد ضبطنا النصَّ وَفق ما جاء في «الخريدة».

إيجاز، لضيق المجال أو المبادرة خَشيةَ الفَوَات؛ فإن التطويلَ قد يُشَتِّتُ الذهنَ، كقول [عثمان بن] أبي العاص الثقفي لقومه ثقيف حين همُّوا بالارتداد مع مَنِ ارتد من العرب: «يا قوم! كنتم آخرَ العرب إسلامًا، فلا تكونوا أولَهم ارتدادًا»[1]، فصدَّهم بذلك عن همِّهم الذي لو سلكوه لعَسُرَ انسلاخُهم منه. أو لقصد الوعي، مثل مقام الوصاية، مثل ما كتب بديع الزمان لابن اخته: «أنتَ ابني ما دمتَ والعلمُ شأنُك، والمدرسةُ مكانُك، والمحبرةُ حليفُك، والدفترُ أليفُك. فإن قَصَّرْتَ -ولا إخالُك- فغيري خالُك، والسلام.»[2]

ولجميع هاته المقاماتِ خصوصياتٌ يطولُ بنا بيانُها.

القسم الثاني: [الإنشاء] اللفظي

إن للفظِ حظًّا كبيرًا في الإنشاء، فإنَّ بحسنه يظهر رونقُ الإنشاء، ويترقرق ماؤه؛ وإنك لترى المعنى الشريفَ إذا لم يُمنح من الألفاظ ما يناسبه أصبحَ لفظُه له

---

(١) ذكر ذلك الملا علي القاري عند شرح الحديث ٧٧ من المشكاة في ترجمته لراويه الصحابي عثمان بن أبي العاص. وفيه «ردة» عوض «ارتدادا». وهو بهذا اللفظ عند الجاحظ. القاري، علي بن سلطان محمد: **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، تحقيق جمال عيتاني (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٢/ ٢٠٠١)، «كتاب الإيمان»، ج١، ص٢٣٨؛ قال الجاحظ «ومن الأشراف أيضًا عثمان بن أبي العاص، وإليه يضاف شط عثمان. شكا إلى النبي ﷺ نسيان القرآن فتفل في فيه فكان بعد ذلك لا ينسى ما حفظ منه وقال لثقيف بعد وفاة رسول الله ﷺ حين همت بالارتداد: يا معشر ثقيف كنتم آخر الناس إسلاماً فلا تكونوا أولهم ارتداداً وكان فارس ثقيف خرج إلى عمرو بن معدي كرب حين غزاهم في بني زبيد وغيرهم فلم يلبث له وطلبه ففاته وله في ذلك شعر مشهور وكان شاعراً بيناً عاقلاً رئيساً سيداً مطاعاً وله فتوح كبار ومقاماتٌ شريفة وكان في شرط ثقيف ألا يولى عليهم إلا رجلاً منهم فولاه النبي ﷺ، وكتب عمر بن الخطاب إلى عثمان وأبي موسى حين كانا في شق بلاد فارس: إذا التقيتما فعثمان الأمير وتطاوعا، والسلام.» **الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: كتاب البرصان والعرجان والعميان والحولان**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الجيل، ط١، ١٤١٠/ ١٩٩٠)، ص٣٩١-٣٩٢.

(٢) سبق توثيقها.

قبرًا، ولم يطْرُقْ لسامعه فكرا. وبالعكس قد تغطِّي الألفاظُ الحسنة في حال تركيبها بسائطَ المعاني ومبتذَلها. فإن الشاعرَ أو الكاتبَ أو الخطيب قد يُضطرُّ إلى أن يذكر من المعاني ما ليس له كبيرُ أهمية، إما لكونه على قدر أفهام مخاطَبيه، وإما لكون ذلك المعنى لا يقبل تنميقًا فيلزمه حينئذٍ أن يكسوَ المعنى من حلية الألفاظ ما يُنَبِّهُ مقدارَه، ويعلي مناره. وترى هذا في كثيرٍ من الشعر التوصيفي، كما قلنا فيما تقدم. قال الجاحظ: «إن المعاني إذا كُسيت الألفاظَ الكريمة، وأُلبست الأوصافَ الرفيعة، تحولتْ في العيون عن مقادير صورها، ولهذا قال النبي ﷺ: «إن من البيان لسحرا».»[(١)]

وإلى هذا الحال من المعنى واللفظ[(٢)] يشير قولُ قدامة[(٣)] وعبد القاهر -في مواضع-: إن المعاني مطروحةٌ بالطريق، يستوي في تناولها القرويُّ والبدويُّ، ويهديه

---

(١) جزء من كلام طويل لم ينسبه الجاحظ إلى نفسه، وإنما ذكر أنه من موعظة لمن وصفه بأنه «بعض الربانيين من الأدباء وأهل المعرفة من البلغاء، ممن يكره التشادقَ والتعمق، ويبغض الإغراق في القول» إلخ، ولعله يقصد بهذه الأوصاف نفسه، وتمام الكلام بعد الاقتصار على ما يتعلق بالعلاقة بين الألفاظ والمعاني: «أنذركم حسن الألفاظ وحلاوة مخارج الكلام، فإن المعنى إذا اكتسى لفظًا حسنًا، وأعاره البليغ مخرجًا سهلاً، ومنحه المتكلم قولاً متعشَّقًا، صار في قلبك أحلى ولصدرك أملا. والمعاني إذا كُسيت الألفاظ الكريمة وألبست الأوصاف الرفيعة، تحولت في العيون عن مقادير صورها، وأربت على حقائق أقدارها، بقدر ما زُيِّنت وعلى حسب ما زُخرفت. فقد صارت الألفاظ في معنى المعارض ،وصارت المعاني في معنى الجواري... ولذلك قال رسول الله ﷺ: «إن من البيان لسحرا».» **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص١٧٣-١٧٤. والحديث سبق تخريجه.

(٢) قولي: «**وإلى هذا الحال من المعنى واللفظ**»، يعني أن مَنْ فضَّل جانبَ اللفظ على جانب المعنى، فإنما نظرَ إلى حالِ المعاني البسيطة إذا كُسيت الألفاظَ الحسنة، وإلى حالِ المعاني الجليلة إذا عُبِّر عنها بألفاظ غير حسنة. - **المصنف**.

(٣) قدامة بن جعفر الكاتب البليغ، أبو الوليد البغدادي المتوفَّى في أوائل المائة الرابعة، ألف كتاب سر البلاغة المعروف بنقد الشعر. - **المصنف**. يقول قدامة: «وما يجب تقدمتُه وتوطيدُه قبل ما أريد أن أتكلم فيه أن المعاني كلَّها معرضةٌ للشاعر، وله أن يتكلم منها في ما أحب وآثر، من غير أن يحظر عليه معنى يروم الكلام فيه.» قدامة ابن جعفر: نقد الشعر؛ ص٥٦ (وانظر بقيةَ كلامه في المثل الأعلى لصناعة الشعر، وأركانها وتدرج الشعراء فيها بين طرفين، هما غاية الجودة وغاية الرداءة، وبينهما وسائط. ص٥٥-٦١). قال الميساوي: والصواب في كنية قدامة: أبو الفرج، لا أبو الوليد.

إليها طبعُه وبصرُه، وإنما المزيةُ للألفاظ[١]، وقولُ ابنِ رشيق القيرواني رحمه الله تعالى[٢]: «سمعت بعضَ الحذاق يقول: قال العلماء: اللفظُ أغلى ثمنًا؛ فإن المعانِيَ موجودةٌ في طباع الناس، يستوي فيها الجاهلُ والحاذق.»[٣] ولنضرِبْ لك مثلاً ما ذكره أئمةُ الأدب أن أبا تمام كان كثيرًا ما يأخذُ معنى العامة والسوقة فيجيدُ نسجَه، ويجيء غريبًا مبتدَعًا، من ذلك أنه سمع سائلاً يسأل فيقول: «اجعلوا بياضَ عطاياكم في سواد مطالبنا»، فنظمه بقوله:

وَأَحْسَنُ مِنْ نَوْرٍ تُفَتِّحُهُ الصَّبَا ... بَيَاضُ الْعَطَايَا فِي سَوَادِ المَطَالِبِ[٤]

والنظرُ في أحوال اللفظ ينحصر في أحوال الألفاظ المفردة، وأحوال الألفاظ في حال تركيبها، والتدرُّبِ على كيفية التعبير.

---

(١) الجرجاني: **دلائل الإعجاز**، ص٢٥٦. أصلُ هذا الكلام للجاحظ، وقد نقله عنه الجرجاني وانتقده وعده مذهبًا فاسدا (ص٢٥٥). أما كلام الجاحظ فجاء في سياق تعليقٍ له على استحسان أبي عمرو الشيباني لمعنى بيتين قالهما أحد «شعراء الأمصار والقرى من المولَّدة والنابتة»: «وذهب الشيخ إلى استحسان المعنى. والمعاني مطروحةٌ في الطريق، يعرفها العجميُّ والعربيُّ، والحضريُّ والبدوِيُّ، والقروِيُّ والمدني. وإنما الشأنُ في إقامة الوزن، وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحة الطبع، وجودة السبك. فإنما الشعرُ صناعةٌ، وضربٌ من النَّسْج، وجنسٌ من التصوير.» الجاحظ: **كتاب الحيوان**، ج٣، ص١٣١-١٣٢. وقارن بها في: **البيان والتبيين**، ج٢/ ٤، ص١٤.

(٢) ابن رشيق علي القيرواني، كاتب الدولة الصنهاجة، ولد بالمهدية سنة ٢٩٠هـ ونشأ بالقيروان، وسكن بمازر من جزيرة صقلية حين انتقل إليها بعد خراب القيروان، وتوفي بها سنة ٣٦٣هـ. له كتاب العمدة في صناعة الأدب. - المصنف.

(٣) القيرواني: العمدة، ج١، ص١٣٤. وفيه بعد الكلام المذكور: «ولكن العمل على جودة الألفاظ، وحسن السبك، وصحة التأليف.»

(٤) البيت هو الحادي والعشرون من قصيدة من خمسة وأربعين بيتًا في مدح أبي دلف القاسم بن عيسى العجلي. **ديوان أبي تمام**، ص٤٦.

أحوال الألفاظ المفردة

وهي **الفصاحةُ، والصراحةُ، والعزةُ، والرشاقة**. أما **الفصاحةُ** فهي وصف الكلمة، وهي خُلوصُها مما يُكدِّرها، ويُثْقِلها في السمع، ويُبْعدها عن سلامة الذوق العربي. وقد تكفَّل ببيانها أئمةُ علم المعاني.

وأما **الصراحةُ** فهي دلالةُ اللفظ على كمال المعنى المراد، بأن يتعيَّن المرادُ منه، قال الجاحظ في كتاب البيان: «حسن البيان هو الإبانةُ عمّا في النفس بكلام بليغ، بعيدٍ عن اللَّبْس.»(١) ويحصُلُ ذلك بأمور كثيرة:

منها توخِّي الألفاظِ الموضوعة للمقيَّدات، نحوُ «الخِوانُ» للمائدة قبل أن يُوضع عليها الطعام، و«الرَّسْفُ» لمشي الرجلِ المقيَّد، و«القاني» لشديد الحمرة، و«الصباحةُ» للوجه، و«الوضاءةُ» للبَشَرة، و«اللَّبَاقَةُ» للشمائل، و«الرشاقةُ» للقَدِّ، و«الظَّرْفُ» في النطق، ونحوُ ذلك. ولذا تجب معرفةُ المترادفات؛ لأنها تخلو عن تقييد أو إطلاق.

ومنها تجنبُ استعمالِ المشترَك بدون قرينة، مثل كلمة «مُسَرَّج» في قول رؤبة ابن العجاج: «وَفَاحِمًا وَمَرْسِنًا مُسَرَّجَا»(٢)، فلم يُعرَفْ هل أراد أنه كالسراج أم كالسيف السُّرَيْجي في الدقة والاستواء. وقولنا: «بلا قرينة» يُخْرِجُ نحوَ قوله تعالى:

---

(١) لم أجد هذا الكلام عند الجاحظ، لا في «البيان والتبيين» ولا في «كتاب الحيوان»، وإنما هو بلفظه تقريبًا عند ابن أبي الإصبع، ونصُّه: «حسنُ البيان عبارةٌ عن الإبانة عما في النفسِ بألفاظٍ سهلة، بليغة، بعيدة من اللبس.» المصري، ابن أبي الإصبع: **تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن**، تحقيق حفني محمد شرف (الجمهورية العربية المتحدة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٦٣)، ص٤٨٩.

(٢) البيت ليس لرؤبة، وإنما هو لأبيه العجاج بن رؤبة، وهو التاسع والثلاثون من قصيدة تشتمل على مائة وسبعة وأربعين بيتًا، وتمامه:

وَمُقْلَةً وَحَاجِبًا مُزَجَّجَا وَفَاحِمًا وَمَرْسِنًا مُسَرَّجَا

ديوان العجاج، ج٢، ص٣٤.

﴿فَالَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ﴾ [الأعراف:١٥٧]، فإن عطفَ «نصروه» يُبيِّنُ أن التعزيرَ هنا هو النصرُ لا ضرب الحد. ونحوَ قول الحريري: «فيدَّعِي تارةً أنه من آل ساسان» حيث علم أنه يريد ملوكَ الفرس، لمقابلته بقوله: «ويعتزِي مرةً إلى أَقْيَال غسان.»[1] فانتفى احتمالُ أن يكون المراد الشحَّاذين الذين أُطلق عليهم هذا اللفظَ في موضع آخر.

وقد يدعو المقامُ للعدول عن الصراحةِ لأغراض، مثل التورية والتوجيه والمواربة. ويحسن ذلك في التخلص من المضايق، كقول بعضهم وقد سئل في مجلس جماعة من الشيعة عن الأفضل بعد رسول الله ﷺ، فقال: «الذي كانت ابنتُه تحته»[2]، فاحتمل أن يريد أبا بكر وعليًّا رضي الله عنهما بحسب الترتيب في الضمير بين.

تنبيه: مما يدخل تحت هذا الشرط التنبيهُ إلى كلمات كثيرة يستعملها الكتاب والمنشئون غلطًا، إما في معناها وإما في اشتقاقها. وقد ألف في ذلك الحريري «درة الغواص»، وألف فيه بعضُهم «لفُّ القِماط فيما يُستعمل من الأغلاط»[3]. وقد أكثر الكتابُ المتأخرون من ذلك، وألف في ذلك الشيخ إبراهيم اليازجي كتابًا سماه «لغة الجرائد»، إلا أنه قليلُ الفائدة، كثيرُ الغلط في كثير مما عده غلطا.

---

(١) الحريري: **مقامات الحريري**، ص٢٥ (المقامة الحُلوانيّة).

(٢) قال ابن خلكان في ترجمة أبي الفرج ابن الجوزي: «وكانت له في مجالس الوعظ أجوبة نادرة، فمن أحسن ما يُحكى عنه أنه وقع النزاعُ ببغداد بين أهل السنة والشيعة في المفاضلة بين أبي بكر وعلي رضي الله عنهما، فرضيَ الكلّ بما يجيب به الشيخ أبو الفرج، فأقاما (يعني الفريقين) شخصًا سأله عن ذلك وهو على الكرسي في مجلس وعظه، فقال: أفضلُهما مَنْ كانت ابنتُه تحته، ونزل في الحال حتى لا يُراجع في ذلك. فقالت السنة: هو أبو بكر؛ لأن ابنته عائشةَ رضي الله عنها تحت رسول الله ﷺ، وقالت الشيعة: هو علي؛ لأن فاطمة بنت رسول الله ﷺ، تحته، وهذا من لطائف الأجوبة.» ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ج٣، ص١٤١-١٤٢.

(٣) وهو مصنَّفٌ من تأليف الشيخ صديق حسن خان القنوجي، كما ذكر في ترجمة نفسه في آخر كتابه «أبجد العلوم»، وعنوانه «لَفُّ القِماط على تصحيح بعض ما استعملتْه العامةُ من الأغلاط». القنوجي، صديق بن حسن: **أبجد العلوم: الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم**، نشرة بعناية عبد الجبار زكار (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٨)، ج٣، ص٢٧٨.

فعلى المنشِئِ أن لا يتابعَهم في استعمال لفظٍ إلا بعد تحقيقِ معناه لغة. فمن أغلاطهم «رَدَحٌ من الزمن» يريدون حصةً قليلة، وإنما هو المدةُ الطويلة جدًّا، وقولهم: «باهِظُ الثمن» بمعنى كثير، وإنما هو الأمر المثقل. وقولهم: «توًّا» بمعنى الآن أو الوقت الحاضر، وهو غلَط؛ إذِ التَّوُّ الذهابُ على سواءٍ واستقامة، بحيث لا يُعَرِجّ على شيء، تقول: «سار توًّا، أي لم يقف ولم يعرِّج. وقولهم: «ناهز»، يريدون تجاوز، وصوابه قارب، إلى غير ذلك.

وأما **العِزَّةُ** فهي سلامةُ الكلمة من الابتذال. والابتذالُ يقع على وجوه: **أحدها** نقلُ العامة الكلمةَ من معنى واستعمالُها في معنى غيرِ حسَن، كـ«البُهلول» فأصله السَّيِّدُ الجامعُ لصفاتِ الكمال، فأخرجه عامتُنا للمغفَّل، و«الخِرِّيت» أصله البصيرُ بالطرقات، كما رُوِي في حديث الهجرة[1] فاستعملوه للجبان. وكثيرٌ من أسماء الأضداد نشأ من مثل هذا.

الثاني أن تكون الكلمةُ من موضاعاتِ العامة المفقودة أو المنسِيَّةِ في فصيح الكلام، مثل «الخازِ بازِ» لذُباب الرياض، ومثل «اللقالق» جمع لقلق، وهو طائر له منقارٌ طويل دقيق، ورجلاه طويلتان[2].

---

(١) عَنْ عروة بن الزبير عن عائشة رَضِيَ الله عَنْهَا، قالت: « وَاسْتَأْجَرَ النَّبِيُّ ﷺ وَأَبُو بَكْرٍ رَجُلًا مِنْ بَنِي الدِّيلِ، ثُمَّ مِنْ بَنِي عَبْدِ بْنِ عَدِيٍّ هَادِيًا خِرِّيتًا، الْخِرِّيتُ الْمَاهِرُ بِالْهِدَايَةِ، قَدْ غَمَسَ يَمِينَ حِلْفٍ فِي آلِ الْعَاصِ بْنِ وَائِلٍ، وَهُوَ عَلَى دِينِ كُفَّارِ قُرَيْشٍ فَأَمِنَاهُ، فَدَفَعَا إِلَيْهِ رَاحِلَتَيْهِمَا وَوَاعَدَاهُ غَارَ ثَوْرٍ بَعْدَ ثَلَاثِ لَيَالٍ، فَأَتَاهُمَا بِرَاحِلَتَيْهِمَا صَبِيحَةَ لَيَالٍ ثَلَاثٍ، فَارْتَحَلَا وَانْطَلَقَ مَعَهُمَا عَامِرُ بْنُ فُهَيْرَةَ وَالدَّلِيلُ الدِّيلِيُّ، فَأَخَذَ بِهِمْ أَسْفَلَ مَكَّةَ وَهُوَ طَرِيقُ السَّاحِلِ.» **صحيح البخاري**، «كتاب الإجارة»، الحديث٢٢٦٣، ص٣٦٠. والرجل الخِرِّيتُ هو عبد الله بن أبي أُرَيْقِط، وكان أبو بكر هو الذي استأجره، كما ذكر ابن سعد. الزهري: **كتاب الطبقات الكبير**، ج١، ص١٩٦.

(٢) أشرنا إلى قولِ أبي الطيب شعرًا: «كأنها الخاز باز» وإلى قوله: «يصيح الحصا فيها صياح اللقالق». - **المصنف**. وقد جاء ذلك في البيتين الآتيين:

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَجُوزُ عَلَيْهِ ... شُعَرَاءُ كَأَنَّهَا الْخَازِبَازِ
وَمَلْمُومَةٌ سَيْفِيَّةٌ رَبَعِيَّةٌ تَصِيحُ ... الْحَصَى فِيهَا صِيَاحَ اللَّقَالِقِ =

الثالثُ أن يحصلَ مِنْ بعضِ صِيَغِ الاشتقاقِ ما يُوهِمُ معنًى مُسْتَبْشَعًا، مثل أنْ يُشتَقَّ مِنْ «همَّه الأمرُ» وزن فاعلة، فيقال عرضت له نازلة هامة، أي مهمة، فيُتَوَهَّم أنها الهامةُ بمعنى الدَّاهِية.

الرابعُ أن يكونَ معنى الكلمةِ سخيفًا، فيجب على الكاتبِ إنِ اضطر إلى التعبير عن مدلولها أن يتنكَّبَ عنها إلى مسالك الكناية تنزيهًا للسان، كما جاء في القرآن العظيم: ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النساء:٤٣؛ المائدة:٦]، ﴿وَلَـٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا﴾ [البقرة:٢٣٥]. ويُغتَفَرُ استعمالُ المبتذَلِ في مقام الهزل، أو الحكاية، أو المشاتمة، مثل ما وقع في أوائل رسالة ابن زيدون المشهورة برسالة ولادة[1].

= والبيتُ الأول هو الثالثُ قبل الأخير من قصيدة في ثمانية وثلاثين بيتًا بعنوان «عقل المجيز عقل المجاز»، قالها المتنبي بدمشق يمدح أبا بكر علي بن صالح الروذباري الكاتب. والخازباز «حكاية صوت الذباب، ثم سمي به الذبابُ نفسه. يقول [لممدوحه]: أنت طب بالشعر ناقد له، وغيرك لا يعرف الشعرَ ولا يميز جيده من رديئه، فيجوز عليه شعراء يهذون بما لا حفل له كأنهم الذباب حين يطن»، قاله البرقوقي. أما الثاني فهو التاسع والعشرون من قصيدة في سبعة وأربعين بيتًا قالها يمدح سيف الدولة ويذكر إيقاعه ببني عقيل وقشير وبني عجلان وكلاب لما عاثوا في بعض نواحي ملك الممدوح. وملمومة صفة لكتيبة، وسيفية نسبة لسيف الدولة، ورَبَعية نسبة إلى ربيعة. البرقوقي: **شرح ديوان المتنبي**، ج٢، ص٢٩١-٢٩٢؛ ج٣، ص٦٧.

(١) هي رسالةٌ هزلية كتبها ابن زيدون على لسان ولادة إلى ابن عبدوس منافسه في الحب والسياسة جاء في مقدمتها: «أما بعد أيها المصاب بعقله، المورَّط بجهله، البيِّنُ سَقَطه، الفاحش غلطه، العاثر في ذيل اغتراره، الأعمى عن شمس نهاره، الساقط سقوط الذباب على الشراب، المتهافت تهافت الفراش إلى الشهاب...» **الرسالة الهزلية ضمن ديوان ابن زيدون ورسائله**، تحقيق علي عبد العظيم (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنضر والتوزيع، ١٩٨٠)، ص٦٣٤-٦٣٥. وقد شرحها الصفدي شرحًا واسعًا مفصلاً، متعرضًا لما فيها من نكتٍ ومسائلَ في اللغة والأدب والحكمة والتاريخ وما إلى ذلك من شعب المعرفة. انظر: الصفدي، خليل بن أيبك: **تمام المتون في شرح رسالة ابن زيدون**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، ١٣٨٩/ ١٩٦٩).

وأما **الرَّشَاقَةُ** فهي مناسَبَةُ حالِ اللفظ لمقام الكلام؛ فإن الألفاظَ منها جَزْلٌ، ومنها سَهْل. فالجزلُ يُستعمَلُ في ذكر الحروب، والحماسة، والتوبيخ، ونحوها. والسَّهلُ في مقام الملاطفة، والغزل، والمديح. ومنها ما لا يُوجِبُ شيئًا من الأمرين. والتحقيقُ أن كلَّ هذا لا يَتْبَعُ وصفَ الألفاظ في ذاتها؛ إذ ليس وصفُها مختلفًا، ولكنه يَتْبَعُ جلبَ بعضِ الألفاظ وترك البعض بحسب المقام، كما حسن استعمالُ «سيِّدتي» في قول أبي العتاهية:

أَلاَ مَــــا لِسَـــيِّدَتِي مَالَهَـــا ... تُـــدِلُّ فَأَحْمِـــلُ إِدْلاَلَهَـــا[1]

ولو جِيءَ به في مقامٍ آخر لقَبُح. وقد عيب على جميل قولُه:

---

(١) البيت هو طالع قصيدة قصيرة أنشدها أبو العتاهية في مجلس الخليفة العباسي المهدي. قال أشجع السلمي الشاعر المشهور: «أذن الخليفة المهدي للناس في الدخول عليه فدخلنا، فأمرنا بالجلوس، فاتفق أن جلس بجنبي بشار بن برد. وسكت المهدي فسكت الناس، فسمع بشار حسًّا فقال لي: من هذا؟ فقلت: أبو العتاهية، فقال: أتراه ينشد في هذا المحفل؟ فقلت: أحسبه سيفعل، فقال: فأمره المهدي أن ينشد، فأنشد:

أَلاَ مَـــا لِسَـــيِّدَتِي مَـــا لَهَـــا؟ ... أَدَلَّـــتْ، فَأَجْمَـــلَ إِدْلاَلُهَـــا

قال: فنخسني بشار بمرفقه وقال: ويحك! أرأيتَ أجسرَ مِنْ هذا؟ ينشد مثلَ هذا الشعر في مثل هذا الموضع، حتى بلغ إلى قوله:

أَتَتْـــهُ الْخِلاَفَـــةُ مُنْقَـــادَةً ... إِلَيْـــهِ، تُجَـــرِّرُ أَذْيَالَهَـــا
فَلَـــمْ تَـــكُ تَصْـــلُحُ إِلاَّ لَـــهُ ... وَلَمْ يَـــكُ يِصْـــلُحُ إِلاَّ لَهَـــا
وَلَـــوْ رَامَهَـــا أَحَـــدٌ غَـــيْرُهُ ... لَزُلْزِلَـــتِ الأَرْضُ زِلْزَالَهَـــا
وَلَـــوْ لَمْ تُطِعْـــهُ بَنَـــاتُ الْقُلُـــوبِ ... لَمَـــا قَبِـــلَ اللهُ أَعْمَالَهَـــا

فقال لي بشار: انظر ويحك يا أشجع، هل طار الخليفة عن عرشه؟ قال أشجع: فوالله ما انصرف أحدٌ عن هذا المجلس بجائزة غير أبي العتاهية.» **ديوان أبي العتاهية** (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٤٠٦/ ١٩٨٦)، ص٣٧٥؛ **الأغاني** (نشرة الحسين)، ج٢/ ٤، ص٢٧-٢٨ (وفيه «أَدَلاًّ» عوض «تدل» و«أدلت»).

أَلاَ أَيُّهَــا النُّــوَّامُ وَيْحَكُــمْ هُبُّــوا أُسَائِلُكُمْ: هَلْ يَقْتُـلُ الرَّجُـلَ الْحُبُّ[١]

كما تقدم في آخر القسم المعنوي.

أحوال الألفاظ المركبة

وللألفاظِ في حالِ تركيبها أحوالٌ غيرُ أحوالِها مفردة، وهي تُجمع في فصاحة الكلام، ونزاهته، وانسجامه، والاقتصاد من الفضول فيه، واتصالِ جمله، ومناسبتِه للغرض. فأما **فصاحةُ الكلام**، فقد عُرفت في علم المعاني. وأما **النزاهةُ** فهي الخلوُّ من الألفاظ المستهجَنَة والشنيعة، ولو باعتبارِ ما يَسْبِقُ الكلمةَ أو يلحقُها. وقد عِيب على أبي تمام قولُه:

أَعْطَيْتَنِــي دِيَــةَ الْقَتِيــلِ وَلَــيْسَ لِي عَقْــلٌ وَلاَ حَــقٌّ هُنَــاكَ قَــدِيمُ[٢]

فإنه أراد العقلَ بمعنى العاقلة في القرب من القتيل، إلا أن تركيبَه مع «ليس» و«لي» أعطاه صورةَ نفيِ العقل -بمعنى الإدراك- عن نفسه، كما يُقال: ليس لفلان عقل. ومنه قولُ صاحب «حسن التوسُّل» في وصفِ مقدم سرِيَّة جيش: «أروع للعدى في تطلعه من سَلَّة سيف، حتى يتعجَّب عدوُّ الدين في الاطلاع على عوراتهم من أين دُهِيَ وكيف»[٣]، فلو أبدل كلمةَ الاطلاع بالاتباع لَسَلِم من الهُجنة الحاصلة من الجمع بين كلمتي «الاطلاع» و«العورات».

وأما **الانسجامُ** فهو سهولةُ الكلام في حال تركيبه، بحيث لا يثقُل على اللسان. ومرجع ذلك للفظ، وهو أخصُّ من فصاحة الكلام، قال الجاحظ عن

---

(١) سبق توثيق هذا البيت وذكر ما قيل فيه.

(٢) البيت هو الخامس والعشرون من قصيدة طويلة يمدح فيها أبا الحسين محمد بن الهيثم بن شبانة. **ديوان أبي تمام**، ص٢٨٣.

(٣) الحلبي الحنفي، أبو الثناء محمود بن سليمان (توفي سنة ٧٢٠هـ) : **كتاب حسن التوسُّل في صناعة الترسُّل** (القاهرة: مطبعة أمين هندية، ١٣١٥هـ)، ص١٣٣.

بعض الأدباء: «إن المعنى إذا اكتسى لفظًا حسنًا، وأعاره البليغُ مخرجًا سهلاً، ومنحَه المتكلِّم قولاً متعشَّقًا، صار في قلبك أحلى، ولصدرك أملا.»(١)

ويندرجُ تحت الانسجام سلامةُ الكلام من التكلُّفِ والتصَنُّع، بحيث لا تَعرِف منه كدَّ الذِّهن، ولا تلفيقَ المعاني لأجل الألفاظ، ولا البحثَ عن الألفاظ المستغرَبة. وكذا الإكثارُ من المحسِّنات البديعيَّة المتكلَّفة التي يُعبَّرُ عنها بالصَّنْعة، وإن وقع شيءٌ منها فإنما يقع بدون تكلُّف، أو بخفيفٍ من التكلف عندما تجودُ به فرصةُ المقام. ويُسمَّى الكلامُ المستكثِرُ منها مصنوعًا، وغيرُ المتكلِّف لها مطبوعًا، قال صاحبُ التلخيص: «وأصلُ الحسن في جميع ذلك أن تكونَ الألفاظُ توابع.»(٢) وممن عيب عليه التكلُّفُ في ذلك إبراهيم بن هلال الصابي -كاتب بني بويه- وعبد الله ابن المعتز. وفنُّ الشعر أشدُّ تحملاً للصنعة من النثر.

وأما **الاقتصادُ** فهو بطرحِ الفُضُولِ في اللفظ، وحذفِ المُكرَّرِ من القول، والاستغناءِ عن كثرة المؤكِّدات. وإن كان لهذا شيءٌ من التعلق بالمعاني، إلا أننا أدرجناه في عدادِ صفات اللفظ، لَـمَّا كان المعنى فيه غيرَ معتبر، وإنما الداعي إليه الإكثارُ من الألفاظ أو التهويلُ بها، مثل قولهم: «من غير شك ولا ريب»، وقول بعض مَنْ وصف العفوَ، لا سِيَما إذا عظم الجرمُ وكبر الإثم: «والملوك إنما تُؤثر عنهم الخلالُ الحميدة، والخصالُ الشريفة السعيدة.»(٣) ومثل زيادة حروف لا حاجة

---

(١) الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص١٧٤.

(٢) القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن الخطيب: **التلخيص في علوم البلاغة**، ضبطه وشرحه عبد الرحمن البرقوقي (القاهرة: دار الفكر العربي)، ص٤٠٨. وهذا الكلام في الأصل للسكاكي (وقد سبق للمصنف ذكرُه)، وتمامه: «وأصلُ الحسن في جميع ذلك (أي في أنواع البديع وصوره المختلفة) أن تكون الألفاظُ توابعَ للمعاني، لا أن تكونَ المعاني لها توابع، أعني أن لا تكون متكلَّفة.» **مفتاح العلوم**، ص٢ ٥٤ ٣٨٧ (نشرة هنداوي).

(٣) قال ابن عرب شاه: «وأحسن العفو يا ذا السلوك عفو السلاطين والملوك، لا سيما إذا عظم الجرم وكبر الإثم؛ فإن العفوَ آنذاك صادرٌ عن ملك ذي سلطان قادر... وغير الملوك من العاجز والصعلوك عفوهم إنما هو عجز وخشية، أو لتمشية غرض مشية. والملوك إنما يؤثر عنهم =

إليها، كقول بعضهم: «من المعلوم وأنه كذا»، وقول بعضهم: «قيل بكذا»، فكلٌّ من الواو والباء مزيدةٌ عبثا.

تمرين

كتب أبو إسحاق الصابي في طالعة بعضِ مكاتيبه: «الحمد لله الذي لا تدركه الأعينُ بألحاظها، ولا تَحُدُّه الألسُنُ بألفاظها، ولا تخلقُه العصورُ بمرورها، ولا تهرِمُه الدهورُ بكرورها»، ثم قال: «لم ير للكفر أثرًا إلا طمسه ومحاه، ولا رسمًا إلا أزاله وعفَّاه...» إلخ[1]. فكلٌّ من الفقرتين الرابعة والسادسة عينُ معنى الثالثة والخامسة. وكتب في بعض كتبه: «يُسافِرُ رأيُه وهو دانٍ لم ينزح، ويسير تدبيرُه وهو ثاوٍ لم يبرح»[2]، والفقرتان بمعنى واحد.

وكتب الصاحبُ بن عباد: «وصل كتابُه جامعًا من الفوائد أشدَّها للشكرِ استحقاقًا، وأتمَّها للحمدِ استغراقًا، وتعرَّفْتُ من إحسان الله فيها وفَّره من سلامته وهيأه من كرامته، أنفسَ موهوبٍ ومطلوب، وأحمدَ مرقوب ومخطوب...» إلخ[3]. وفي هذا ما يقرب من إعادة المعاني.

وقد شمل قولُنا «الاقتصاد» -الذي هو في اللغة الأخذُ بالعدل- ما يقابل ما وصفناه من الفضول، وذلك هو الإخلالُ بما يلزم من اللفظ لأداء المعنى، وهو عيبٌ إلا إذا كان مقصودًا لغرض، كالألغاز والمحاورات العلمية المشتملة على اصطلاحاتٍ لا يفهمُها غيرُ أهلِ ذلك العلم. وقد حصر الماورديُّ رحمه الله في كتاب «أدب الدين والدنيا» الأسبابَ المانعةَ من فهم الكلام لعلة فيه في ثلاثة، وهي تقصيرُ

= الخلال الحميدة، والخصال الشريفة السعيدة.» ابن عرب شاه، أحمد بن محمد: **كتاب فاكهة الخلفاء ومفكهة الظرفاء**، نشرة بعناية غيورغ وهلم غريتغ (بون: المطبعة الرسمية، ١٨٣٢)، ص٩٥.

(١) ابن الأثير: **المثل السائر**، ج١، ص٢٠٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٠٣.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٠٣.

اللفظ عن المعنى، وزيادةُ اللفظِ على المعنى، والمواضعةُ، أي الاصطلاحات[١].

وأما **اتصالُ جُمَلِ الكلام** فهو فُسْطاط علم الإنشاء، وحَلَبَةُ استباقِ هِمَم المتضلِّعين فيه. وقد تَتَبَّعْتُ كلامَ أئمةَ الفن، فوجدتُ غايةَ ما تبلغ إليه الضوابطُ في اتصال جُمَلِ الكلام -على كثرةِ الأسماء والألقاب المتناثرة في كتبِ الأدب- أربعةَ أشياء: تناسبَ بعضِ الجمل مع بعض، وعدمَ انفكاك بعضِها عن بعض، والانتقالَ من أسلوب إلى أسلوب، وحسنَ الابتداء، والتخلصَ، والختام.

فأما تناسبُ بعض الجُمَلِ مع بعض -وهو المعبَّرُ عنه بالفصلِ والوصل- فموضِعُ القولِ فيه في علم البلاغة. وأما ارتباطُ الجُمَلِ وعدمُ انفكاكِ بعضِها عن بعضٍ فهو أن تَتَّصِلَ الجملُ ولا يُفصَلَ بينها إلا بشيءٍ مناسبٍ لها، ويُعرَفَ كيف يكونُ الرجوعُ عما فُصِلتْ به إلى ما فُصِلتْ عنه؛ إذ المتكلِّمُ في المقاماتِ الخطابية لا يقتصِرُ على ما تكلَّم لأجله، وإلا لجاء الكلامُ قصيرًا، وما طالت الخطبُ والقصائد، وصار الكلامُ كلُّه أمرًا أو نهيًا أو خبرا[٢].

---

(١) قال الماوردي في بيان العلل المانعة من فهم معاني الكلام: «وليس يخلو السبَبُ المانعُ من ذلك من ثلاثة أقسام: إما أن يكونَ لعلةٍ في الكلام المترجِم عنها، وإما أن يكونَ لعلةٍ في المعنى المستَوْدَع فيها، وإما أن يكون لعلةٍ في السامِع المستخرج. فإن كان السبَبُ المانعُ من فهمها لعلة في الكلام المترجِم عنها، لم يخل ذلك من ثلاثةِ أحوال: **أحدها** أن يكونَ لتقصيرِ اللفظ عن المعنى... **الحال الثاني** أن يكونَ لزيادةِ اللفظ على المعنى... **والحال الثالث** أن يكونَ لمواضعةٍ يقصدها المتكلِّمُ بكلامه.» ثم بين أن «المواضعة ضربان: عامةٌ وخاصة»، وأن المواضعةَ العامة هي «مواضعةُ العلماء فيما جعلوه ألقابًا لمعانٍ لا يستغني المتعلمُ عنها»، وأما المواضعةُ الخاصة فهي «مواضعةُ الواحدِ يقصد بباطِنِ كلامِه غيرَ ظاهره.» الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: **أدب الدنيا والدين**، تحقيق محمد ياسر محمد الحسن (بيروت/ دمشق: دار النفائس، ط١، ١٤٣٢/ ٢٠١١)، ص١٠٥-١٠٧.

(٢) اهتم المصنفُ في تفسيره بمواضع الاستطراد في القرآن وبيان علائق مستطرداته ومناسباتها ووظائفها البيانية والحجاجية، ومن المناسب أن نورد هنا أنموذجًا لذلك ما جاء في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَٰبِ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ =

فلذلك احتِيجَ إلى تقديم المقدمات، وذكرِ العلل والغايات، والاستشهادِ بالمناسبات، واستطرادِ النَّظَائِرِ والأمثال. فقديمًا ما صُدِّر المديحُ بالنسيب، والخطبةُ بالثناء والاعتبار. فإذا علم المتكلِّمُ أيْنَ يَضَعُ أجزاءَ الكلام جاء كلامُه مرتبطًا، وإذا لم يُحْسِنْ ذلك اختلط عليه وخرج من غرضٍ إلى غرض. فإذا استطرَدَ أو قَدَّم أو ذَيَّل،

= يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ ﴿١٥٩﴾﴾ [البقرة:١٤٦-١٥٩]، قال بشأن الآية ١٤٦: «**جملة معترِضة بين جملة:** ﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [البقرة:١٤٥] إلخ وبين جملة: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ﴾ [البقرة:١٤٨]، إلخ، **اعتراضَ استطرادٍ** بمناسبةِ ذكرِ مطاعنِ أهل الكتاب في القبلة الإسلامية، فإن طعنهم كان عن مكابرةٍ،، مع علمهم بأن القبلة الإسلامية حق ،كما دل عليه قوله: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ﴾ [البقرة:١٤٤]، فاستطرد بأن طعنهم في القبلة الإسلامية ما هو إلا من مجموع طعنهم في الإسلام وفي النبي ﷺ، والدليلُ على الاستطراد قوله بعده: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ [البقرة:١٤٨]، فقد عاد الكلام إلى استقبال القبلة.» ثم قال بصدد الآية ١٥٩: «فمناسبة وقع هاته الآية بعد التي قبلها أن ما قبلها كان من الأفانين القرآنية المتفننة على ذكر ما قابل به اليهودُ دعوةَ النبي ﷺ وتشبيههم فيها بحال سلفهم في مقابلة دعوة أنبيائهم من قبل، إلى مبلغ قوله تعالى: ﴿۞ أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا۟ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة:٧٥] إلى قوله: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ كِتَٰبَ﴾ [البقرة:١٠١] الآية، وما قابل به اشتباههم من النصارى ومن المشركين الدعوة الإسلامية، ثم أفضى ذلك إلى الإنحاء على المشركين قلة وفائهم بوصايا إبراهيم الذي يفتخرون بأنهم من ذريته وأنهم سدنة بيته فقال: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ﴾ الآيات، فنوه بإبراهيم، وبالكعبة، واستقبالها، وشعائرها. وتخلل ذلك ردُّ ما صدر عن اليهود من إنكارِ استقبالِ الكعبة، إلى قوله: ﴿وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤٦﴾﴾، يريد علماءهم، ثم عقب ذلك بتكملةِ فضائلِ الكعبة وشعائرها، فلما تم جميعُ ذلك عطف الكلامَ إلى تفصيل ما رماهم به إجمالاً في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ﴾، فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا﴾ إلخ، **وهذه طريقةٌ في الخطابة هي إيفاءُ الغرض المقصود حقَّه، وتقصيرُ الاستطراد والاعتراض الواقعين في أثنائه، ثم الرجوعُ إلى ما يهم الرجوع إليه من تفصيل استطراد، أو اعتراض تخلل الغرضَ المقصود.**» ابن عاشور: **تفسير التحرير والتنوير**، ج٢، ص٣٩ و٦٥-٦٦.

فلْيقتصِرْ على قدر الحاجة؛ فإنه إن زادَ على ذلك سَمُج، كما ترى في مُستطرَدات «حياة الحيوان»(١).

ولقد نال شيءٌ من ذلك بعضَ مواضع كتاب «كليلة ودمنة» لابن المقفع، على مكانته من علم البلاغة، إلا أنه كان كتابًا مترجمًا من لغة الفرس. ومن وجيزِ مُسْتَطْرَدَاتِه قولُه: «فلما قرب ذو القرنين من فُورِ الهندِيِّ، وبلغه ما قد أعدَّ له من الخيل التي كأنها قِطعُ الليل، مِمَّا لم يلقَهُ بمثلِه أحدٌ من الملوك الذين كانوا في الأقاليم، تخوَّف ذو القرنين من تقصيرٍ يقع به إن عجَّل المبارزة...» إلخ(٢)، فلقد أسرع الرجوعَ إلى الغرض.

وقولُ الفتح في «قلائد العقيان»: «[أخبرني ابن زرقون] أنه حضر مجلسَ راح، ومَكنِس ظِباءٍ وأفراح، وفيهم جماعةٌ منهم الوزيرُ أبو بكر [بن القَبْطُرْنة]، شيخ الفُتُوَّة ومعرِضُ فتياتها المجلوة، ومعهم سعد بن المتوكِّل وهو غلام ما نضَا عنه الشبابُ بردَه، ولا أَذْوَى ياسَمينَه ولا وَردَه، فكان الوزيرُ وأخواه [أبو محمد وأبو

---

(١) «حياة الحيوان الكبرى» كتاب من تصنيف أبي البقاء محمد بن موسى بن عيسى الدميري المتوفَّى سنة ٨٠٨هـ.

(٢) ورد هذا الكلام في مقدمة للكتاب وصفها ابن المقفع بأنها من «وضع بهنود بن سحوان ويُعرف بعلي بن الشاه الفارسي، ذكر فيها السبب الذي من أجله عمل بيدبا الفيلسوف الهندي رأس البراهمة لدبشليم ملك الهند كتابه الذي سماه كليلة ودمنة، وجعله على ألسنة الحيوانات»، وفي هذه المقدمة ذكرٌ لذي القرنين وملك الهند. ومن الغريب أن هذه المقدمة غير موجودة في النشرة التي حققها العلامة عبد الوهاب عزام عليه رحمة الله، ونشرتها دار الشروق بالقاهرة بعناية عدد من الأساتذة. ويجدر التنبيه هنا إلى اختلاف الناشرين في نسبة الكتاب، فبعضهم ينسبه إلى بيدبا بينما ينسبه آخرون إلى عبد الله بن المقفع. انظر مثلاً: بيدبا الفيلسوف: **كتاب كليلة ودمنة**، ترجمة عبدالله ابن المقفع (القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، ١٩٣٧)، ص٩ و١١؛ ابن المقفع، عبد الله: **كليلة ودمنة** (القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، ٢٠١١)، ص٩-١٠. وقارن: ابن المقفع، عبد الله: **كليلة ودمنة**، تحقيق عبد الوهاب عزام وتقديم أحمد طالب الإبراهيمي (القاهرة: دار الشروق / الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٠١/ ١٩٨١)، وقد حليت هذه النشرة بأنها «أكملُ النسخ وأصحها وأقدمها.»

الحسن] مُختصِّين بالفضلِ أخيه، اختصاصَ الأنوار بالكمائم، واللَّبَّات بالتمائم، فتذاكروا فقدَه، وكيف شفى منه الزمنُ حِقدَه... فهاج شجوُه، وبَان طربُه ولهوُه، وأرسل مدامعَه سجالاً، وقال ارتجالاً...» إلخ[1].

وكذا من الشعر قولُ النابغة:

فَمَا الْفُرَاتُ إِذَا جَاشَتْ غَوَارِبُهُ ... تَرْمِي أَوَاذِيُّهُ الْعِبْرَيْنِ بِالزَّبَدِ
يُمِدُّهُ كُلُّ وَادٍ مُتْرَعٍ لَجِبٍ فِيهِ ... رُكَامٌ مِنَ الْيَنْبُوتِ وَالْخَضَدِ
يَظَلُّ مِنْ خَوْفِهِ الْمَلَّاحُ مُعْتَصِمًا ... بِالْخَيْزُرَانَةِ بَعْدَ الأَيْنِ وَالنَّجَدِ
يَوْمًا بِأَجْوَدَ مِنْهُ سَيْبَ نَافِلَةٍ ... وَلاَ يَحُولُ عَطَاءُ الْيَوْمِ دُونَ غَدِ[2]

وربما طال الاستطرادُ لاقتضاء المقام ذلك، فيناسب عند الرجوع إلى الغرض المقصود أن يُنَبَّهُ السامعُ لذلك بإعادة الكلمة التي تربط الغرض، مثل كلمة «لولا» في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلْحُلْقُومَ ۝٨٣﴾ إلى قوله: ﴿فَلَوْلَآ إِن كُنتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ ۝٨٦ تَرْجِعُونَهَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝٨٧﴾ [الواقعة:٨٣-٨٧]؛ لأن أصلَ الكلام: «فلولا إذا بلغت الحلقوم ترجعونها إن كنتم صادقين في أنكم غير مربوبين.»[3]

(١) الفتح بن خاقان: **قلائد العقيان** (نشرة ابن عاشور)، ص١١٧؛ **قلائد العقيان** (نشرة خريوش)، ج١، ص١٤٠-١٤١.

(٢) الأبيات هي الثالثُ حتى السادس قبل الأخير من قصيدةٍ طويلة يمدح فيها الشاعرُ النعمانَ بن المنذر ويعتذر إليه مما بلغه عنه بشأن وصفه للمتجردة زوج النعمان. **ديوان النابغة الذبياني**، ص٨٧-٨٨ (نشرة ابن عاشور)؛ ص٢٦-٢٧ (نشرة محمد أبي الفضل إبراهيم). وتجدر الإشارةُ هنا إلى أن هناك اختلافًا غير يسير بين النشرتين في ضبط أبيات هذه القصيدة.

(٣) قال المصنفُ في تفسير هذه الآية وبيان دلالة نظمها: «فبقي الإشكالُ في جعل «ترجعونها» من جملة جواب شرط إنْ؛ إذ لا يلزم من عدم قدرتهم على صدِّ الأرواح عن الخروج، أن يكون خروجُها لإجراء الحساب. ودَفْعُ هذا الإشكال وجوبُ تأويل «ترجعونها» بمعنى تحاولون إرجاعَها، أي عدمُ محاولتكم إرجاعَها منذ العصور الأولى دليلٌ على تسليمكم بعدم إمكان إرجاعها، وما ذلك إلا لوجوب خروجها من حياة الأعمال إلى حياة الجزاء. وأصلُ تركيب هذه الجملة: إذا كنتم =

وأشدُّ مَنْ يظهر احتياجُه إلى رَعْيِ قواعدِ هذا الاتصال الخطباء، فإن من دأبهم التطرقَ إلى موضوعاتٍ كثيرة، فإنْ هم لم يُحْسِنُوا ترتيبَها جاء الكلامُ نُتَفًا ينبُو بعضُه عن بعض. وقد رأينا الشعراءَ لا يزيدون في انفكاك الغرض على أكثر من ثلاثة أبيات، ويتوخَّوْن من الصفات ونحوها ما له علاقةٌ بالغرض شديدة، وكذلك شأنُ الكاتب أيضا.

وأما **الانتقالُ من غرض إلى غرض ومن أسلوب إلى أسلوب**، فهو زينةُ الكلام للكاتب والشاعر والخطيب، وهو أحسنُ تطريةً لنشاط السامع، وأكثرُ إيقاظاً للإصغاء إليه. ويختصُّ من اللطافة بمثل ما قرره علماءُ المعاني للالتفات، فقد سماه السكاكي «قِرَى الأرواح»[1]. ولا بد فيه من مراعاة المناسبة، كما ترى في انتقالاتِ القرآن العظيم.

وأما **حسنُ الابتداء والتخلصُ والختامُ**، فإنما خُصَّتْ بالبحث وإن كان جميعُ الكلام مشروطًا بالحسن، فذلك لأن الإجادةَ فيها أعسر؛ إذ الابتداءُ هو أولُ ما يقرع السمعَ، وأولُ ما يبتدئ به المتكلِّمُ، وهو مفتاحُ الكلام، فإن هو أتقنه، كان إتقانُه

= صادقين في أنكم غيرُ مدينين فلولا حاولتم عند كل محتضر إذا بلغت الروحُ الحلقومَ أن ترجعوها، فما صرفكم عن محاولة ذلك إلا العلمُ الضروريُّ بأن الروح ذاهبةٌ لا محالة. فإذا علمتَ هذا، اتضح لك انتظامُ الآية التي نُظمت نظمًا بديعًا من الإيجاز، وأُدمج في دليلها ما هو تكملةٌ للإعجاز.» **تفسير التحرير والتنوير**، ج١٣/ ٢٧، ص٣٤٣.

(١) قال السكاكي في بيان معنى الالتفات ووظائفه وفوائده: «واعلم أن هذا النوع - أعني نقلَ الكلام عن الحكاية إلى الغيبة - لا يختص المسند إليه، ولا هذا القدر، بل الحكاية والخطاب والغيبة ثلاثتها يُنقل كلُّ واحدٍ منها على الآخر. ويسمى هذا النقلُ التفاتًا عند علماء علم المعاني، والعربُ يستكثرون منه، ويرون الكلامَ إذا انتقل من أسلوبٍ إلى أسلوب أدخلَ في القبول عند السامع، وأحسنَ تطريةً لنشاطه، وأملأَ باستدرار إصغائه، وهم أحرياءُ بذلك. أليس قِرَى الأضياف سجيتهم ونحر العشار للضيف دأبهم وهِجِّيراهم؟... أفتراهم يحسنون قرى الأشباح فيخالفون فيه بين لون ولون، وطعم وطعم، ولا يحسنون **قِرَى الأرواح** فلا يخالفون فيه بين أسلوب وأسلوب وإيراد وإيراد؟! فإن الكلامَ المفيد عند الإنسان، لكن بالمعنى لا بالصورة، أشهى غذاءً لروحِه وأطيبُ قِرًى لها.» **مفتاح العلوم**، ص٢٩٦ (نشرة هنداوي).

معينًا على النسج على منواله، كما يُقال: «الحديث شجون»[(١)]. وكذلك التخلصُ من المقدمة إلى الغرض، فإنه يحتاج إلى فضلِ براعةٍ في الارتباط بينهما. وكذلك الختام؛ لأنه يجب أن يكونَ قد استوعب ما تكلم لأجله حتى لا يثني إليه عنانَ الكلام مرةً أخرى بعد السكوت. ولا جرمَ أن يكون ما يتخلل بين هذه الثلاثةِ رشيقًا بليغًا، متى سهلت على المتكلم الإجادةُ في هذه الثلاثة. وهذا هو المرادُ من التأَنُّقِ الذي حَرَّضَ عليه أئمةُ البلاغة في هاته المواضع الثلاثة.

ولنرجِعْ إلى الحالةِ السادسة من أحوال الألفاظ المركَّبة، وهي **مناسبةُ الكلام للغرض** بأن يُناسِبَهُ في الرِّقَّة والجَزَالة، وبأن تُنَاسِبَهُ كيفيةُ انتظامه: من سجع، وترسل، وإيجاز، وإطناب، وبساطة وضعه. وهذا أهمُّ شيءٍ في الإنشاء بعد ما تقدم وأصعبُه.

ومن الأدباء مَنْ يُقَسِّم الإنشاءَ إلى عالٍ وَوَسَطٍ وسافل، فيظن مَنْ لا يتأمل أن هذا التقسيمَ يدخل في التعليم، وهو غلط؛ إذ التعليمُ لا يقصد إلا الغايةَ العليا من

(١) الصيغة المعروفة هي قولهم: «الحديث ذو شجون». قال أبو هلال: «وهو على ما تقول العامة: الحديث يجر بعضه بعضًا.» وأول مَنْ أرسل هذا المثل ضبَّة بن أدّ بن طابخة بن إلياس بن مُضَرَ بن نزار. وذلك أنهُ كان لهُ ابنان يقال لأحدهما سعد، وللآخر سعيد، فنفرت إبلٌ لضبَّة في الليل، فأرسل ولديه في طلبها فتفرَّقا فوجدها سعدٌ وردَّها، وبقي سُعيدٌ ماضيًا في طلبها. فلقيَهُ الحارث ابن كعب، وكان على الغلام بُردان، فسأله إيَّاهما فأبى عليه، فقتله وأخذهما. ولما أبطأ سعيدٌ جزع عليه أبوه وأقام ينتظرهُ متوقعًا رجوعَه، فكان إذا رأى سوادًا في الليل قال: أسعدٌ أم سُعَيدٌ؟ فذهب قولهُ مَثَلاً. ثم إن ضبَّة حجَّ فوافى عكاظ فلقي بها الحارث، ورأى عليهِ بُردَيْ ابنهِ سعيد فعرفهما، فقال له: ما أحسن هذين البردين، فمن أين أخذتهما؟ فقال: لقيت غلامًا فقتلتهُ وأخذتها، فقال أبِسيفك هذا؟ قال نعم، فقال أرني إياهُ فإني أظنُّه صارمًا، فلمَّا أخذهُ من يدهِ هزَّهُ وقال: «إن الحديث ذو شجون»، ثم ضربهُ بهِ فقتله. وكان ذلك في الشهر الحرام، فلامهُ بعض من حضر على قتلهِ فيه، فقال: «سبق السيفُ العَذَل»، فأرسلها مثلاً. العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل: **كتاب جمهرة الأمثال**، تحقيق أحمد عبد السلام وأبي هاجر محمد سعيد بن بسيوني زغلول (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٨/ ١٩٨٨)، ج١، ص٣٠٣-٣٠٤. ومعنى «الحديث ذو شجون» أن الكلام يذكر بعضه ببعض ويجر بعضه إلى بعض وتتشعب المسائل فيه بعضها عن بعض، لما بين أغراض الحديث من اتصال بعضها ببعض وتقاطع فيما بينها. وعادةً ما يُساق هذا المثلُ في مقام الاستطراد والخروج عن الغرض الرئيس للكلام.

الفنِّ الذي يُعَلَّم. وإنما المرادُ التنبيهُ على مراتبِ الإنشاء في الخارج، والموازنة بينها، ليحصُلَ من ذلك تمرينٌ على اختيار أحسنه. نعم، يكتفي معلِّمُ المبتدئين منهم بالإنشاء السافل، لكن لا ليبقوا في تلك المرتبة، بل ليرتقُوا عنها رُوَيْدًا رويدًا، ويحتذوا في كلِّ صنفٍ آثارَ المجيدين فيه: من كتاب دولة، وأدباء، وموثقين، وصحافيين، وخطباء، ومؤرخين، ومؤلفين، وشعراء. فتوجد في كلِّ صنفٍ منها مراتبُ في البساطة والتأنُّق، بحسب أحوالِ المخاطَبين من خاصة وعامة، وأذكياء وأغبياء.

ولا شكَّ أن لأحوال المتكلمين أيضًا علاقةً بحالة إنشائهم، فلذلك غلب على العرب الأندلسيين الرقةُ في الكلام، وعلى العربِ في صدر الإسلام الجزالة، وعلى أهل الحواضر والسبق في المدنية مُختَرَعَ المعاني، وبعكسهم أهلُ البوادي. وقد قال بعضُ الأدباء لما قيل له: ما يمنعك أن تقول مثلَ قول ابن المعتز في تشبيه الهلال:

فَانْظُرْ إِلَيْهِ كَزَوْرَقٍ مِنْ فِضَّةٍ قَدْ أَثْقَلَتْهُ حُمُولَةٌ مِنْ عَنْبَرِ[1]

فقال: «كلٌّ يقول بما يرى في بيته.»[2]

ولا بأسَ أن نُمَثِّلَ هنا لشيءٍ من أغراضِ الكلام وما يُناسبها من أحوال الألفاظ المركَّبة، وإن كان ذلك لا ينحصر، ولكن لتحصيل أنموذج منه للمتعلِّم.

---

(١) ديوان ابن المعتز، ص٢٤٧؛ ديوان أشعار الأمير أبي العباس، ج٢، ص١٨٥ (وفيه و«انظر» عوض «فانظر»).

(٢) «يُحكى عن ابن الرومي أن لائمًا لامه وقال له: لم لا تشبه تشبيهَ ابن المعتز وأنت أشعر منه؟ فقال له: أنشدني شيئًا من قوله أعجز عن مثله، فأنشده في صفة الهلال»، وذكر البيت، «فقال له ابن الرومي: زدني، فأنشده:

كَأَنَّ أَذَرْيُونَهَا وَالشَّمْسُ فِيهِ كَالِيَهْ
مَدَاهِنٌ مِنْ ذَهَبٍ فِيهَا بَقَايَا غَالِيَهْ

فقال: وَاغَوْثَاه! لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها، ذاك إنما يصف ماعون بيته؛ لأنه ابن الخلفاء. وأنا مشغولٌ بالتصرف في الشعر، وطلَبِ الرِّزق به، أمْدَحُ هذا مرةً وأهجو هذا كرة، وأُعاتِبُ هذا تارةً وأستعطف هذا طورا.» القيرواني: العمدة، ج٢، ص١٧١.

وعلى المدرس أن يأتي لكل صنف منها بمثال من المنشآت، ليحترز من الغلَطِ في وضع بعض هاته الفنون في غير ما يليق به من الأغراض. فإن مَنْ عكف على بعضِ هاته الفنون، وارتسم حَدُّه في ذهنه، لم يكد يعدوه إلى غيره، فربما وضعه في غيرِ ما يَحْسُنُ وضعُه فيه، مع أن الواجبَ الأخذُ من كل فنٍّ والاطلاعُ على جميعها.

وبيانُ ذلك أن **الرِّقَّةَ والصَّنعة** تُستحسنان في الأغراضِ الهزْليَّة، والتَّهاني، والمقامات، والمواعظِ الترغيبية، ومخاطباتِ الأصدقاء في المودة، ونحوها. **والجزالةُ وما يقرب منها** تُستحسن في المراثي، والترهيبات، والحروب، والمخاطبات من العظماء، والأدعية، والتآليف العلمية. **والسجعُ** يحسن وقعُه في المقامات، والتهاني، والواديات، والغراميات، لقربه من الشعر، وديباجاتِ التآليف، ومقدماتِ التحلية في المخاطبات، والأمثال والحكم؛ لأن المرادَ تعلُّقُها بالحفظ، والسَّجْعُ يُعِينُ على ذلك مثل النظم. **والترسُّلُ** يحسُنُ في الأدعية، والخطب والمواعظ، والعِلميَّات، والتاريخ والتراجم، ومخاطبات العموم، والمراسلات الدولية، والصُّكوك، والشروط، ونحوها.

ومتى وُضع فنٌّ مِنْ فُنون أحوالِ الألفاظ المركَّبة في غيرِ موضِعهِ المناسب جاء سَمِجًا، كما ترى مِنْ سماجَةِ خُطَبِ الخطباء المنْتَحَلة من خطب الشيخ ابن نُباتة ونحوه، مع أن المخاطَبَ بها العمومُ الذين لا يتفطَّنُون لما أكَدَّ الخطيبُ فيه ذهنَه. وكما ترى من ثقل «التاريخ اليميني» للكاتب أبي نصر العتبي، فإنه أودعه من السَّجْعِ ومحاسن الصنعة ما كان بعيدًا عن أن يُودَعَ في تاريخِ الحوادث.

وكذلك كُتُبُ التراجم -مثل الرَّيْحَانة للخفَّاجي- التي ظَنَّ أصحابُها أنهم يتبعون فيها الفتحَ بن خاقان الأندلسي صاحب «قلائد العِقْيان»[1]، مع الغفلةِ عن الفَرْق بينهم وبينه، فإنَّ المُهِمَّ مِنْ غرَضِه هو ذكرُ مُلَحِ المترجَم لهم في البلاغة،

(١) انظر تعريف المصنف بالفتح ابن خاقان وبكتابه «قلائد العقيان» في الفرع الأول من المحور الخامس.

والرِّقة، ووصف مجالس أنسهم، فكان له العذرُ فيها التزمه من السَّجع والصَّنْعة. على أنهم لو كانوا أجادُوا جودتَه، لكان في الأمر بعضُ السُّلو، ولكنهم أهملوا هذا وأهملوا الترجمة، فلا تأخذ منها إلا تحلياتٍ اللهُ أعلمُ بمطابقتها للواقع، وتكاد أن ترى المترجَمَ لهم متماثلين فيها.

وإنَّك لَتَنْظُرُ إلى مُنْشآت ابنِ الخطيب رحمه الله، فتراها -على عُلُوِّ كَعْبِها- قد اشتملت على شيءٍ من السماجة الحاصلة من الإطناب والإسهاب في كلِّ غرض. وكذلك تجد مثلَ ذلك في التقاليد التي أنشأها الكاتب الحسين بن أبي نماء كاتب الخليفة الناصر العباسي في أواخر القرن السادس (٥٧٥-٦٢٢هـ)، فلا يكاد يصل المطالعُ إلى المقصودِ من التقليد إلا وقد أَسْأَمَهُ النظرُ وخسِئ منه البصر[1].

السجع والترسل

لما جرى الكلامُ على السَّجع والتَّرسُّل، وكان السَّجعُ من أشهر طرُقِ الإنشاء حتى ظنه كثيرٌ من الناس الإنشاء كله، وجب أن نُشير إلى حقيقته وشيءٍ من أقسامه، ومحامده ومعائبه، والمفاضلة بينه وبين التَّرسُّل. قال ابن الأثير في المثل السائر: «السَّجْعُ تواطؤ الفواصل في الكلام المنثور على حرف واحد.»[2] والأصلُ فيه «الاعتدال في مقاطع الكلام، ولكن لا يكمل السَّجْعُ إلا إذا كانت ألفاظُه غير غَثَّةٍ ولا باردة. والمعنيُّ بالغثة الباردة أن صاحبَها يصرف نظرَه إلى السجع من غير نظرٍ إلى المفردات وما يُشترطُ لها، وإلا لكان كلُّ أديب سجَّاعا. بل هناك مطلوبٌ آخر، وهو أن يكونَ اللفظُ فيه تابعًا للمعنى؛ فإنك إذا صورتَ في نفسك معنًى ثم أردتَ أن تصوغه بلفظٍ مسجوع ولم يواتك إلا بزيادةٍ في اللفظ أو نقصان منه، فإن فعلتَ

(١) الحسين بن علي بن أبي نماء توفي بعد الستمائة، وله تقاليدُ خطط، وكتائبُ نثرية مسجوعة، جمعها في ديوان سماه «روض البلاغة وغدرها»، وجمعها أيضًا بعض معاصريه في ديوان. - **المصنف**.

(٢) ابن الأثير: **المثل السائر**، ج١، ص١٩٥.

ذلك فهو الذي يُذَمُّ من السجع لما فيه من التكلُّف. وأما إذا كان محمولاً على الطَّبْع غير متكلَّف، فإنه يجيء في غاية الحسن.»[١]

وأحسنُه ما تساوت فواصلُه أو تقاربت في طول لا يقطع النَّفَسَ، ولا يقصر عن أربعِ كلماتٍ أو يقاربها، كثلاثٍ طوال، ويُغتفر أن تكونَ الفاصلةُ الثانية أطولَ من الأولى. والقبيحُ ما طالت فاصلتُه الأولى، وقصُرت الثانية. والمتوسِّطُ ما تقاصرت فواصلُه جدًّا، وإن كان محتاجًا إلى قوَّةٍ في اللغة. وقد أكثر منه بديعُ الزمان الهمذاني[٢]. وإذا لم يلتزم الكاتبُ السجع، وكان كلامه ترسلاً، حسن أن يأتي في أثنائه بهاته الكيفيات كلها بلا قيد.

وأقسامُه وتفاريعُها كثيرة تكفَّلت ببيانها كتبُ البديع، وهو يدلُّ على مقدرة الكاتب إذا جاء في غاية الحسن غيرَ متكلَّف؛ لأنه يُؤْذِنُ بسَعَةِ صاحبه في استحضار ما يريد من المفردات اللغوية، وبجودة قريحته في تطبيق المعاني على الأسجاع. ولكنه لا يحسن إلا في مواقعه من الرسائل، والديباجات، والأشياء المقروءة، والأمثال والحكم التي يُراد تناقلُها وتعلُّقُها بالأذهان. ولذلك يحسن في بعض الجمل من الخطب، وهو ما كان موضعَ حكمةٍ أو موعظة. وليس قولُ الشيخ عبد القاهر في مقدمة أسرار البلاغة: «والخطب من شأنها أن يُعتمد فيها الأوزان والأسجاع، فإنها تُروَى وتُتَناقَلُ تناقلَ الأشعار»[٣]، إلا ناظرًا لذلك كما يلوِّح إليه تعليلُه، وإلا فهو لا يجهلُ أن جُلَّ الخطب النبوية وخطب السلف والعرب كانت غيرَ مشتملة على الأسجاع إلا قليلاً.

---

(١) المرجع نفسه، ص١٩٧-١٩٨. (وقد ساق المصنف كلام ابن الأثير بتصرف واختصار).

(٢) على المدرِّس أن يأتيَ بأمثلة من جميع هاته الأنواع، مأخوذة من مواضعها، وقد أشرنا إليها بما يدفع عنه مؤنة التفتيش. - **المصنف**.

(٣) الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد: **كتاب أسرار البلاغة**، تحقيق محمود محمد شاكر (القاهرة/ جدة: دار المدني، ط١، ١٤١٢/ ١٩٩١)، ص٩.

ولا يَحْسُنُ السَّجْعُ في البدائه والارتجالات؛ لأنه يصرف الذهنَ عن المحافظة على المعنى، بخلافِ الكاتب فإنه في سعة من أمره. ولهذا لا نجد السَّجْعَ كثيرًا في كلام العرب ومن يليهم ممن كانوا لا يُزَوِّرون الكلامَ من قبل. وما يُرى في «نهج البلاغة» من الخُطَبِ المنسوبةِ لسيدنا علي ﷺ من هذا النوع، فهو من موضوعاتِ أدباء الشيعة، كما هو مشهور.

ولا يرتجلُ أحدٌ خطابًا مسجوعًا إلا وقد دلَّ على أنه محفوظٌ لديه من قبل.

والسَّجْعُ يكسو الكلامَ الخِلِيَّ عن المعاني الفائقة وعن المحاسن اللفظية جمالاً، ولذلك يأوي إليه ضعفاءُ الكتاب كما قال ابن خلدون[1]. بخلاف الترسُّل، فلا

---

(١) قال ابن خلدون: «واعلم أن لكل واحد من هذه الفنون أساليب تختص به عند أهله لا تصلح للفن الآخر، ولا تُستعمل فيه، مثل النسيب المختص بالشعر، والحمد والدعاء المختص بالخطب، والدعاء المختص بالمخاطبات وأمثال ذلك. وقد استعمل المتأخِّرون أساليبَ الشعر وموازينه في المنثور من كثرة الأسجاع، والتزام التقفية وتقديم النسيب بين يدي الأغراض. وصار هذا المنثورُ إذا تأملتَه من باب الشعر وفنه، ولم يفترقا إلا في الوزن. واستمر المتأخرون من الكتاب على هذه الطريقة واستعملوها في المخاطبات السلطانية، وقصروا الاستعمال في هذا المنثور كله على هذا الفن الذي ارتضوه، وخلطوا الأساليب فيه، وهجروا المرسلَ وتناسوه وخصوصًا أهل المشرق. وصارت المخاطباتُ السلطانية لهذا العهد عند الكُتّاب الغُفَّلِ جاريةً على هذا الأسلوب الذي أشرنا إليه، وهو غير صوابٍ من جهة البلاغة، لما يلاحَظ في تطبيق الكلام على مقتضى الحال، من أحوال المخاطِب والمخاطَب. وهذا الفنُّ المنثور المقفى أدخلَ المتأخرون فيه أساليبَ الشعر، فوجب أن تُنَزَّه المخاطباتُ السلطانية عنه، إذ أساليب الشعر تباح فيها اللَّوذَعِيَّة وخلط الجد بالهزل، والإطناب في الأوصاف وضرب الأمثال وكثرة التشبيهات والاستعارات، حيث لا تدعو لذلك كلِّه ضرورةٌ في الخطاب. والتزام التقفية أيضًا من اللوذعة والتزيين، وجلال الملك والسلطان، وخطابُ الجمهور عن الملوك بالترغيب والترهيب، ينافي ذلك ويباينه. والمحمودُ في المخاطبات السلطانية الترسُّل، وهو إطلاقُ الكلام وإرسالُه من غير تسجيع إلا في الأقلِّ النادر، وحيث ترسله الملكةُ إرسالاً من غير تكلف له، ثم إعطاء الكلام حقَّه في مطابقته لمقتضى الحال. فإن المقامات مختلفة، ولكل مقامٍ أسلوب يخصه: من إطناب، أو إيجاز، أو حذف، أو إثبات، أو تصريح، أو إشارة وكناية واستعارة. وأما إجراء المخاطبات السلطانية على هذا النحو الذي هو على أساليب الشعر فمذموم، وما حمل عليه أهلَ العصر إلا استيلاءُ العجمةِ على ألسنتهم، وقصورُهم لذلك =

يظهر رَوْنَقُه إلا إذا صح معناه، وجادت ألفاظُه.

التمرن على الإجادة

معالجةُ المتكلِّمِ أداءَ ما قرره وهذبه من المعاني بما يناسبها من اللفظ، وما يناسب غرضَ الكلام ومقامَه، هو غايةُ علم الإنشاء؛ لأن تلك المعالجةَ تصير دربةً وبيانا. ويحصل ذلك بمطالعة كلام البلغاء، وتتبع اختيارهم، وسَبْر أذواقهم في انتقاء الألفاظِ وابتكار المعاني، لتنطبع في الذهن صورٌ مناسبة، كما تقدم في أساليب الإنشاء. فيحصُلُ من ذلك ما لا يحصل من دراسة قواعد الفصاحة والبلاغة، وقد قالوا: «إن السمع أبو الملكات اللسانية.»[1]

ولهذه المعالجة طرائق: إحداها المطالعة، ثانيتُها الحفظ، ثالثتُها حلُّ الشعر وعقدُ النثر، بمعنى تصيير الشعر نثرًا والنثرِ نظمًا، مع المحافظة على أصل المعنى، سواء كان بتغييرٍ قليلٍ في اللفظ وفي المعنى أم بدونه. ومن أحسن حل الشعر قولُ صاحب «قلائد العقيان»: «فإنه لما قبحت فعلاتُه، وحنظلت نخلاتُه، لم يزل سوءُ الظن يقتاده، ويُصَدِّق تَوَهُّمَه الذي يعتَادُه»،[2] حلَّ به قول المتنبي:

= **عن إعطاء الكلام حقه في مطابقته لمقتضى الحال، فعجزوا عن الكلام المرسل لبعد أمده في البلاغة وانفساح خطوته. وولعوا بهذا المسجع، يلفقون به ما نقصهم من تطبيق الكلام على المقصود، ومقتضى الحال فيه، ويجبرونه بذلك القدر من التزيين بالإسجاع والألقاب البديعية، ويغفلون عما سوى ذلك.** وأكثر من أخذ بهذا الفن وبالغ فيه في سائر أنحاء كلامهم كتاب المشرق وشعراؤه لهذا العهد، حتى إنهم ليخلون بالإعراب في الكلمات والتصريف، إذا دخلت لهم في تجنيس أو مطابقة، لا يجتمعان معها، فيرجحون ذلك الصنف من التجنيس. ويدعون الإعراب ويفسدون بنية الكلمة عساها تصادف التجنيس. فتأمل ذلك وانتقد بما قدمناه لك، تقف على صحة ما ذكرناه. والله الموفق للصواب، بمنه وكرمه، والله تعالى أعلم.» **مقدمة ابن خلدون**، ص٥٦٦-٥٦٧ (وانظر كذلك ص٥٨٣).

(١) المصدر نفسه، ص٥٤٦.

(٢) لم أجد هذا الكلامَ في «قلائد العقيان»، لكن ذكره بعضُ علماء البلاغة والبيان ناسبين إياه إلى «بعض المغاربة»، وأنه حل به بيتَ المتنبي المذكور. انظر مثلاً: القزويني، جلال الدين محمد بن عبدالرحمن الخطيب: **التلخيص في علوم البلاغة**، ص٤٢٦-٤٢٧؛ العبادي: **معاهد التنصيص**، ج٢، ص١٨٨.

إِذَا سَاءَ فِعْلُ الْمَرْءِ سَاءَتْ ظُنُونُهُ ... وَصَدَّقَ مَا يَعْتَادُهُ مِنْ تَوَهُّمِ[١]

وقول الخوارزمي في بعض مكاتبيه: «إذا أحسَّ من لسانه بسطة، ووجد في خاطره فضلة، وأصاب من القول جريانًا، قال ما وجد بيانًا،»[٢] فحل بذلك قول الشاعر:

وَقَدْ وَجَدْتَ مَجَالَ الْقَوْلِ ذَا سَعَةٍ ... فَإِنْ وَجَدْتَ لِسَانًا قَائِلاً فَقُلِ[٣]

مع تغييرٍ في اللفظ والمعنى. وأما عقدُ النثر فكثير، ومنه قولُ أبي تمام:

أَتَصْبِرُ لِلْبَلْوَى عَزَاءً وَحِسْبَةً ... فَتُؤْجَرَ أَمْ تَسْلُو سُلُوَّ الْبَهَائِمِ[٤]

عَقَدَ قولَ علي ﷺ للأشعث بن قيس: «إن صَبَرْتَ صبرَ الأحرار، وإلاَّ سَلَوْتَ سُلُوَّ البهائم.»[٥]

---

(١) البرقوقي: **شرح ديوان المتنبي**، ج٤، ص٢٦٤. والبيت هو الثامن من قصيدة في واحد وأربعين بيتًا يمدح فيها المتنبي كافورًا الإخشيدي وقد أهدى إليه مهرًا في شهر ربيع الآخر سنة ٣٤٧هـ.

(٢) الخوارزمي، أبو بكر: **رسائل أبي بكر الخوارزمي** (القسطنطينية: مطبعة الجوائب، ط١، ١٢٩٧هـ)، ص١١.

(٣) البيت هو الخامس من قصيدة للمتنبي يمدح فيها سيفَ الدولة ويعتذر إليه، وذلك في سنة ٣٤١ه، ومطلعُها:

أَجَابَنِي دَمْعِي وَمَا الدَّاعِي سِوَى طَلَلٍ ... دَعَا فَلَبَّاهُ قَبْلَ الرَّكْبِ والإِبِلِ

البرقوقي: **شرح ديوان المتنبي**، ج٣، ص٢٠٥.

(٤) البيت هو الحادي عشر من قصيدة يمدح فيها مالك بن طوق ويعزيه عن أخيه القاسم. **ديوان أبي تمام**، ص٣٠٠.

(٥) وعنه أيضًا أنه قال: «إن صبرت صبرَ الأحرار، وإما سلَوْتَ سُلُوَّ الأغمار.» **نهج البلاغة**، ص٣٩٢؛ التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد بن العباس: **كتاب الإمتاع والمناسبة**، نشرة بعناية محمد حسن محمد حسن إسماعيل وأحمد رشدي شحاته عامر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، ص٣١٤؛ ابن حمدون، محمد بن الحسن بن محمد بن علي: **التذكرة الحمدونية**، تحقيق إحسان عباس وبكر عباس (بيروت: دار صادر، ط١، ١٩٩٦)، ج٤، ص٢١٠.

حكى القاضي الفاضل قال: «أرسلني أبي إلى يوسف ابن أبي الخلال رئيس ديوان الإنشاء بمصر في الدولة الصلاحية لتعلم فن الكتابة، فرحب بي: ثم سألني: ما الذي أعددتَ من الآلات؟ فقلت القرآن وكتاب الحماسة، فقال: إن في هذا لبلاغًا. فلما ترددتُ إليه وتدَرَّبْتُ بين يديه، أمرني أن أحل شِعرَ الحماسة، فحللته من أوله إلى آخره، ثم أمرني أن أحله مرة ثانية ففعلت، فقال لي: اشتغل بمثل هذا وأنت إذًا تحسن الإنشاء.»[١]

ومما يجب التنبهُ له أن المرجِعَ في كل صنفٍ إلى اختيارِ جيِّدِ إنشاء فحوله، ففي الكتابة يجبُ أن تُتبع أساليب مجيديها من كتابة ديوانية أو أدبية أو علمية أو صحافية، وفي الشعر كذلك، وفي الشروط والتوثيق كذلك، وفي الخطابة كذلك. وفي المحادثات يجب التمرُّنُ بمطالعة محادثات العرب، وقِصارِ الجُمَلِ والأجوبة البديعة؛ فإن معرفةَ المراسلة والخطابة لا تُغني عن معرفة كيفية المحادثة. ألا ترى أنه لو عمد إنسانٌ إلى أن يكتب كما يتكلَّم لجاءت كتابتُه مقطعة، وكذا لو تكلم كما يكتب لكان كمن يسرد شيئًا محفوظا.

وهكذا تجد لكل فن لهجة تشبه أن تكون لغة خاصة. فمن الغلَطِ الكبير أن يلتزم المتمرِّنُ أسلوبًا واحدًا، أو طريقةً منفردة، لا يعدو ذلك إلى غيره. وقد تنبهتَ إلى أنموذج ذلك، وفي استقرائه كثرة، وليس الرِّيُّ عند التَّشَافِّ[٢]. والله أعلم.

---

(١) ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن محمد الشيباني الجزري: **الوشي المرقوم في حل المنظوم**، تحقيق يحيى عبد العظيم (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٤)، ص١٧٩-١٨٠. وقد حكى ابن الأثير ذلك -كما ذكر- سماعًا من القاضي الفاضل نفسه بمدينة دمشق سنة ٥٨٨هـ.

(٢) الصواب: «وليس الرِّيُّ عند التَّشاف»، والتشاف هو بقية الشراب في الإناء، ويُضرب هذا القول «مثلاً للقناعة ببعض الحاجة، أي ليس قضاء الحاجة أن تُدركها إلى أقصاها، بل معظمها مقنع.» العسكري: **كتاب جمهرة الأمثال**، ج٢، ص١٥٨.

[خاتمة]

انتهى القسم اللفظي، وفي منتهاه بَلْغُ ما أردناه من أصول فن الإنشاء. وسنقَفِّيه إن شاء الله تعالى بخلاصةٍ تتعلق بفنِّ الخطابة وآداب الخطباء، لتكون له كالتكملة. وعسى إذا حَظِيَ ذلك بإعمالِ بصيرةٍ نَقَّادة، وأُورِيَ له زِنادُ[1] فكرةٍ وقَّادة، أن يكون كافيًا للمتعلم القاصد، سيَّما إذا نَفَحَها المدرِّسُ النِّحريرُ بما تجود به هِمَّتُهُ من الزوائد.

انتهى، يتلوه الكلام على فن الخطابة.

(١) أَوْرَى الزَّنْدَ: قدحه وأخرج ناره.

فنُّ الخطابة[١]

ما هي الخطابة؟

إن الخطابةَ وإن كانت فنًّا من فنون الإنشاء، وكانت القواعد المتقدمة والشروط المقررة مطردة فيها لا محالة، غير أن صاحبها لما كان أشدَّ اعتمادًا على البداهة والارتجال منه على الكتابة، تعين أن يُذكر لها من الضوابط والشروط ما لا يجري مثلُه في عموم صناعة الإنشاء، كما كان للشعر من الضوابط ما يختصُّ به عن الإنشاء، وإن كان هو في الأصل فنًّا من أفانينه.

ولقد رأينا المتقدِّمين مِمَّن ألف في صناعة الإنشاء لم يُعرِّجوا على ذكر ما هو من خصائص الخطابة، حتى إنك لتجد شيئًا من قواعدها في خلال مطولاتِ كتب المنطق[٢]، ولا تجد ذلك في كتب الأدب. غير أن المناطقةَ خصُّوها بضرب من

---

(١) من المناسب هنا الإشارة إلى أهم من المؤلفات التي عالجت موضوع الخطابة وما يتصل به مسائل كتاب «الخطابة: أصولها - تاريخها في أزهر عصورها عند العرب» للشيخ محمد أبي زهرة عليه رحمة الله، وقد نشر سنة ١٩٣٤ بعد رسالة الشيخ ابن عاشور بأربعة عشرة سنة.

(٢) تعد الخطابة أحد الأجزاء أو الكتب الثمانية التي يتكون منها تراثُ أرسطو في المنطق، وهي المقولات، والعبارة، والقياس، والبرهان، والجدل، والسفسطة، والخطابة، والشعر. قال ابن خلدون: «هذه هي كتب المنطق الثمانية عند المتقدمين، ثم إن حكماء اليونانيين بعد أن تهذبت الصناعةُ ورُتبت، رأوا أنه لابد من الكلام في الكليات الخمس المفيدة للتصور المطابق للماهيات في الخارج، أو لأجزائها، أو عوارضها -وهي الجنس والفصل والنوع والخاص والعرض العام- فاستدركوا فيها مقالةً تختص بها مقدمة بين يدي الفن فصارت تسعًا، وتُرجمت كلُّها في الملة الإسلامية، وكتبها وتداولها فلاسفةُ الإسلام بالشرح والتلخيص، كما فعله الفارابي وابن سينا ثم ابن رشد من فلاسفة الأندلس. ولابن سينا كتابُ الشفاء استوعبَ فيه علومَ الفلسفة السبعة كلها، ثم جاء المتأخرون فغيروا اصطلاحَ المنطق، وألحقوا بالنظر في الكليات الخمس ثمرته، وهي =

ضروب الحجة، وهو ما يتركب من قياسات مظنونة أو محمولة على الصدق[1]. وأما المعنيُّ بها عند علماء الأدب، فهو شاملٌ لجميعِ أقسامِ الحجة؛ إذ الخطيبُ قد يأتي بجميعِها وإن كان الغالبُ عليه بيانَ القياسات المظنونة؛ إذ هو لا يتعرض للقطعيَّات إلا عند الاحتجاج بها، ولا يتعرَّضُ للشعر والسفسطة إلا نادرًا، لئلا يُعرِّضَ نفسَه للتكذيب أو الاستخفاف.

فيُمكِنُ أن نعرِّفها بأنها «كلامٌ يُحاوَلُ به إقناعُ أصنافِ السامعين بصحة غرضٍ يقصده المتكلِّمُ لفعله أو الانفعال به.» فقولُنا «**كلام**» خرجت به الرسائلُ العامة، والمكاتيب، والتقاليد الموجَّهة للبلدان[2]. وشمل ذلك الكلامَ المنظوم والمنثور؛ إذ يجوز أن تشتمل الخطبةُ على نظمٍ أو يكون جلُّها نظمًا كما سيأتي.

= الكلامُ في الحدود والرسوم نقلوها من كتاب البرهان، وحذفوا كتاب المقولات؛ لأن نظر المنطقيِّ فيه بالعرَضِ لا بالذات، وألحقوا في كتاب العبارة الكلامَ في العكس وإن كان من كتاب الجدل في كتب المتقدمين، لكنه من توابع الكلام في القضايا ببعض الوجوه. ثم تكلموا في القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم، لا بحسب مادةٍ، وحذقوا النظرَ فيه بحسب المادة وهي الكتب الخمسة: **البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة**، وربما يلم بعضهم باليسير منها إلمامًا، وأغفلوها كأنْ لم تكن هي المهم المعتمَد في الفن، ثم تكلموا فيما وضعوه من ذلك كلامًا مستبحَرًا، ونظروا فيه من حيث إنه فنٌّ برأسه لا من حيث إنه آلةٌ للعلوم، فطال الكلام فيه واتسع.» **مقدمة ابن خلدون**، ص٤٧٦. وقد قرر الأخضريُّ مكانةَ الكتب الخمسة التي ذكرها ابن خلدون فقال:

خَطَابَــــةٌ شِــــعْرٌ وَبُرْهَـــانٌ جَـــدَلْ وَخَـــامِسٌ سَفْسَـــطَةٌ نِلْـــتَ الأَمَـــلْ

القويسني، الشيخ حسن درويش: **شرح القويسني على متن السلم في المنطق** لعبد الرحمن الأخضري (القاهرة: شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٧٩/ ١٩٥٩)، ص٤٤.

(١) انظر في ذلك مثلاً: أرسطوطاليس: **الخطابة**، الترجمة العربية القديمة، حققه وعلق عليه عبد الرحمن بدوي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٩)، ص٩-١٩؛ ابن سينا: **ريطوريقا**، تحقيق محمد سليم سالم وتصدير إبراهيم مدكور، ضمن كتاب **الشفا: المنطق** (قم: منشورات ذوي القربى، ١٤٢٨هـ)، ج٥/ ٨، ص١-٢٨ و١٧٦-١٨٧؛ ابن رشد: **تلخيص الخطابة**، ص٤-٢٥.

(٢) مثل ما صدر عن الوزير أبي القاسم ابن الجد الأندلسي إلى أهل غرناطة عن لسان أمير المسلمين. انظر صحيفة ١١٣ من قلائد العقيان. - المصنف. - **قلائد العقيان**، ص٢٦٨-٢٦٩ (نشرة ابن عاشور) وج١، ص٣٣٣-٣٣٤ (نشرة خريوش).

وقولُنا: «**يحاول به إقناع أصناف السامعين**» يخرج التدريس؛ فإنه كلام يحاول به إقناع صنف واحد من السامعين، وهم طلبة فن خاص في موضع خاص. ولا يُسمَّى ذلك في العرف خطابةً، ولا صاحبُه خطيبًا، وإن كان له عونٌ كبيرٌ على ملكة الخطابة وتعلقٌ شديدٌ بأصولها. ويخرج ما يخاطَبُ به شخصٌ واحد، كالمناظرات العلمية، ومرافعاتِ الخصوم والوكلاء لدى القضاة؛ فإنها لا تُسَمَّى خطابةً عرفًا، وإن كانت شديدةَ التعلق بقواعدها. وفي الحديث: «ولعل بعضَكم أن يكون ألحنَ بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع.»(١)

وقولُنا: «**بصحةِ غرضٍ يقصده المتكلِّم**»، نريد منه التعميمَ ليشمل كلَّ غرضٍ تصدى له الخطيب لترويجه، سواء كان المرادُ حملَ الناس على فعله كالحث على طلب العلم والجهاد، أم اعتقادَهم صوابه كالخطبة في إرضاء الناس بأمر واقع - ويشمل ذلك الخُطبَ التي يردُّ بها الخطيبُ على الغير، أو يعتذر بها عن فعله أو فعل غيره - أم الكفَّ عن فعل كالمواعظ وتسكين الثورات، أم تحصيلَ علمهم به كالخطب التي تُقال على ألسنة الملوك والرؤساء للإعلام بقانونٍ أو فتحٍ أو نحو ذلك(٢). ويشمل

---

(١) ألحن تفضيل من لحن لحجته، إذا فطن لها وأفصح عنها. - **المصنف**. وتمام الحديث: «إنما أنا بشر، وإنكم لتختصمون إلي، ولعل بعضَكم أن يكون ألحنَ بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع منه، فمن قضيتُ له من حق أخيه بشيء فلا يأخذْ منه شيئًا، فإنما أقطع له قطعةً من النار.» **موطأ الإمام مالك**، «كتاب الأقضية»، الحديث ١٣٩٧، ص٥٠٩؛ **صحيح البخاري**، «كتاب الأحكام»، الحديث ٧١٦٩، ص١٢٣٤ (وأخرجه كذلك في كتاب المظالم وكتاب الحيل وغيرهما بألفاظ مختلفة قليلا)؛ **سنن أبي داود**، «كتاب الأقضية»، الحديث ٣٥٨٣، ص٥٦٨؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الأحكام»، الحديث ١٧١٣، ص٦٧٩؛ **سنن الترمذي**، «كتاب الأحكام»، الحديث ١٣٣٩، ص٣٤٥.

(٢) مثل ما خطب به عبد الله ابن الزبير ﷺ بالمدينة حين أرسله عبد الله ابن أبي سرح مبشرًا بفتح إفريقية. - **المصنف**. وقد ذكر مبتدأها الجاحظ في: **البيان والتبيين**، ج١/١، ص٢٦٨؛ وساقها كاملة الكلاعي. انظر الكلاعي الأندلسي، أبو الربيع سليمان بن موسى: **الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء**، تحقيق محمد كمال الدين عز الدين علي (بيروت: عالم الكتب، ط١، ١٤١٧/ ١٩٩٧)، ج٢/ ١، ص٥٢-٥٤.

ذلك التعليمَ الذي يتعرض له الخطيب، مثل الخطب الدينية التي يتعرض فيها لتعليم بعض الواجبات، فإنها لا تُتَلَقَّى بوصف قواعدَ علمية، ولكن بوصف تعليماتٍ عامة يستوي فيها الناسُ، أو بوصف التنبيهِ على تركها وإهمالها. وبهذا الاعتبار تصير غرضًا للمتكلِّم يحاول الإقناعَ بصحته[١].

ويخرج به ما يُقرأ على المنابر من عقود البَيْعات السُّلطانية ونحوها، كالتقاليد، فلا تسمى خطبًا، وإنما القصدُ من ذلك إشهارُها وإعلانها.

وقولنا: «**لفعله والانفعال به**»، إشارةٌ إلى غاية الخطيب من الخطابة، وهي إما فعلُ المخاطبين شيئًا يريده، أو اعتقادهم شيئًا يعلِّمُهم إياه، وقد انطبق التعريفُ على المعرَّف.

منافع الخطابة

إن الخطابةَ ركنٌ عظيم من آداب الاجتماع البشري، فبها يحصل تهذيبُ الجمهور وحملُهم على ما فيه صلاحُهم، وتسكينُ جأشهم عند الرَّوْع، وبثُّ حماسهم عند اللقاء. وبها تحصلُ محاجةُ المموِّهين عليهم والمعنتِّين لهم؛ إذ الجمهور إنما يتألف من أفراد لا تبلغ عقولُهم بسرعةٍ إلى إدراك البراهين النظرية، ولا تهتدي من تلقاء نفسها إلى الغاياتِ الحقيقية، فناسَبَ أن يُعْدَلَ عند خطابهم إلى الأمور الإقناعية، وهي المشهوراتُ الموَصِّلةُ إلى ما يوصِّل إليه البرهانُ ولو خالفته في الطريق.

وقد يخاطب الخطيبُ قومًا من الخاصة، إلا أن المقام يكون نابيًا عن سلوك طريقة البرهان، إما لقصر الوقت واحتياج البرهان إلى طول[٢]، وإما لأن في البرهان

(١) ولذلك لا يُعاب فيها جمع أشياء من أبواب مختلفة، ولا يجوز ذلك في التدريس، وذلك مثل خطبة حجة الوداع. - المصنف.

(٢) مثاله قول عثمان ابن أبي العاص الثقفي لقومه ثقيف حين ارتدت العرب: «يا معشر ثقيف كنتم آخر العرب إسلامًا، فلا تكونوا أولهم ارتدادا.» - **المصنف**. سبق توثيقه.

خفاءً[١] وتدقيقًا وتفاوتًا في قبول الناس له، أو مكابرة في الاعتقاد، فيُصارُ إلى الإقناعيات والتمثيلات والمسلمات، لتمكن معارضةُ الخصم الألدِّ، وإيقاظُ الغالط الغافل. ولذلك كان الخطيبُ في حاجة إلى معرفة محاسن الأشياء وأضدادها، ليتوسل بذلك إلى مناقضة ضالٍّ مروِّج، أو إرشاد جهل غير متيقن.

وحسبُك من منفعةِ الخطابة أن الله تعالى شرع لنا الخطبةَ عند كلِّ اجتماعٍ مهم من جمعةٍ وعيدٍ وحج[٢]، وذلك أن النفوسَ تميلُها طباعُها إلى متابعةِ الشهوات، وتتجهم الاتباعَ لمقتضى الأخلاق الفاضلة، فإذا لم تتكرر عليها الدعوةُ إلى الفضائل بالخطب غلبت عليها أضدادُ الفضائل والعدالة. وليس كلُّ صنفٍ من أصناف الناس بصالحٍ لتلَقِّي ذلك وحده من مطاوي كتب التهذيب وأوراق الحكمة، ولا كلُّ صالحٍ لذلك بفاعل. فلا جرمَ وجب التذكيرُ عند المجتمعات العامة؛ لأنها تحشر أصنافَ الناس.

ولقد كان الشعرُ أغلبَ على العرب، وكان الشاعر مقدَّمًا عندهم على الخطيب في الجاهلية -كما قال أبو عمرو بن العلاء- «لفرط حاجتهم (حينئذ) إلى الشعر الذي يقيِّد عليهم مآثرَهم، ويفخم شأنهم، ويهول على عدوهم... فلما كثر الشعر والشعراء، واتخذوا الشعرَ مكسبة، [ورحلوا إلى السوقة]، وتسرعوا إلى

---

(١) مثل قول سهيل ابن عمرو، وكان واقفًا على باب عمر مع جماعة منهم الأقرع بن حابس وعيينة بن حصن وجماعة من وجوه العرب، فخرج إذن عمر إلى أن يدخل بلال وسلمان وعمار، فتمعَّرت وجوهُ البقية، فقال سهيل: «لِمَ تتمعَّر وجوهُكم، [وتتغير ألوانُكم ولا ترجعون باللائمة على أنفسكم]؟ دُعينا ودُعوا، فأبطأنا وأسرعوا، ولئن حسدتموهم على باب عمر لَلَّذي أعد الله لهم في الجنة أفضل.» - **المصنف**. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: **كتاب العثمانية**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الجيل، ط١، ١٤١١/ ١٩٩١)، ص٢١٧. وانظر كذلك: الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر: **ربيع الأبرار ونصوص الأخبار**، تحقيق عبد الأمير مهنا (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٤١٢/ ١٩٩٢)، ج٤، ص١٣٥.

(٢) أقول: وكذلك خطبة النكاح.

أعراضِ الناس صار الخطيبُ عندهم فوق الشاعر.»[١] ومع ذلك لم يُحْفَظْ من خُطبِهم شيءُ كثير؛ لأن الشعر كان أسرعَ إلى الحفظ وأعلقَ بالذهن. ولما جاء الإسلام وتأسس الدين، ارتفع شأنُ الخطابة، وقُيِّدت آثارُها بشيوع الكتابة.

أصول الخطابة

اعلم أن أصولَ الخطابة من حيث أنها كلامٌ مُنشَأٌ لا تفارقُ الأحوالَ الثلاثة التي شرحناها في كيفية إنشاء المعنى من القسم الأول في الإنشاء، وهي المعنى الأصليُّ وتفصيلُه وإيضاحُه، المشار إليها بقول ابن المعتز: «إن البلاغة بثلاثة أمور: أن تغوص لحظة القلب في أعماق الفكر، وتجمع بين ما غاب وما حضر. ثم يعود القلبُ على ما أُعمِل فيه الفكر، فيُحكم سياقَ المعاني ويحسن تنضيدها. ثم يبديه بألفاظ رشيقة مع تزيين معارضها واستكمال محاسنها.»[٢] وكلُّ ذلك محتاجٌ إلى طبعٍ سليم، فقد قال أبو داود بن حَريز [الإيادي]: «رأس الخطابة الطبع.»[٣]

ولكن الذي يختلف هو كيفيةُ **التفصيلِ والتنسيق**، وكيفيةُ الإيضاحِ والتعبير. فأما **كيفيةُ التفصيل** فسيأتي جُلُّها في معرفة أركان الخطبة. وأما **كيفية التنسيق** فهي في الخطابة أن يتمكَّن الخطيبُ من الموضوع الذي يتصدَّى للتكلُّمِ فيه، ويجمع أصولَه، ويستحضر غايتَه والغرضَ الذي يرمي إليه، ويتصور ذلك بوجهٍ مجمَل، ثم

(١) **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص١٦٦-١٦٧. ما بين قوسين إضافة من المصنف، وما بين حاصرتين من كلام أبي العلاء وقد أضفناه.

(٢) سبق توثيق هذا القول.

(٣) سيأتي كلامه كاملاً بعد قليل فراجعه هناك، وأبو داود هذا لم أعثر له على ترجمة، ولم يترجم له الأستاذان المحققان عبد العزيز الميمني الراجكوتي (في تحقيق **سمط اللآلي** للبكري، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٥٤/ ١٩٣٦، ص٧١٨) وعبد السلام هارون (في تحقيق **البيان والتبيين**، مكتبة الخانجي، ١٤١٨/ ١٩٩٨، ج١، ص٤٢ و٤٤). وذكره المصنف باسم أبي داود بن جرير (بالتحتية والراء بدل الزاي)، وضبطه الأستاذان هارون والميمني بالحاء والزاي، وعلى منوالهما نسجنا، علمًا بأنه ورد في بعض نسخ «البيان والتبيين» جرير، كما أشار إلى ذلك محققه.

يأخُذُ في تفريعِه قبل التكلُّم، لكي لا يُرْتَجَ عليه عند الشروع. ثم إنه يُحسِنُ ربطَه، ويُناسِبُ في الانتقال، لكي لا يشذَّ عليه وقتَ الاشتغال بالتكلم بعضُ ما كان أعده؛ فإن لوقت التكلُّمِ ضيقًا غير ما يكون من السَّعَة في حالِ التفكير.

فإذا أخذ بعضُ المعاني بأيدي بعض، وحسُنَ ربطُ بعضِه ببعض، كان أسهلَ استحضارًا وأقربَ تناولاً للسامع والناقل؛ لأن بعضَه يذكِّر ببعض - ومن هذا ما يعبر عنه بحسن التخلص. ثم يعقُبُ ذلك تقريرُ المعنى على حسب ما تقدم في نقد المعاني، ثم الاستدلال عليه، وذلك لا يعسر على الخطيب إن هو أحسن تنسيقَ أصول خطبته؛ لأنه يتمكن منها كمالَ التمكن.

ثم إن الخطيبَ لا يستغني عن الاستكثار من استحضار معانٍ صالحة في أغراضٍ شتَّى يحتاج إليها في الاستدلال على فضلِ شيءٍ أو ضده، لتكون له عونًا عند الاندفاع في الخطابة، وتخفيفًا عن ذهنه من شدة التحضير، ولأنه إذا لم ينفتِحْ له بابُ القول في غرضٍ ارتجالي يأخذ من تلك المعاني ما يدفع عنه عيبَ الإرتاج والحُبْسة(١). وقد رُوِيَ أن عثمان ﷺ لما قام عندما بُويع بالخلافة أُرتِج عليه فقال: «أما بعد فإن لكل قادم دهشة، وأنتم إلى إمام فعَّال أحوج منكم إلى إمام قوَّال، وإن أعِشْ فستأتيكم الخطب على وجهها.»(٢)

---

(١) الإرتاج استغلاق الكلام، والحبسة والاحتباس في الكلام: التوقف وتعذر الكلام عند إرادته. والإرتاج والحبسة كلاهما من عيوب اللسان، مثل العِي والحصر، وقد تناولها العلماء بالبحث في أسبابها والنظر في أنواعها، كما فعل الجاحظ في «البيان والتبيين»، وابن سيده في «المخصص».

(٢) روى هذه الحكايةَ ابن سعد وابن عبد البر وابن عبد ربه والعسكري وابن كثير، وساقها ابن عبد البر بعدة صيغ في بعضها تمريض، حيث قال: «صعد عثمان بن عفّان ﷺ على المنبر، فحمد الله وأثنى عليه، ثم أُرتج عليه فقال: أمّا بعد، فإنّ أول كلّ مركبٍ صعب، وما كنا خطباء، وسيعلم الله، وإن امرأً ليس بينه وبين آدم أب حيٌّ لموعوظ. ويروى أن عثمان بن عفّان ﷺ صعد المنبر فأرتج عليه، فقال: إنّ أبا بكر وعمر كانا يعدّان لهذا المقام مقالاً، وأنتم إلى إمام فعّال أحوج منكم إلى إمام قوّال. وروي في هذا الخبر: أنتم إلى إمام عادل أحوج منكم إلى إمام قائل. وروي أنّ عثمان لمّا بويع، قام فحمد الله وأثنى عليه، ثم أرتج عليه فقال: وليناكم وعدلنا فيكم، وعدلنا عليكم خيرٌ =

وكذلك رُوي أن دواد بن علي[(١)] قام للخطبة، فلما قال: «أما بعد»، أُرتج عليه فقال: «أما بعد فقد يجد المعسر، ويعسر المؤسر، ويُفَلُّ الحديد، [ويقطع الكليل]. وإنما الكلامُ بعد الإفحام كالإشراق بعد الإظلام. وقد يعزب البيان، ويعتقم الصواب، وإنما اللسان مضغةٌ من الإنسان، يفتر بفتوره إذا نكل، ويثوب بانسباطه إذا ارتجل. ألا وإنا لا ننطق بطرًا، ولا نسكت حصرًا، بل نسكت معتبرين، وننطق مُرشِدين. ونحن بعد ذلك أمراء القول، فينا وشجت أعراقُه[(٢)]، وعلينا عطفت أغصانُه، ولنا تهدلت ثمرته[(٣)]، فنتخير منه ما احْلُولَى وعذب، ونطرح منه ما املولح وخبث. ومن بعد مقامنا هذا مقام، ومن بعد يومنا أيام، [يعرف فيها فضل البيان وفصل الخطاب].»[(٤)]

فبذلك كان في إرتاجِه أبلغَ منه في ارتجاله، ولو لا أن هذه المعاني كانت حاضرةً في ذهنه حتى صار بها خطيبًا في بيان أحوال الخطيب، لسكت وحُبس لسانه.

= من خطبتنا فيكم، فإن أعش يأتكم الكلام على وجهه.» ابن عبد البر القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد: **بهجة المجالس وأنس المُجالس وشحذ الذاهن والهاجس**، تحقيق محمد مرسي الخولي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٢/ ١٩٨٢)، ج١، ص١٩؛ **الطبقات الكبرى**، ج٣، ص٥٩؛ ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، ج٤، ص١٥٦-١٥٧؛ العسكري: **كتاب الصناعتين**، ص١٥؛ ابن كثير: **البداية والنهاية**، ج١٠، ص٢١٦. قال ابن كثير تعليقًا على هذه الرواية: «فهو شيء يذكره صاحب العقد الفريد وغيره ممن يذكر طُرَفَ الفوائد، ولكن لم أر هذا بإسناد تسكن النفس إليه.»

(١) هو أبو سليمان من خطباء بني هاشم، «كان أنطق الناس وأجودهم ارتجالاً»، ولم «يتقدم في تحبير خطبة قط.» قاله الجاحظ. -**المصنف**. الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٢٢٤. وهو داود بن علي بن عبدالله بن العباس، أحد عمومة أبي العباس السفاح، كان خطيبًا بارعًا، ولي مكة والمدينة للسفاح. مات سنة ١٣٣هـ.

(٢) وشجت: اشتبك بعضها ببعض. والأعراق بفتح الهمزة جمع عرق. - المصنف.

(٣) تهدلت استرخت إلى الأرض، أي قربت للمتناول. -المصنف.

(٤) العسكري: **كتاب الصناعتين**، ص١٦.

ولا بد للخطيب من التنبه إلى مواقع النقد والاعتراض، وهي الأشياء التي يُظَنُّ أن في السامعين مَنْ ينكرها لمخالفة اعتقاد أو مخالفة هوى، فيعد ذهنه للجواب عنها. وقد قيل إن عمر بن الخطاب ﷺ كان قد أعد لكل حادثة جوابًا[١]، وسيأتي بيانٌ لذلك في الكلام على الخطيب.

وأما كيفيَّةُ الإيضاح والتعبير، فقد قال أبو هلال العسكري: «الرسائل والخطب متشاكلتان في أنهما كلام لا يلحقه وزنٌ ولا تقفية، وقد يتشاكلان أيضًا من جهة الألفاظ والفواصل. فألفاظُ الخطب تشبه ألفاظَ الكتاب في السهولة والعذوبة، وكذلك فواصل الخطبة مثل فواصل الرسائل، ولا فرق بينهما، إلا أن الخطبة يُشافَهُ بها والرسالة يكتب بها.»[٢] وقال في الباب الرابع: «أجناسُ الكلام [المنظوم] ثلاثة: الرسائل والخطب والشعر، وجميعها تحتاج إلى حسن التأليف وجودة التركيب.»[٣]

وعليه فكلُّ ما قررناه في قسميْ الإنشاء المعنوى واللفظي يجري بعينه ها هنا، ولم نزل نرى الخطابةَ والكتابة تجريان على سنن واحد في اللهجة، وتتلونان تبعًا لأذواق العصورِ المختلفة بلون واحد. إلا أنه لابد لنا من إيضاح الفرق بين الرسالة والخطبة الذي أشار إليه أبو هلال بقوله: «الفرق بينهما أن الخطبةَ يُشافَهُ بها (بخلاف الرسالة)،»[٤] لكيلا يظُنَّ الواقفُ عليه أن ذلك قصارى الفرق، وإنما هو ينبوعُ فروقٍ كثيرة؛ إذ لا يخلو حالُ الكلام المشافَهِ به من مخالفةٍ لحال الكلام المكتوب المبعوث به. وقد حضر لنا من ذلك فروقٌ كثيرة:

أحدُها أن الخطابة يُشافَهُ بها جمعٌ من الناس، فهي من هذا الوجه أولى باستعمال الألفاظ السهلة التناول للجمهور، مع بساطة المعاني وقلة تركيبها والإغراب فيها.

---

(١) لم أتمكن من توثيق هذا القول عن عمر ﷺ.
(٢) العسكري: **كتاب الصناعتين**، ص١٠٢.
(٣) المرجع نفسه، ص١٢٠.
(٤) المرجع نفسه، ص١٠٢.

ثانيها أنها لذلك يجب أن تكون جملُها شديدةَ الارتباط، قريبة التآخي، بحيث لا يحسن فيها تطويلُ الاستطراد ولا بُعْدُ مَعادِ الضمائر والإشارات ونحوها؛ إذ ليس لذهن سامعها من التمكن في التفهم ما لذهن قارئ الرسالة.

ثالثُها أن السَّجْعَ الذي هو فنٌّ من فنون الإنشاء لا يحسُنُ كلَّ الحسن في الخطابة، خصوصًا الخطابة التي تُقال لجماهير الناس وعامتهم؛ لأن السجعَ لا يخلو عن تكلُّفِ ألفاظٍ تحجُبُ ذهنَ السامعين عن كمال فهم المعاني. فإن اغتُفِر فيها السجع، فإنما هو ما يقع عفوًا بلا تكلُّف، أي السجع الذي يطلب المتكلمَ لا الذي يطلبُه المتكلم.

رابعُها أن الخطابةَ لما كان شأنها الارتجال ولو كانت محضَّرة أو منقَّحة، فينبغي أن تكون صورتُها صورةَ الارتجال، فلذلك كانت جديرةً بطرح كلِّ ما تُشمُّ منه رائحةُ التصنُّع. نعم، لا نجهل أن الخطابةَ ضعُفَ التبريزُ فيها من أواسط القرن الخامس شيئًا فشيئًا، وصارت الخطبُ مهيَّأةً مِن قبل إلقائها، وصار الخطباءُ يلقونها من الأوراق، فمالوا فيها إلى المحسِّنات اللفظية التي غلبت على إنشاء تلك العصور فما دونها. إلا أن تكاثرَ ذلك لم يخْلُ بصاحبِ الذوق السليم من أن تخالجَه السماجةُ عند سماعها. وهذا هو الذي أيقَنَّا بأن كثيرًا من الخطب المنسوبة لسيدنا على ﷺ في كتاب «نهج البلاغة» هي من موضوعات أدباء الشيعة[1].

---

(١) لأن خطب الصحيحة النسبة إليه ﷺ كانت على الصفة العربية الخلية من التكلف، مثل قوله: «أيها الناس، إن الدنيا تغر المؤمِّلَ لها والمخلِدَ إليها، ولا تَنْفَسُ بمَنْ نافس فيها، وتغلِب مَنْ غلَب عليها. وأيمُ الله، ما كان قومٌ قط في غضِّ نعمةٍ من عيش فزال عنهم إلا بذنوب اجترحوها؛ لأن الله ليس بظلام للعبيد. ولو أن الناسَ حين تنزل بهم النِّقَمُ وتزول عنهم النِّعَمُ فزِعوا إلى ربهم بصدق من نياتهم ووَلهٍ من من قلوبهم، لرد عليهم كلَّ شارد وأصلح لهم كلَّ فاسد. وإني لأخشى أن تكونوا في فَتْرة، وقد كانت أمورٌ مضت مِلتُمْ فيها ميْلةً كنتم فيها عندي غير محمودين، ولئن رُدَّ عليكم أمرُكم إنكم لسعداء، وما عليّ إلا الجهد، ولو شئت أن أقول، لقلت عفا الله عما سلف.» فأين هذه من الخطبة المنسوبة إليه في نهج البلاغة في صحيفة ١٢ التي أولها: «الحمد لله الذي لا يبلغ مدحته القائلون»، والخطبة التي أولها: «أحمده استتمامًا لنعمته، واستسلامًا لعزته» في صحيفة ٢٠ =

وإن شئتَ مثالاً لهذا وذاك، فدونك الخطبَ النبوية[1]، وخطبَ فصحاء العرب، ثم انظر الخطبَ المنبرية المجموعة في الدواوين، كخُطَب ابن نباتة، والخطب التي تضمنتها المقاماتُ الحريرية.

ولتمام الاستعانة على التنسيق والتعبير اللذين هما مِلاَكُ أصول الخطابة، تعيَّن على الخطيب التملِّي من رواية أقوال الخطباء؛ فإن في ذلك معرفةً لمعانٍ جامعة،

= ونحوهما مما تظهر عليه الصنعةُ والتوليد عند التأمل. - **المصنف**. النص من خطبة في الشهادة والتقوى، قيل إن عليًّا خطبها بعد مقتل عثمان في أول خلافته. **نهج البلاغة**، ص١٩٢-١٩٣. أما الافتتاح الأول فهو من الخطبة الأولى من النهج، بينما الافتتاح الثاني من الخطبة الثانية من اختيارات الشريف الرضي. انظر المصدر نفسه، ص١٤ و٢٢.

(١) فمن الخطب النبوية ما رواه الجاحظ قال خطب النبي ﷺ فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ لِكُمْ مَعَالِمَ فَانْتَهُوا إِلَى مَعَالِمِكُمْ، وَإِنَّ لَكُمْ نِهَايَةً فَانْتَهُوا إِلَى نِهَايَتِكُمْ، إِنَّ الْمُؤْمِنَ بَيْنَ مَخَافَتَيْنِ: بَيْنَ أَجَلٍ قَدْ مَضَى لا يَدْرِي مَا اللهُ صَانِعٌ فِيه، وَبَيْنَ أَجَلٍ قَدْ بَقِيَ لا يَدْرِي مَا اللهُ قَاضٍ فِيه، فَلْيَأْخُذِ الْعَبْدُ مِنْ نَفْسِهِ لِنَفْسِه، وَمِنْ دُنْيَاهُ لآخِرَتِه، وَمِنَ الشَّبِيبَةِ قَبْلَ الْهَرَمِ، وَمِنَ الْحَيَاةِ قَبْلَ الْمَوْتِ، فَوَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ مَا بَعْدَ الْمَوْتِ مِنْ مُسْتَعْتَبٍ، وَمَا بَعْدَ الدُّنْيَا دَارٌ إِلا الْجَنَّةَ أَوِ النَّارَ.» وكذلك خطبة أبي طالب في تزويج النبي ﷺ بخديجة رضي الله عنها المذكورة في السيرة، وهي: «الحمد لله الذي جعلنا من ذرية إبراهيم، وزرع إسماعيل، وضيضئ معد، وعنصر مضر، وجعلنا حضنة بيته، وسواس حرمه، وجعل لنا بيتًا محجوجًا وحرمًا آمنًا، وجعلنا الحكام على الناس. ثم إن ابن أخي هو محمد بن عبدالله لا يوزن به رجلٌ إلا رجح به: [فإن كان في المال قُل، فإن المال ظل زائل وأمر حائل، ومحمد من قد عرفتم قرابته]، [وقد خطب خديجة بنت خويلد] وقد خطب إليكم رغبة في كريمتكم خديجة وبذل لها عن الصداق [ما آجله وعاجله من مالي].» إلخ. - **المصنف**. انظر بِشأن الخطبة الأولى: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٢٠٥-٢٠٦. وهي في: ابن ودعان الموصلي (ت. ٤٩٤هـ)، القاضي محمد بن علي بن ودعان: **الأربعون الودعانية الموضوعة**، تحقيق علي حسن علي عبد الحميد (بيروت: المكتب الإسلامي، ط١، ١٤٠٧/ ١٩٨٧)، ص٢٨-٢٩. أما خطبة أبي طالب فهي في: ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج: **صفة الصفوة**، تحقيق محمود فاخوري (بيروت: دار المعرفة، ط٣، ١٤٠٥/ ١٩٨٥)، ج١، ص٧٤. وانظر كذلك: المبرد: **الكامل في اللغة والأدب**، ج٢، ص٢٧٠؛ المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد: **إمتاع الأسماع بما للنبي ﷺ من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع**، تحقيق محمد عبد الحميد النميسي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠/ ١٩٩٩)، ج٦، ص٢٩.

وألفاظٍ بارعة. وقد نقل الجاحظُ عن أبي داود بن حريز أنه قال: «رأس الخطابة الطبع، وعمودها الدربة، وجناحاها رواية الكلام»[١] - وذلك ليعتاد سهولةَ التعبير. كما لا غُنيةَ للخطيب عن معرفة أحوال الأمم ومحامدهم ومذامهم؛ فإن ذلك مما يعرِضُ للخطيب ويُعينُه على التكلُّم في المجامع، ليأخذَ من ذلك أمثالاً صالحة أو تحذيراتٍ نافعة، ولأنه يستعين به على تأييد أنصاره أو الحطِّ من أعدائهم.

وقد حضر الخطيبُ خالد بن صفوان الأهتمي بمجلس أبي العباس السفاح، «ففخر عليه ناسٌ من بلحارث بن كعب، وأكثروا في القول»، فقال له السفاح: «ما لك لا تتكلم يا خالد؟ فقال: أخوال أمير المؤمنين وأهله، قال: فأنتم أعمام أمير المؤمنين وعصبته فقُل.» فقال خالد حينئذ: «وما عسى أن أقول لقوم كانوا بين ناسجِ بُرد، ودابغ جلد، وسائس قرد، وراكب عَرْد (الحمار)، دل عليهم هدهد، وغرَّقتهم فأرة، وملكتهم امرأة»[٢]، أشار إلى أنهم من بقايا سبأ. وقد قال فيه مَكِّيُّ ابن سَوَادة الشاعر وجمع في شعره ما يلزم الخطيب:

---

(١) ولعله من المناسب أن نسوق كلامه في هذا السياق كاملاً كما رواه الجاحظ، وذلك لما له من قيمة فكرية وفنية عالية. قال: «أخبرني محمد بن عباد بن كاسب كاتب زهير ومولى بجيلة من سبى دابق، وكان شاعرًا راويةً وطلابة للعلم علامة، قال: سمعت أبا دواد بن جرير يقول -وقد جرى شيءٌ من ذكر الخطب وتحبير الكلام واقتضابه وصعوبة ذلك المقام وأهواله- فقال: تخليص المعاني رفق، والاستعانة بالغريب عجز، والتشادق من غير أهل البادية بغض، والنظر في عيون الناس عِي، ومسُّ اللحية هُلك، والخروج مما بني عليه أول الكلام إسهاب. وسمعته يقول: **رأس الخطابة الطبع، وعمودها الدربة، وجناحاها رواية الكلام، وحليها الإعراب، وبهاؤها تخير اللفظ، والمحبة مقرونة بقلة الاستكراه**. وأنشدني بيتًا له في صفة خطباء إياد، وهو قوله:

يَرْمُــونَ بِالْخُطَـبِ الطِّــوَالِ وَتَــارَةً وَحْــيَ المَلاَحِــظِ خِيفَــةَ الرُّقَبَــاءِ

البيان والتبيين، ج١/ ١، ص٣٩. وانظر كذلك ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، ج٢، ص١٣٣-١٣٤.

(٢) الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٢٢٨-٢٢٩؛ **رسائل الجاحظ**، ج١/ ٢ (كتاب البغال)، ص٢٠٤؛ التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد بن العباس: **البصائر والذخائر**، تحقيق وداد القاضي (بيروت: دار صادر، ط١، ١٤٠٨/ ١٩٨٨)، ج٦، ص١٦٩.

عَلِيمٌ بِتَنْزِيلِ الْكَلامِ مُلَقَّنٌ ... ذَكُورٌ لِمَا سَدَّاهُ أَوَّلَ أَوَّلاَ
يَبُذُّ قَرِيعَ الْقَوْمِ فِي كُلِّ مَحْفَلٍ ... وَإِنْ كَانَ سَحْبَانَ الْخَطِيبَ وَدَغْفَلاَ
تَرَى خُطَبَاءَ الْقَوْمِ يَوْمَ ارْتِجَالِهِ ... كَأَنَّهُمُ الْكِرْوَانُ عَايَنَ أَجْدَلاَ(١)

وكذلك معرفة ما يكثر الدعاء إليه، مثل منافع المدنية ومنافع التعليم، ومثل استحضار الخطيب السياسي لعلائق الأمم وتواريخ حوادثها، ولذكر مفاخر أمته ودولتها، واستحضار ما يذهب به عن سياسته ممن ينتقدها.

الخطيب

يتعلق الكلامُ على الخطيب بأمرين: أحدُهما شروطُه، وثانيهما عيوبُه، لتحصل من معرفتهما ما يجب اتباعه وما يتعين عليه تركه. أما شروطه فكثيرة، منها ما يرجع إلى ذهنه، ومنها ما يرجع إلى ذاته. فأما شروط الخطيب الراجعة إلى ذهنه، فقد أرجعها أرسطو في كتابه في الخطابة إلى ثلاثة أشياء، هي كالأصول لها. **أولها** معرفة الأقوال التي يحصل بها الإقناع، **وثانيها** معرفة الأخلاق والفضائل الذاتية، **وثالثها**

---

(١) المراد بالملقَّن النبيهُ حتى كأنه يلقنه غيره ما يقول من شدة بداهته، وهذه شنشنة للعرب أنهم يسندون المواهب العقلية لقوات خفية، كقولهم «رجل محدَّث» إذا كان بصيرًا بالعواقب، وقولهم إن للشاعر رئيا يملي عليه، وقولهم في القرآن إنه سحر أو حديث الجن. والقريع الغالب والفحل. و دغفل هو ابن حنظلة النسابة من بني شيبان، كان من البلغاء الخطباء، وقد ذكره الجاحظ في كتاب البيان في مواضع. والكروان طائر كثير الخوف، والأجدل الصقر، وسحبان هو بفتح السين ابن زفر بن إياس الوائلي، أشهر الخطباء كان يضرب به المثل في البيان أدرك الإسلام وتوفي سنة ٥٤هـ. قيل كان إذا خطب لا يعيد كلمة، ولا يتوقف، وكان معاوية ﷺ يميل إليه ويحضره في مجامع الكلام ولقاء الوفود. -**المصنف**. انظر الأبيات في: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٢٢٩؛ المرزباني، أبو عبيد الله محمد بن عمران: **معجم الشعراء**، مطبوع مع كتاب **المؤتلف والمختلف** لأبي الحسن الآمدي، تحقيق سالم الكرنكوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٢/ ١٩٨٢، مصور عن طبعة مكتبة القدسي)، ص٤٨١ (وفيه «بتلقين» بدل «بتنزيل»، و«مشهد» عوض «محفل»، و«أبصرن» مكان «عاين»). وانظر الخبر في الجاحظ: **كتاب الحيوان**، ج٦، ص١٥٢ (بدون أبيات الشعر). والشاعر هو مكي بن سوادة البرجمي البصري، ذكره المرزباني، ولم أقف من أخباره على أكثر من ذلك.

معرفة الانفعالات ومن أي شيء تكون[١]. ونحن نزيدها **رابعًا**، وهو قوة البداهة في استحضار المعاني.

أما الثلاثةُ الأُوَلُ فقد شرحها ابنُ رشد في تلخيص كتاب أرسطو بعضَ الشرح[٢]، ونحن نزيدُها بيانًا فنقول: أما معرفة الأقوال المقنعة، فالمراد بها معرفة الأقيسة الخطابية، وذلك يحصل من التمييز بين الأقيسة الصحيحة، والكليات وجزئياتها، والصادق والكاذب، ومراتب أنواع الحجة، وذلك مما دُوِّن له علمُ المنطق. ولا نريد معرفتَه بصناعة المنطق؛ إذ قد كان الخطباءُ خطباءَ قبل تدوينه، ولا يزال الخطباءُ خطباءَ ومنهم من لم يخطر المنطقُ بباله. وإنما المرادُ أن تكون له ملكةُ التمييز، سواء حصلت تلك الملكةُ من سلامة الفطرة وأصالة الرأي، أم من مزاولة الفنون الحِكمية.

ويلحق بذلك معرفةُ الحقِّ والباطل، والمقبولِ والمردود، والصريحِ والخفي، والظاهرِ والمؤَوَّل. ونضرب لذلك مثلاً، وهو كلما كان القولُ أعمَّ معنًى كان أكثرَ تأتِّيًا لأَنْ يُستعمل في مواطنَ كثيرة، وكلما كان أخصَّ كان أوضحَ دلالةً وأقربَ تناولا. ولكلٍّ مقامٌ ووقتٌ ومخاطَب، وهكذا معرفة العلل والغايات. وقد تقدم في جزء صناعة الإنشاء المعنوي من ذلك مقنع، وفي ممارسة علوم البلاغة والمنطق منه مبلغ.

وأما معرفةُ الأخلاق والفضائل فالقصدُ من ذلك التمييزُ بين ما هو فضيلةٌ وضدِّه من الأفعال، ومعرفةُ محاسنِ الأخلاق ومساوئها؛ فإن بمعرفة ذلك تحصيلَ غرضين مُهِمَّيْن: **أحدهما** رياضةُ الخطيبِ نفسَه على التحلي بتلك الفضائل. **وثانيهما**

---

(١) هكذا لخصها ابن رشد حيث قال: «وإذا كانت التصديقات إنما تكون في هذه الصناعة (أي الخطابة) بهذه الوجوه (التي سبق ذكرها) فهو بينٌ أن الذي يقدر أن يقنع الإقناع الممكن في كل واحد من الأشياء إنما هو الذي يكون عالمًا بثلاثة أشياء: أولها معرفة الأقاويل المقنعة، وثانيها معرفة الأخلاق والفضائل، وثالثها معرفة الانفعالات، وذلك بأن يعرف كل واحد من الانفعالات ما هو، ومن أي شيء يكون، ومتى يكون وكيف يكون.» ابن رشد: **تلخيص الخطابة**، ص١٨. وانظر: أرسطوطاليس: **الخطابة**، ص١٥-٩٨ و١٣٣-٢٠٥.

(٢) ابن رشد: **تلخيص الخطابة**، ص١٨-٢٨.

معرفتُه ذلك من حال المخاطَبين ليلقيَ لهم الكلامَ على قدر احتياجهم وبقدر ما تهيأت له نفوسُهم. وكان هذا الثاني موجِبَ اشتراط الاستيطان في خطيب الجمعة عند من اشترطه[1].

واعلم أن الخطيب لا غنًى له عن معرفة أضداد الفضائل أيضًا؛ إذ قد يدعوه الحال إلى بيانها: إما لذم ما تشتمل عليه وتُؤْثِرُه، وإما لمعرفة ما فيها من منافع قليلة لئلاَّ يبهته بها مَنْ يريد التضليل بترويجها، فإذا كان عالِمًا بتفاصيلها لم يعسر عليه تفنيدُ من يضلل بها. وفي ذلك أيضًا عونٌ على الدفاع عن مرتكب هفوة وصاحب فلتة. وقد يكون الشيء نافعًا في وقتٍ وضدُّه نافعًا في آخر، كالشجاعة وقت الحرب والأناة وقت السلام.

(١) اتفق الفقهاء على عدم وجوب صلاة الجمعة على المسافر، وأنها إنما تجب على المستوطن، ولكنهم اختلفوا في شرط الاستيطان بالنسبة للإمام الخطيب، فذهب أبو حنيفة ومالك والشافعي إلى أنه تنعقد صلاة الجمعة بالإمام المسافر، والمشهور عند المالكية اشتراط الاستيطان، قال بهرام: «ويُشترط كونُه مقيمًا على المشهور.» وذهب الحنابلة إلى أنها لا تنعقد، واشترطوا الاستيطان في الإمام الخطيب. وإلى هذا ذهب زفر من الحنفية، حيث قال: «لا تجوز إمامة العبد والمسافر في صلاة الجمعة؛ لأنه لا تفترض عليهما الجمعة، وإنما يصح منهما الأداء بطريقِ التبعية، فلا يجوز أن يكون أصيلاً بالإمامة.» انظر: الدميري، بهرام بن عبد الله بن عبد العزيز: **الشامل في فقه الإمام مالك**، تحقيق أحمد بن عبد الكريم نجيب (القاهرة: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط١، ١٤٢٩/ ٢٠٠٨)، ج١، ص١٣٥؛ ابن مازة البخاري الحنفي، برهان الدين أبو المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز: **المحيط البرهاني في الفقه النعماني**، تحقيق عبد الكريم سامي الجندي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٤/ ٢٠٠٤)، ج٢، ص٧٢؛ ابن الهمام الحنفي، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السواسي: **شرح فتح القدير على الهدية شرح بداية المبتدي**، نشرة بعناية عبد الرزاق غالب المهدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٤/٢٠٠٣)، ج٢، ص٦٠؛ ابن قدامة المقدسي، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد: **المغني**، تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو (الرياض: دار عالم الكتب، ط٣، ١٤١٧/ ١٩٩٧)، ج٣، ص٢٢٠-٢٢٢؛ الغزالي، محمد بن محمد بن محمد: **الوسيط في المذهب**، تحقيق أحمد محمود إبراهيم (القاهرة: دار السلام، ط١، ١٤١٧/ ١٩٩٧)، ج٢، ص٢٦٩-٢٧٠.

وأما معرفةُ الانفعالات ومنشئها، فهي من أكبر ما يعتمد عليه خطيبُ القوم؛ إذ به يميِّز بين ما تنفعل به نفوسُ العامة وما تنفعل به نفوسُ الخاصة وما هو مشترك بينهما، وبين أنواع الانفعالات خيرِها وشرِّها وقوتها وضعفها، وما هو مقبول وما هو مردود. وقد تعرض أرسطو إلى ذلك بما عبر عنه بإثارة الأهواء فقال: «إنها انفعالات في النفس تثير فيها حزنًا أو مسرة»[١]، وقال أفلاطون: «لكل أمر حقيقة، ولكل زمان طريقة، ولكل إنسان خليقة، فالتمس من الأمور حقائقَها، واجر مع الزمان على طرائقه، وعامل الناسَ على خلائقهم.»[٢]

فعلى الخطيب أن لا يقيسَ الناسَ على حذوِ نفسه؛ فإنَّ منهم مَنْ يساويه، ومنهم مَنْ يفوقُه، ومنهم مَنْ هو دونه. وليس ما يُزَهَّد فيه الفتى -مثلاً- يُزهَّد فيه الصَّبيُّ، ولا ما يخاطَب به الجنديُّ في صف القتال يخاطَب به الحكيم؛ إذ رُبَّ محمدةٍ عند هذا هي مذمةٌ عند الآخر، فنحن ندعو كلاًّ منهما إذا أردنا منه انفعالاتٍ بما يناسب اعتقاده. ألا ترى أن حبَّ التعظيم والفخر مثلاً لو زُهِّد فيه الطفلُ في المكتب كما يُزَهَّد فيه الحكيمُ لاستوى عنده العملُ والكسل، ولم يهتم بمنافسة أقرانه فتضاءَلت مواهبه؟ وكذلك القناعة المحمودة لا يحسن أن يذكرها أو يدعوَ إليها مَنْ يخطب في قوم تكاسلوا عن التجارة، وفشا فيهم الفقر. فإن جاء يخطب فيمن أعرضوا عن تعاطي العلم، أو عن تهذيب النفس لشدة التعلق بالدنيا، حسُنَ أن يتعرض حينئذ لمحامد القناعة وأنها أكبر غنى.

(١) لم أجد هذا الكلام المنسوب لأرسطو لا في الترجمة العربية القديمة لكتابه «الخطابة» ولا في تلخيصه لابن رشد، ولا في كتاب الخطابة من الشفا لابن سينا.

(٢) لم أجد هذا القول المنسوب لأفلاطون فيما أمكنني الاطلاع عليه من كتب أخبار الفلاسفة والحكماء. وقد أحال المطيري في هذا الصدد على كتاب بعنوان «مقالات في الخطابة لبعض مشاهير كتاب العرب» من تصنيف الأب جبرائل أده (مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٨٩٠، ص٥٢)، ولم يتسن لي الاطلاع عليه.

وعلى هذا، فالخطيب يخاطب السامعين بمقدار ما يعلم من رتبة انفعالهم بكلامه، فتارةً يتوجه إلى ابتداء المطلوب منهم من غير طلبٍ لوسائله، ويكل لهم السعيَ في وسائل تحصيله، وذلك إن علم أن لا نشوزَ منهم. وتارةً يتطلَّبُ منهم تحصيلَ الأسباب والوسائل إن علم منهم نشوزًا عن المطلوب، ليقعوا في الأمر المطلوب بعد ذلك على غير تهيؤ إليه. مثال ذلك لو أراد أن يدعوَ إلى أمر فيه صلاحٌ عام، نحو تكثير سواد الأمة بالتناسل، ويعلم من المخاطَبين بعضَ الإجفال عن ذلك لما يتوقعون من متاعب تربية البنين والبنات، فيقتضي الحالُ أن يدعوَهم إلى وسيلة ذلك وهو الحثُّ على التزويج، مظهرًا له في صفة السعي لمنفعة شخصية مرغِّبًا فيه بما يعود من حسن الأحدوثة أو بما يحصل من أجر عاجل أو آجل.

وكذلك القولُ في حمل المخالفين على الشيء بالرغبة والرهبة، فإذا كان الخطيبُ معتمِدًا على قوةٍ وعَلِمَ أن للمخاطَبين من الحدة والعصيان ما يُحبط سعيَ الخطيب، فعليه أن يتظاهر بقوته بادئ الأمر ليفل من تلك الحدة، كما فعل الحجاجُ يوم دخوله الكوفة، وبعد وقعة دير الجماجم[1].

---

(١) أما خطبته يوم دخول الكوفة فهي:

«أَنَا ابْنُ جَلاَ وَطَلاَّعُ الثَّنَايَا ... مَتَى أَضَعِ الْعِمَامَةَ تَعْرِفُونِي

أما والله إني لأحتمل الشر بحمله، وأحذوه بنعله، وأجزيه بمثله، وإني لأرى رؤوسًا قد أينعت وحان قطافُها، وإني لَصَاحبُها، وإني لأنظر إلى الدماء تَرَقْرَقُ بين العمائم واللحى... إني والله يا أهل العراق والشقاق والنفاق، ومساوئ الأخلاق، ما أُغمَزُ تَغْمازَ التِّين، ولا يُقَعْقَعُ لي بالشِّنان، [ولقد فُرِرت عن ذكاء، ولقد فُتِّشتُ عن تجربة، وجريت من الغاية.] إن أمير المؤمنين كبَّ كِنانته ثم عَجَم عيدانها، فوجدني أمرَّها عودًا وأصلبها عمودًا، فوجهي إليكم» إلخ. (انظرها في البيان والتبيين وفي كامل المبرد). وأما خطبته بعد دير الجماجم فهي: «يا أهل العراق، إن الشيطان قد استبطنكم، فخالط اللحم والدم والعصب والمسامع والأطراف، فحشاكم نفاقًا وشقاقًا، وأشعركم خلافًا، واتخذتموه دليلاً تتبعونه وقائدًا تطيعونه ومؤامرًا تستشيرونه. فكيف تنفعكم تجربة، أو تعظكم وقعة، أو يحجزكم إسلام، أو ينفعكم بيان؟ ألستم أصحابي بالأهواز حيث رُمتم المكر، وسعيتم بالغدر، واستجمعتم الكفر، وظننتم أن الله يخذل دينه وخلافته؟ وأنا أرميكم بطرفي، =

هذا وقد يجهل المتكلِّمُ في غرضٍ ضمائرَ الناس، ولا يزن مراتبَ عقولهم، فينبغي له أن يتفطن لما يلوح عليهم من الانفعال، فيفاتحهم بما يثير انفعالَهم من أمورٍ صالحة لأغراض مختلفة، حتى يرى أميالَهم إلى أية وجهة تولي، فيعلم من أي طريقٍ يسلك إليها. ولا بد في هذه المفاتحة من جلب التوريات والتوجيهات ونحوها، مما يمكن تأويلُه ويتيسر له عند إجفالهم تحويلُه حتى لا يسترسل في موضوعه فيعسر عليه الرجوعُ إلى تعديله.

وانظر ما قصَّه الله تعالى في كتابه الحكيم عن مؤمن آل فرعون [غافر:٢٨-٢٩]: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَـٰنَهُۥٓ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّيَ ٱللَّهُ﴾، فورَّى في اللوم، أي كيف تفعلون هذا بمن يختار لنفسه ربا؟ ﴿وَقَدْ جَآءَكُم بِٱلْبَيِّنَـٰتِ مِن رَّبِّكُمْ﴾، وهذا ارتقاء في الحجة، ﴿وَإِن يَكُ كَـٰذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُۥ﴾، وهذا تزهيد لهم في قتله بتقديم احتمال الكذب ليظهر أنه قصد الإنصاف، ﴿وَإِن يَكُ صَـٰدِقًا يُصِبْكُم بَعْضُ ٱلَّذِى يَعِدُكُمْ﴾، وهذا تحضير لنفوسهم إلى ترقب صدق معجزته ووعده، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ ﴿٢٨﴾﴾، وهذا تورية أيضًا، أي إنكم تنتظرون ما يتبين من أمره، فإن الله لا يصدق الكاذب بخارق العادة، ﴿يَـٰقَوْمِ لَكُمُ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ ظَـٰهِرِينَ فِى ٱلْأَرْضِ فَمَن يَنصُرُنَا مِنۢ بَأْسِ ٱللَّهِ إِن جَآءَنَا﴾، وهذا توبيخ وتقريع؛ لأنه قد أوجب بما تقدم انفعالَ نفوسهم لقبوله، أي لاتكونوا سببًا لزوال سلطانكم بالتعرض لسخط الله؛ إذ لا شك أن هذا المؤمن الصالح كان يترقب من

= وأنتم تتسللون لِواذًا وتنهزمون سراعا. ثم يومُ الزاوية وما يوم الزاوية، بها كان فشلكم وتنازعكم وتخاذلكم، وبراءة الله منكم، ونكوص وليكم عنكم...» إلخ (انظرها في البيان والتبيين). المصنف. انظر الخطبة الأولى في: الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ٢، ص٢٠٢؛ المبرد: **الكامل في اللغة والأدب**، ج١، ص٣١٤-٣١٦. أما الخطبة الثانية فهي في: **البيان والتبيين**، ج١/ ٢، ص٩٠؛ والبيت لسُحيم بن وثيل، وقد تقدم توثيقه والتعريف بصاحبه. أما «الزاوية فموضع قرب البصرة جرت فيه موقعة بين الحجاج وعبدالله بن الأشعث سنة ٨٢هـ.

قومه الإجفالَ والتكشُّفَ على إيمانه، فأظهر لهم الكلامَ في مظهر المتردِّد الخائف من حلول المصائب به وبقومه، لا المنتصِرِ لموسى عليه السلام.

وإنما تظهر مواهبُ الخطيب وحكمتُه وبلاغتُه في هذا المقام؛ لأن مَنْ تكلم عن احتراسٍ وسوءِ ظنٍّ بسامعيه حاط لنفسه من الغلَط؛ لأن شدةَ الثقة بالنفس تُغَطِّي على عَوارِها فلا يتقيه ربُّها. ومن هذا أن يترك لنفسه بابًا لتدارك فائت، كما قال الحريري في المقامة الثانية والعشرين بعد أن ذكر استرسالَ أبي زيد السروجي في تفضيل كتابة الإنشاء على كتابة الحساب: «فلما انتهى في الفصلِ إلى هذا الفصل، لحظ من لمحاتِ القوم أنه ازدرع حُبًّا وبُغضًا، وأرضى بعضًا وأحْفَظ بعضًا، فعقب كلامه بأن قال: إلا أن صناعةَ الحساب موضوعةٌ على التحقيق، وصناعةَ الإنشاء مبنيةٌ على التلفيق.»[1]

هذا إن كان المتكلِّمُ مفاتحًا بالكلام. فأما إن كان مجيبًا، فقد يلاحظ من أصول المجادلة ما يطول بسطُه هنا. وعلى كل حال فعليه أن يختبئ للمعترضين من الرُّجوم ما يقيه وصمة الإرتاج عليه أو الوجوم.

وأما الأمرُ الرابعُ وهو قوة البداهة في استحضار المعاني -وسماه أبو هلال في الصناعتين بانتهاز الفرصة[2]- فهي من أهم ما يلزم الخطيب؛ إذ ليس يخلو من سامعٍ يدافع عن هواه أو عدوٍّ يترصد سقطاتِ الخطيب ليُرِيَ الحاضرين أنه ليس على حقٍّ فيما قال، أو مجيبٍ يجيب عن تقريع الموعظة، فإن لم يكن الخطيبُ قويَّ البداهة، أسكته المعترضُ أو المجيب. وقد كان عمر مرةً يخطب يوم الجمعة فدخل عثمان فقال له عمر: «أيةُ ساعةٍ هذه؟ ما بال أقوام يسمعون الأذان ويتأخرون! فقال له عثمان: ما زدت على أنْ سمعت الأذان فانقلبت فتوضأت. فقال له عمر: والوضوء أيضًا، وقد علمت أن رسول الله ﷺ كان يأمر بالغسل.»

---

(١) الحريري: **مقامات الحريري**، ص٢١٦-٢١٧ (المقامة الفراتية). وعبارة «الفصل» الأولى في كلام الحريري معناها التمييز بين الحق والباطل في شأن الحساب والإنشاء، وعبارة «الفصل» الثانية المقصود بها الحد أو الغاية التي بلغها الكلام، فحصل بذلك جناس تام.

(٢) العسكري: **كتاب الصناعتين**، ص١٣.

ويعين على ذلك تنبُّهه لما في كلام المجيب من مجاري الخلل، ومواضع النقد(١).

وأما شروطُ الخطيب في ذاته، فمنها جودةُ القريحة، وهي أمر غير مكتسب وقد قال موسى عليه السلام: ﴿وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةً مِّن لِّسَانِي ﴿٢٧﴾ يَفۡقَهُواْ قَوۡلِي ﴿٢٨﴾﴾ [طه:٢٧-٢٨]. وسيأتي لذكر اكتسابها كلام في عيوب الخطباء، قال أبو هلال: «من الناس مَنْ إذا خلا بنفسه وأعمل فكرَه أتى بالبيان العجيب، [والكلام البديع المصيب،] واستخرج المعنى الرائق، وجاء باللفظ الرائع. وإذا حاور أو ناظر، قصَّر وتأخَّر، فحقُّ هذا أن لا يتعرض لارتجال الخطب»، ومنهم من هو بالعكس(٢).

ومنها أن يكون رابطَ الجأش، أي غير مضطرِبٍ في فهمه ولا مندهش؛ لأن الحيرة والدَّهَش يصرفان الذهن عن المعاني، فتجيء الحُبسة، ويرتج على الخطيب.

ومنها أن يكون مرموقًا من السامعين بعين الإجلال لتُمْتَثَلَ أوامرُه، ويحصُل ذلك بأمورٍ كثيرة منها شرف المحتد قال الشاعر:

لَقَدْ ضَجَّتِ الأَرْضُونَ إِذْ قَامَ مِـنْ بَنِـي سَدُوسٍ خَطِيـبٌ فَـوْقَ أَعْـوَادِ مِنْـبَرِ(٣)

---

(١) من هذا ما حكي أن عبد الرحمن بن معاوية الداخل إلى الأندلس لما فتح سرقسطة، أقبل خواصه يهنئونه، فدخل معهم بعض الجند فهنأه بصوت عال، فقال له الأمير: «والله لو لا أن هذا اليوم يوم أسبغ فيه النعمة عليّ من هو فوقي، فأوجب ذلك عليّ أن أنعم فيه على من هو دوني، لأُصْلِيَنَّك ما تعرضتَ له من سوء النكال، مَنْ تكون حتى تُقبل مهنِّئًا، رافعًا صوتَك غير متهيب لمكان الإمارة، [ولا عارف بقيمتها، حتى كأنك تخاطب أباك أو أخاك؟] وإن جهلك لَيحملك إلى العَوْد لمثلها، فلا تجد مثلَ هذا الشافع في مثلها من عقوبة. فقال (الجندي): ولعل فتوحات الأمير يقترن اتصالُها باتصال جهلي وذنوبي، فتشفع لي متى أتيت بمثل هذه الزلة، لا أعدمنيه الله تعالى، فتهلل وجه الأمير وقال له: ليس هذا باعتذار جاهل، ثم قال: نبِّهونا على أنفسكم، إذا لم تجدوا من ينبهنا عليها،] ورفع مرتبته [وزاد في عطائه.]» فلو لا أن كلام الأمير هيأ له العذر ولقنه إياه لبهت من حينه. - **المصنف**. انظر الخطبة في: المقري التلمساني، أحمد بن محمد: **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٤٠٨/ ١٩٨٨)، ج٣، ص٤١-٤٢.

(٢) العسكري: **كتاب الصناعتين**، ص١٥.

(٣) البيت من شواهد النحو، وهو من بحر الطويل. وهو لكعب بن معدان الأشقري، وبه جزم محمد محيي الدين عبد الحميد. انظر: ابن جني، أبو الفتح عثمان: **المحتسب في تبيين وجوه شواذ** =

وكذلك حفظُ العِرض بحيث لا تُحفظ له هنةٌ أو زلة، وقد رُوِيَ عن عمر ﷺ أنه قال: «احذر من فلتات الشباب كلَّ ما أورثك النبزَ وأَعْلَقَك اللَّقَب، فإنه إن يعظُمْ بعدها شأنُك يشتد على ذلك ندمُك.»(١) وفي متابعة آداب الإسلام والوقوف عند شرائعه ملاكُ ذلك كله. ومثلُ ذلك رجاحةُ الرأي، وقوةُ العلم والحكمة، قال أبو واثلة يهجو عبد الملك بن المهلب:

لَقَـدْ صَـبَرَتْ لِلـذُّلِّ أَعْـوَادُ مِنْـبَرٍ ... تَقُـومُ عَلَيْهَـا، فِي يَـدَيْكَ قَضِـيبُ
بَكَـى الْمِنْـبَرُ الْغَـرْبِيُّ إِذْ قُمْـتَ فَوْقَـهُ ... فَكَـادَتْ مَسَـامِيرُ الْحَدِيـدِ تَـذُوبُ
رَأَيْتُـكَ لَمَّـا شِـبْتَ أَدْرَكَـكَ الَّـذِي ... يُصِـيبُ سَرَاةَ الأُسْـدِ حِـينَ تَشِـيبُ
سَـفَاهَةُ أَحْـلَامٍ وَبُخْـلٌ بِنَائِـلٍ ... وَفِيـكَ لِمَـنْ عَـابَ الْمُـزُونَ عُيُـوبُ(٢)

فهذه أهمُّ الشروطِ الذاتية، ويعد علماءُ الأدب تارةً صفاتٍ أخرى هي بالمحاسن أشبه، مثل سكون البدن وقت الكلام؛ لأنه دليلٌ على سكون النفس، ولا

= **القراءات والإيضاح عنها**، تحقيق علي النجدي ناصف وزميليه (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٤١٥/ ١٩٩٤)، ج١، ص٢١٨؛ ابن هشام الأنصاري، أبو محمد عبدالله جمال الدين ابن يوسف بن أحمد بن عبدالله: **شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب**، ومعه كتاب **منتهى الأرب بتحقيق شرح شذور الذهب** لمحمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: دار الطلائع، ٢٠٠٤)، ص٨٦. وهو بلا نسبة في: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر: **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، تحقيق أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨/١٩٩٨)، ج١، ص١٥٤؛ الأزهري، خالد بن عبدالله: **شرح التصريح على التوضيح**، تحقيق محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١/ ٢٠٠٠)، ج١، ص٩. ويروى «من بني هَدَادٍ» عوض «**بني سدوس**».

(١) الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ٢، ص١٨٧.

(٢) المزون هو الذاهب إلى وجهه. -المصنف. الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص١٩٨-١٩٩، ج١/ ٢، ص٢٠٥. والشاعر هو واثلة (لا أبو واثلة) بن خليفة السدوسي.

يوجد هذا في كل خطيب. ومثل ما سماه أرسطو بالسَّمْت[١]، وهو أن يكون على هيئةٍ معتبَرةٍ في نفوس الجمهور: من لبسه، وحركته، ونحو ذلك. وقد أشار الحريري إلى هذا في المقامة الثامنة والعشرين فقال: «برز الخطيبُ في أُهْبته، متهاديًا خلف عُصْبته»[٢]، فأشار إلى لباسه ومشيه.

وأما **شروطُ الخطيب في نفسه** فأهمُّها اعتقادُه أنه على صوابٍ وحق؛ لأن ذلك يودع كلامَه تأثيرًا في نفوس السامعين، وأقوى له في الدعوة إليه والدفاع عنه. ويحصُلُ ذلك بالتزامه متابعةَ الحق، وبكونه على نحو ما يطلبه من الناس. وانظر ما حكاه الله تعالى عن شعيب: ﴿قَالَ يَٰقَوۡمِ أَرَءَيۡتُمۡ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٖ مِّن رَّبِّي وَرَزَقَنِي مِنۡهُ رِزۡقًا حَسَنٗاۚ وَمَآ أُرِيدُ أَنۡ أُخَالِفَكُمۡ إِلَىٰ مَآ أَنۡهَىٰكُمۡ عَنۡهُۚ إِنۡ أُرِيدُ إِلَّا ٱلۡإِصۡلَٰحَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُۚ وَمَا تَوۡفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِۚ عَلَيۡهِ تَوَكَّلۡتُ وَإِلَيۡهِ أُنِيبُ ٨٨﴾ [هود:٨٨].

(١) وهو ما يعبر عنه في اللغة اللاتينية بلفظ Circumspectio. قال أرسطو في بيان معنى السمت وإبراز أهميته خلال تعريفه للخطابة ووظيفتها وغايتها: «فأما التصديقات التي نحتال لها بالكلام فإنها أنواعٌ ثلاثة: فمنها ما يكون بكيفية المتكلِّم وسمته، ومنها ما يكون بتهيئة السامع واستدراجه نحو الأمر، ومنها ما يكون بالكلام نفسه قبل التثبيت. فأما بالكيفية والسَّمت فأن يكون الكلامُ بنحوٍ يجعل المتكلِّمَ أهلاً أن يُصَدَّقَ ويُقبل قولُه. والصالحون هم المصدَّقون سريعًا بالأكثر في جميع الأمور الظاهرة، فأما التي ليس فيها أمرٌ قاطع، ولكن وقوف بين ظنَّين، فإن هذا النحو أيضًا مما ينبغي أن يكون تثبيته بالكلام لا بما ذكرناه آنفًا من كيفية المتكلم وسمته... بل الكيفية والسمتُ قريبٌ من أن يكون له التصديق بالحقيقة.» وقال ابن رشد في شرحه: «فأما التصديقات التي نفعلها نحن ونخترعها فهي ثلاثة أنواع: أحدها إثباتُ المتكلم فضيلةَ نفسه التي يكون بها أهلاً أن يُصدَّق، كما قال تعالى حاكيًا عن هود: ﴿وَأَنَا۠ لَكُمۡ نَاصِحٌ أَمِينٌ ٦٨﴾ [الأعراف:٦٨]. وأن يكون عند التكلم بهيئة في وجهه وأعضائه شأنها أن توقع التصديقَ بالشيء المتكلَّم فيه، مثل التؤدة والوقار وغير ذلك. والفضيلة التي شأنها هذا هي التي يعني أرسطو بالكيفية، والهيئة التي شأنها هذا هي التي يعني بالسَّمت.» أرسطوطاليس: **الخطابة**، ص١٠؛ ابن رشد: **تلخيص الخطابة**، ص١٧.

(٢) الحريري: **المقامات الأدبية**، ص٢٨٥ (المقامة السمرقندية).

ومنها عفته ونزاهته. ومنها الوقار، والصون عن الابتذال في معاشرة القوم، وعدم الإكثار من الهزل والسخف، والفحش، والخفة والطيش. ومنها النزاهة عن الطمع في جر نفع من كلامه؛ فإن في ذلك نفرةً عن اتعاظ الناس بقوله وظِنَّةً في صدق دعوته، وقد قال السروجي بعد أن قام خطيبا:

لَبِسْتُ الْخَمِيصَةَ أَبْغِي الْخَبِيصَهْ وَأَنْشَبْتُ شِصِّيَ فِي كُلِّ شِيصَهْ[1]

[عيوب الخطابة]

ولقد يجدر بنا إذ بلغنا هذا الموضع أن نختمه بذكر بعضِ عيوب يكثر عروضها للخطباء ليتنبه المطالعُ إلى تجنبها. واعلم أنها تنقسم إلى فطريٍّ، وإلى مكتَسَب.

فأما **الفطريُّ** فمنه ما يمكن تجنُّبُه بكثرة الممارسة، نحو الحبسة عند التكلُّم، فقد كان عمرو بن سعيد بن العاصي البليغ الخطيب في أول أمره لا يتكم إلا اعترته حُبسةٌ في منطقه، فلم يزل يتشادق ويعالج إخراجَ الكلام حتى مال شدقُه من كثرة ذلك، ولُقب لذلك بالأشدق، فقال فيه الشاعر:

تَشَادَقَ حَتَّى مَالَ بِالْقَوْلِ شِدْقُهُ وَكُلُّ خَطِيبٍ لاَ أَبَا لَكَ أَشْدَقُ[2]

---

(١) فذكر أنه احتاج إلى ستر مقصده بلبس الخميصة، والشِّص -بالكسر- هو السنار الذي يُصاد به. والشيصة واحدة الشيص، وهو نوع من السمك. وإنما خص هذا النوع بالذكر ليتأتى له التجنيس. - المصنف. الحريري: **مقامات الحريري**، ص٢٢ (المقامة الأولى - الصنعانية).

(٢) الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٨٩ و٢١٤. والأشدق هو أبو أمية عمرو بن سعيد بن العاص ابن أمية بن عبد شمس القرشي الأموي، من جيل التابعين. ولي المدينة لمعاوية وليزيد، وبايع عبد الملك بن مروان على أن تكون الخلافة له من بعده. فلما أراد عبد الملك خلعه من ولاية العهد خرج عليه وطلب الخلافة لنفسه. قتله عبد الملك سنة ٧٠هـ بعد أن أعطاه الأمان. وهو غير عمرو بن سعيد بن العاص الأكبر، صحابي أسلم قديمًا، وهاجر الهجرتين إلى الحبشة هو وأخوه خالد بن سعيد بن العاص ثم هاجر إلى المدينة. خرج في جند الفتح إلى الشام، ومات شهيدًا في معركة أجنادين مع الروم البيزنطيين في جمادى الأولى سنة ١٣/ ٦٣٤ أثناء خلافة أبي بكر الصديق.

وقد اعتقد الناسُ فيه حين انتقل من الحبسة إلى الفصاحة أن الجن لطمته على وجهه ليتعلم الفصاحة، وكذلك كان اعتقادُهم في الشعراء أن الجن تتراءى لهم وتملي عليهم، فقال في ذلك الشاعر:

وَعَمْـرُو لَطِـيمُ الجِـنِّ وَابْـنُ مُحَمَّـدٍ بِأَسْـوَأ هَـذَا الأَمْـرِ يَلْتَبِسَـانِ[١]

وسبَّه رجلٌ يومًا فقال له: «يا لطيم الشيطان، ويا عاصيَ الرحمن.»[٢]

ومن قبلُ حُكي مثلُ هذا التدرب عن ديموستين خطيب اليونان في عهد الإسكندر الأكبر، وقد تقدم ذلك في مقدمة قسم الإنشاء. ونحو سقوط الأسنان، وكان عبد الملك بن مروان رحمه الله قد شد أسنانه بالذهب لما كبرت سنه وقال: «لو لا المنابر [والنساء]، ما بَالَيْتُ متى سقطَتْ.»[٣] ومن العيب الفطري ما لا يمكن تجنبُه، كبحة الصوت، والفهاهة، واللثغة ببعض الحروف[٤]، وضيق النفس، فجدير بصاحبها أن يتجنب هذه الصناعة.

وأما **العيبُ المكتسب** فهو أشياء تعرض للخطباء في أول اشتغالهم بالخطابة من أفعال تصدر عن غير اختيار، فإن هم غفلوا عن مراقبة أنفسهم لإزالتها صارت لهم عوائدَ سيئة. وقد نهى الأدباء عن أمورٍ من ذلك، كالتنحنح ومسح اللحية، أي في أثناء الخطبة لا عند الشروع[٥]، على أنه يُغتفر منه ما لا يكثر إذا طال الكلامُ جدًّا،

---

(١) المرجع السابق، ص٢١٤.

(٢) الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٢١٤؛ **كتاب الحيوان**، ج٦، ص١٧٨.

(٣) الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٥٠.

(٤) إن اللثغ ببعض الحروف هو قلبها إلى حرف آخر، كقلب الراء غينًا والشين ثاء. ويتعذر التفادي منه إلا ماروي نادرًا عن واصل بن عطاء الغزال أنه كان يلثغ بالراء غينًا، فتجنب في كلامه كلَّ لفظ فيه راء وعوضه بمرادفه. -**المصنف**. انظر: الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص١٨.

(٥) لأن التنحنح عند الشروع يعين على رفع الصوت، قال الحريري في المقامة الحادية والثلاثين: «تسنم إحدى الأكام، ثم تنحنح مستفتحًا للكلام.» وقال في المقامة الثلاثين: «فلما جلس على زُربيته، =

وحكّ الجلد، وفتل الأصابع، وكثرة حركة الأيدي والبدن، والتمخط، وغيره. قال مَنْ ذَمَّ خطيبًا:

مَـــلِيٌّ بِبُهْـــرٍ وَالْتِفَـــاتٍ وَسَـــعْلَةٍ وَمَسْـحَةِ عُثْنُـونٍ وَفَتْـلِ الأَصَـابِعِ[(1)]

الخطبة

قد عرفت حقيقتها مما تقدم وليس لمقدارها حد محدود، ولكنها تكون بحسب الغرض الذي دعى الخطيب للكلام، ثم تكون بحسب ذلك الغرض بين موجزة ومطنبة ومتوسطة بحسب ما يأتي في المقامات. ولذلك تكلم الفقهاء على أقل مقدار خطبة الجمعة والعيدين. والمروي في المذهب أن مسمعى الخطبة حمد الله وصلاة على رسول الله ﷺ وتحذير وتبشير وقرآن، وذلك لأن غرض الخطبة الدينية لا يقصر عن ذلك، إلا أن الخطبة التامة تطول وتقصر بحسب الحاجة. ألا ترى أن النبي ﷺ كان يقصر الخطبةَ الجُمُعية وأطال خطبةَ الحج؛ لأن الأولى تتكرر فيقتصر فيها على ما دعت إليه الحاجةُ في تلك الجمعة، بخلاف الأخرى. ومتى نظرنا إلى أغراضِ الخطباء في تركيب الخطب، نجد الخطبةَ تعتمد أركانًا سبعة.

الركنُ الأول: الديباجةُ، وهي فاتحة الخطبة المشتملة على حمد وثناء على الله وصلاة على سوله ﷺ، وما هو من ذلك القبيل. قال أبو هلال: «لأن النفوسَ

= وسكنت الضوضاءُ لهيبته، ازدلف إلى مسنده، ومسح سَبْلَتَه (لحيته) بيده» إلخ. ومسح اللحية عادة عربية عند ابتداء الكلام في غرض مهم، قال الشاعر:

فَأَقْسَـــمَ لَـــوْ أَنْـــدَي النَّـــدِيُّ سَـــوَداَهُ لَمَـــا مَسَـــحَتْ تِلْـــكَ المَسَـــالاَتِ عَـــامِرُ

المسالات، جمع مسالة، وهي اللحية. وعامر قبيلة، أراد أنهم إذا اجتمعوا في النوادي لا يستطيعون الكلام. - **المصنف**. انظر كلام الحرير على التوالي في: **مقامات الحريري**، ص٣٢٠ (المقامة الرملية) وص٣١١-٣١٢ (المقامة الصورية). قال الميساوي: البيت من شواهد اللغة والنحو، وهو من بحر الطويل، ولم أعثر له على نسبة.

(١) الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٨.

تتشوق للثناء على الله [تعالى]، فهو داعيةٌ إلى الاستماع»[(١)]، وقال الجاحظ: «مازال السلفُ يسمون الخطبة التي لم يفتح صاحبها بالتحميد البتراء، والتي لم توشح بالقرآن والصلاة على النبي ﷺ الشوهاء.»[(٢)]

ومن أجل ذلك لُقِّبتْ خطبةُ زياد بن أبي سفيان بالبتراء، وهي التي خطبها بالبصرة وأولها: «أما بعد فإن الجهالة الجهلاء، والضلالة العمياء، والغي الموفي بأهله على النار ما فيه سفهاؤكم، ويشتمل عليه حلماؤكم من الأمور العظام، ينبت فيها الصغير، ولا يتحاشى منها الكبير...» إلخ[(٣)]. وفي التسمية إشارةٌ إلى حديث: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بإسم الله فهو أبتر.»[(٤)] وسميت خطبة سحبان بالشوهاء،

(١) العسكري: **كتاب الصناعتين**، ص٣٤٩.

(٢) ساق المصنف كلام الجاحظ باختصار، وتمامه: «وعلى أن خطباء السلف الطيب وأهل البيان من التابعين بإحسان ما زالوا يسمون الخطبة التي لم يبتدئ صاحبُها بالتحميد ويستفتح كلامه بالتمجيد البتراء، ويسمون التي لم توشح بالقرآن وتزين بالصلاة على النبي الشوهاء.» **البيان والتبيين**، ج١/ ٢، ص٣.

(٣) انظر النص الكامل للخطبة المذكورة في: الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ٢، ص٤٠-٤٢؛ الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، ج٥، ص٢١٨-٢٢١.

(٤) لم أجده بهذا اللفظ في دواوين السنة المعتبرة، وقد أخرجه السيوطي نقلاً عن عبد القادر الرهاوي عن أبي هريرة بلفظ: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم أقطع». وأخرج أبو داود عن أبي هريرة، قال رسول الله ﷺ: «كلُّ كلام لا يُبدأ فيه بالحمد للهِّ، فهو أجذم»، ثم قال أبو داود عند ذكر سند الحديث: «حدثنا أبو توبة قال: زعم الوليد، عن الأوزاعي، عن قرّة، عن الزهري، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة ...» إلخ، ثم قال بعد سوق الحديث: «رواه يونس وعقيل وشعيب وسعيد بن عبد العزيز، عن الزهري، عن النبي ﷺ مرسلاً.» وأخرجه ابن ماجة وابن حبان بلفظ: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد، أقطع»، وفي رواية أخرى عند ابن حبان: «فهو أقطع.» وقد ضعفه الألباني في تعليقه على سنن ابن ماجة. وقد أفاض البلوشي في تتبع ألفاظ الحديث واستقصاء أسانيده بما لا يتسع المجال لجلبه، فانظره في مكانه. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: **جامع الأحاديث**، الحديث١٥٧٦١، ج٦، ص٤٣٠؛ **سُنَنُ أَبِي دَاوُد**، «كتاب الأدب»، الحديث ٤٨٤١، ص٧٦٠؛ **سنن ابن ماجه**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مطبعة دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ)، «كتاب النكاح»، الحديث١٨٩٤، ج١، ص٦١٠؛ الفارسي، علاء الدين بن بلبان: **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، تحقيق شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، =

خطب بها في مجلس معاوية، وقيل سميت بذلك لحسنها[١].

ويُستحسَنُ في الديباجة الإيجازُ والارتباطُ بالمقصود، ويُسمَّى ذلك ببراعة الاستهلال[٢]، كما يُستحسَنُ فيها الاعتناءُ بالبلاغة والصناعة. ويحسن وقعُ السَّجْعِ فيها؛ لأنه يضارع الشعرَ فينشط النفسَ ويهيئ الأذهانَ إلى ما سيلقى إليها. وليس يصعب على الخطيب الحاذق التأني في الفاتحة؛ لأنها لما كانت مشتملةً على أمورٍ عمومية أمكن تحضيرُها من قبل في النفس، وإنما يظهر الحذق في حسن مناسبتها للغرض وإشارتها إليه. وقد عد علماء البلاغة فاتحةَ الكلام من مواضع تأنق المتكلم.

[الركنُ] الثاني: **التخلصُ**، وهو موقع «أما بعد» ونحوها، مثل «أيها الناس». والشرط فيه أن تكون الديباجةُ قد هيأت النفوسَ وأشعرت بالغرض المطلوب.

[الركنُ] الثالث: **المقدمةُ**، وهي مبدأ الخطبة في الحقيقة، ونعني بها الكلام الذي يقصد منه تهيئة نفوس السامعين لتلقي ما سيلقى إليهم بالتسليم. وطريقة ذلك أن يستعين الخطيب بما يعلم من سجايا الأقوام ومقادير انفعالاتهم على اختلاف الطبقات والعصور والعقائد، فيأتي لكل فريق بمقدمات تهيئ لقبول

= بدون تاريخ)، الحديثان ١و٢، ج١،ص١٧٣-١٧٤؛ **سنن ابن ماجه بشرح الإمام أبي الحسن الحنفي المعروف بالسندي**، تحقيق خليل مأمون شيحا (بيروت: دار المعرفة، ط١، ١٤١٦/ ١٩٩٦)، «كتاب النكاح»، الحديث ١٨٩٤/ ٣، ج٢، ص٤٣٦؛ **سنن ابن ماجه**، علق عليه محمد ناصر الدين الألباني، نشرة بعناية أبي عبيد مشهور بن حسن آل سلمان (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط١، بدون تاريخ)، «كتاب النكاح»، الحديث١٨٩٤، ص٣٣٠؛ البلوشي، عبد الغفور ابن عبد الحق بن حسين: «تفصيل المقال على حديث كل أمر ذي بال»، **مجلة البحوث الإسلامية** (تصدر عن الرئاسة العامة للبحوث والإفتاء بالمملكة العربية السعودية)، العدد ٣٩، ١٤١٤هـ.

(١) إذ الشوهاء في كلام العرب قد يطلق على العابسة والجميلة. - المصنف.

(٢) وقد قرر ذلك عبد الله بن المقفع في عبارة رشيقة حيث قال: «وليكن في صدر كلامك دليل على حاجتك.» الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٨٥.

الغرض. ولذلك لم يلزم أن تكون المقدمة صحيفة بل يكفي أن تكون مقبولة مسلمة ولو كانت وهمية.

وقصدُ الخطيب قمعُ الهوى، ومحاولةُ الإصلاح، والهوى حائلٌ قويٌّ دون الحق. فإذا أُرِيدَ الإقناعُ بشيء، فمن الواجب أن لا يَنْقَضَّ عليه، بل يحوم حوله وينتهز الفرصةَ لتحصيله. وبمقدار الظنِّ ببعد نفوس السامعين عن الاعتراف بالحق، ينبغي للخطيب الإبعادُ بالمقدمات. ويتوصل الخطيبُ إلى انتهاز الفرصة التي تقوم مقامَ تطويل المقدمة بالاستعانة بأمور:

أحدُها: المعتقداتُ الثابتة في النفوس، ولو كانت غيرَ صحيحة، كما أشرنا إليه. ويظهر اختيارُ بعضِ طرائقِ الانفعال دون بعض في هذا المجال، وهو من أهم ما يتفطن له الخطيبُ اللبيب. ألا ترى أن النبي ﷺ لما خطب النساءَ ورغَّبهنَّ في الصدقة قال: «يا معشر النساء تصدقن، رُبَّ كاسية في الدنيا عارية يوم القيامة.»(١)

---

(١) جمع المصنف في هذا النص بين حديثين مختلفين، فنصفه الأول -وهو قوله عليه السلام: «يا معشر النساء تصدقن»- جزء من حديث رواه البخاري وغيره عن ابن عمر وابن مسعود وأبي سعيد الخدري وأبي هريرة وغيرهم، أن الرسول ﷺ خطب النساء فقال (واللفظ للبخاري): «يا معشر النساء تصدقن، فإني أُريتكن أكثر أهل النار»، فقلن: وبم يا رسول الله؟ فقال: «تُكثرن اللعن، وتكفرن العشير، ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهبَ للب الرجل الحازم من إحداكن»، قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: «أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟»، قلن: بلى، قال: «فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم؟»، قلن: بلى، قال: «فذلك من نقصان دينها».» **صحيح البخاري**، «كتاب الحيض»، الحديث٣٠٤، ص٥٣؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان»، الحديث١٣٢، ص٥٠-٥١؛ **سنن الترمذي**، «كتاب الإيمان»، الحديث٢٦١٣، ص٦١٦؛ **المستدرك على الصحيحين**، «كتاب النكاح»، الحديث ٢٨٣١، ج٢، ص٢٢٦-٢٢٧؛ «كتاب الفتن والملاحم»، الحديث٨٨٤٤، ج٥، ص٦٨. أما النصف الثاني -قوله: «رُبَّ كاسية...»- فما أخرجه البخاري (واللفظ له) والترمذي عن أم سلمة قالت: «استيقظ النبي ﷺ فقال: «سبحان الله، ماذا أنزل من الخزائن، وماذا أنزل من الفتن، مَنْ يوقِظ صواحبَ الحجر -يريد به أزواجه حتى يصلين- رب كاسية في الدنيا عارية في الآخرة».» **صحيح البخاري**، «كتاب»، الحديث٦٢١٨، ص١٠٨٢؛ **سنن الترمذي**، «كتاب الفتن»، الحديث ٢١٩٦، ص٥٣٠.

فقد كانت طرقٌ أخرى من التحذير أشدَّ من هذا، إلا أن النساء لَـمَّا كُنَّ يتقين العراءَ والكشف، كان ذكرُه من أشد ما تنفعل له نفوسُهن.

ثانيها: القضايا الكلية والمسلَّمة، كقولِ عثمان ﷺ في خطبةٍ له في شأن الناقمين عليه وتحذيرِ المسلمين من سوء نواياهم[1]: «أما بعد، فإن لكل شيء آفة، ولكل نعمة عاهة، وإن آفة هذا الدين وعاهة هذه الملة، قوم عيابون طعانون، يُرونكم ما تحبون، ويسرون ما تكرهون. [أما والله يا معشر المهاجرين والأنصار، لقد عبتم علي أشياء ونقمتم أمورًا] قد أقررتم لابن الخطاب مثلَها، ولكنه وَقَمَكم وقمعكم» إلخ[2].

ثالثُها: النوازلُ الحادثة؛ فإنها فُرَصٌ للموعظة، والنفوسُ عند نزولها سريعةُ الانفعال، رقيقةُ الوجدان. وللنفوس غِرَّةٌ كغرة الصيد، فإذا لم يضَيِّعْها الخطيبُ أصاب منها الغرض، ولهذا سُنَّتْ الموعظةُ عند خسوف الشمس.

ولقد أجاد الحريريُّ ما شاء حين تخيل أبا زيدٍ خطيبًا إثر دفن الجنازة في المقامة الحادية عشرة إذ قال: «فلما ألحدوا الميْتَ، وفات قولُ ليتَ، أشرف شيخٌ من رباوة، متخصِّرًا بِهراوة، [وقد لفَّع وجهه بردائه، ونكَّر شخصَه لدهائه،] فقال: لمثل هذا فليعمل العاملون. فادَّكِروا أيها الغافلون، وشمّروا أيها المقصّرون، وأحْسنوا أيها المتبصّرون. ما لكم لا يحزنكم دفنُ الأتراب، ولا يهولُكم هيلُ التراب!...» إلخ[3]. فأنت تراه كيف جعله مستغنيًا بذلك عن مقدمة الخطبة.

---

(١) الصواب أن «نية» تجمع على «نيات»، أما جمعها على «نوايا» فمن الأخطاء الشائعة، وقد نبه المصنف إلى هذا في مقال «أخطاء الكتاب في العربية: رد على نقد»، فانظره في موضعه من هذا المجموع.

(٢) ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم: **الإمامة والسياسة** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٧/٢٠٠٦)، ص٢٨. ومعنى وَقَمكم: جعلكم تغتاظون. وقمعكم: قهركم وصرفكم عما تريدون.

(٣) الحريري: **مقامات الحريري**، ص١٠٧-١٠٨ (المقامة الساوية).

ولما أفلس الأُسَيْفِعُ الجُهني في زمن عمر بن الخطاب ﷺ خطب عمر فقال: «أما بعد، فإن الأُسيفع، أسيفع جهينة، قد رضيَ لدينه وأمانته أن يُقال إنه سبق الحاج، إلا وإنه قد تداين معرضًا، فأصبح وقد رِينَ به. فمن كان له عليه شيء، فليأتنا غدًا نَقْسمُ مالَه بالمسجد. وإياكم والدَّيْن، فإن أوله هم، وآخره حَرَب»[1]، فتراه قد استغنى بالواقعة المشاهدة عن تقديم المقدمة.

[الركنُ] **الرابع من أركان الخطبة: الغرضُ**، وهو الذي لأجله انتصب الخطيبُ ليخطب، فوِزانُه وِزانُ المطلوب في القياس المنطقي، ويُعَبَّر عنه بالنتيجة عند حصوله.

[الركنُ] **الخامسُ: البيانُ**، أعنى بيانَ الغرض وإيضاحه. وذلك إما بالاستدلال، أو التمثيل، أو الاستطراد، أو الإنشاء. فالبيانُ **بالاستدلال** كثيرٌ بإقامة الدليل على صحة الغرض النضال عنه.

وأما **التمثيل** فبابٌ واسع من البيان للعامة؛ لأنه أخصرُ من الدليل، والأذهان إلى إدراكه أسرع. قال صاحبُ الكشاف: «ولضرب العرب الأمثال، واستحضار العلماء المثل والنظائر، شأنٌ ليس بالخفي في إبراز خبيات المعاني، ورفع الأستار عن

---

(١) المراد بسبقه الحاج أنه كان يسبق فيكتري دوابَّ أهل مكة ليتحتكرها فيكريَها للحجاج بغلاء. وقوله حرب بالتحريك، مصدر حربه كطلبه، بمعنى سلب ماله فهو محروبٌ وحريب. - **المصنف**. روى مالك عن عبد الرحمن بن دَلاف المزني، «أن رجلاً من جُهينة كان يسبق الحاج فيشتري الرواحلَ فيُغلي بها، ثم يُسرع السير فيسبق الحاج، فأفلس، فرُفع أمره إلى عمر بن الخطاب، فقال: أما بعد، فإن الأسيفع، أسيفع جهينة، قد رضيَ من دينه وأمانته بأن يُقال: سبق الحاج، ألا وإنه قد دان معرضًا، فأصبح قد رِين به. فمن كان له عليه دين، فليأتنا بالغداة نقْسمُ مالَه بينهم. وإياكم والدَّيْن، فإن أوله هم وآخره حرب.» **موطأ الأمام مالك برواياته الثمانية**، «كتاب الوصية»، الحديث١٥٩٣، ج٤، ص٢٣-٢٤؛ **موطأ الأمام مالك** برواية يحيى الليثي، نشرة بعناية أحمد راتب عمروش (بيروت: دار النفائس، ط١٢، ١٤١٤/ ١٩٩٤)، «كتاب الوصية»، الحديث١٤٥٦، ص٥٤٧. وقريبٌ من هذه الرواية ما أورده البيهقي، ولكن بدون قوله: «وإياكم والدَّيْن...» البيهقي: **السنن الكبرى**، «كتاب آداب القاضي»، الحديث٢٠٤٩٠، ج١٠، ص٢٣٨. ومعنى «رين عليه»، أحاط بماله الدَّيْن.

الحقائق، حتى تريك المتخيَّلَ في صورة المحقَّق، [والمتوَّهمَ في معرِض المتيقَّن،] والغائبَ كأنه مشاهد. وفيه تبكيتٌ للخصم الألد، وقمعٌ لسَوْرة الجامح الأبي. [ولأمر مّا أكثر اللهُ في كتابه المبين وفي سائر كتبه أمثاله ، وفشت في كلام رسول اللهِ ﷺ وكلام الأنبياء والحكماء،] قال الله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [العنكبوت: ٤٣].»(١)

والتمثيلُ يكون بذكرِ الأمثال، ويكون بالبناء على اعتقادٍ أو قصة. وقد خطب عبد الملك بن مروان بالمدينة خطبةً اقتصر فيها على ذكر المثل، روى شارحُ ديوان النابغة عن أبي عبيدة قال: «لما حج عبد الملك أول حجة حجها في خلافته، قدم المدينة فخطب، فقال: يا أهلَ المدينة، والله لا تحبوننا ولا نحبكم أبدًا وأنتم أصحاب عثمان، إذ نفيتمونا عن المدينة، ونحن أصحابُكم يوم الحرة. فإنما مَثَلُنا ومثَلُكم كما قالوا: إنه كانت حيَّةٌ مجاورةً رجلاً فوكعته فقتلته، ثم إنها دعت أخاه إلى أن يصالحها على أن تدِيَ له أخاه فعاهدها، ثم كانت تعطيه يومًا ولا تعطيه يومًا، فلما تَنَجَّز عامة ديته قالت له نفسه: لو قتلتها وقد أخذتَ عامة الدية [فيجتمعان لك!] فأخذ فأسًا، فلما خرجت لتعطيه [الدينارَ] ضربها على رأسها وسبقته فأخطأها، وندم فقال: تعالَيْ نتعاقد ولا نغدر [وتُنجزي آخر ديتي]، فقالت: أَبى الصلحَ القبرُ الذي بين عينيك والضربةُ التي فوق رأسي، فلن تحبني أبدًا ما رأيت قبر أخيك، ولن أحبك ما كانت الضربة برأسي»(٢).

---

(١) الزمخشري: **الكشاف**، ج١، ص٧٩.

(٢) ذكر هذا شارح الديوان عند ذكر النابغة هاته القصة في قصيدته الهائية التي طالعها: «أَلاَ أَبْلِغَا ذُبْيَانَ عَنِّي رِسَالَةْ»، وقال في آخرها عن قول الحية:

أَبَى لِي قَبْرٌ لاَ يَزَالُ مُقَابِلِي ... وَضَرْبَةُ فَأْسٍ فَوْقَ رَأْسِي فَاقِرَهْ

وشارح ديوان النابغة الذي أشار إليه المصنفُ هو الوزير أبو بكر عاصم بن أيوب البَطَلْيُوسي، اللغوي الأديب، توفي سنة ٤٩٤هـ، قال فيه ابن بشكوال: «وكان من أهل المعرفة بالآداب واللغات، ضابطًا لهما، مع خير وفضل.» من شيوخه أبو عمر الصفاقسي ومكي بن أبي طالب. =

ورُوِيَ أن عليًّا ﷺ لما رأى اختلافَ جنده قال: «ألا إنما أُكِلْتُ يوم أُكِلَ الثور الأبيض»، يريد أن الاختلافَ ابتدأ ظهورُه من يوم اختلاف الأمة على عثمان ﷺ. وأشار بهذا إلى قصةٍ عند العرب، وذلك أنهم زعموا أن أسدًا وثورًا أحمر وثورًا أسود [وثورًا أبيض] اصطحبوا في أَجَمَةَ، فقال الأسد يومًا للثورين الأحمر والأسود: هذا الثور الأبيض يفضحنا بلونه، فلو تركتماني آكله أمِنًّا، فأذنا له في أكله فأكله، ثم قال للأحمر: هذا الأسودُ يخالف لونَنَا فدعني آكله فأذن له فأكله، ثم قال للأحمر لم يبق إلا أنا وأنت وأريد أن آكلك، فقال: إن كنتَ فاعلاً فدعني أصعدْ تلك الهضبة وأصيح ثلاثة أصوات، قال افعل، فصعد وصاح: ألا إنما أُكِلتُ يومَ أُكِلَ الثورُ الأبيض، ثلاثا[1].

= من أهم تصانيفه «شرح الأشعار الستة الجاهلية» (شرح فيه دواوين امرئ القيس، والنابغة الذبياني، وعلقمة الفحل، وزهير بن أبي سلمى، وعنترة بن شداد، وطرفة بن العبد). وللأسف فإن النشرة المحققة لهذا الشرح لا تحتوي على قصيدة النابغة التي جاءت في سياقها القصة المذكورة، مما يدل على أن محققيه لم يستقصيا كل النسخ المخطوطة الموجودة للشرح، وأن ابن عاشور كانت لديه نسخة أو أكثر تختلف عما اعتمد عليه محققاه. وقد ساق البغداديُّ قصة الحية مفصلة، وذكر قصيدةَ النابغة ثم قال: «وهذه الأبيات موقوفة على سماع حكاية من أكاذيب العرب، قال أبو عمرو الشيباني وابن الأعرابي: ذكروا أن أخوين كانا فيما مضى في إبل لهما، فأجدبت بلادُهما وكان ثريبًا منهما واد يقال له عُبيدان فيه حية قد أحمته»، ثم ساق بقيةَ الحكاية وما جرى من قتل الحية أحدَ الأخوين، ثم اتفاق أخيه مع الحية على ديته، إلى آخر القصة. وعلى هذه القصة بنى النابغة الذبياني قصيدته الهائية يعاتب بني مُرة على إيثارهم وتحالفهم عليه وعلى قومه، واجتماع قومه عليه. انظر: ابن بشكوال: **الصلة**، تحقيق إبراهيم الأبياري (القاهرة: دار الكتاب المصري / بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٤١٠/ ١٩٨٩)، ص٦٥٦ (الترجمة ٩٧٦)؛ البغدادي: **خزانة الأدب**، ج٨، ص٤١٥-٤١٩؛ **ديوان النابغة الذبياني**، ص١٢٩-١٣٥ (نشرة ابن عاشور)؛ البطليوسي، الوزير أبو بكر عاصم بن أيوب: **شرح الأشعار الستة الجاهلية**، تحقيق ناصيف سليمان عواد ولطفي التومي (بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، ١٤٢٩/ ٢٠٠٨).

(١) ليست هذه القصة في «نهج البلاغة» ولم أجدها فيما راجعته من كتب التراجم والتاريخ، وإنما ذكرها الميداني في المثل ٨١ من أمثاله. الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم النيسابوري: **مجمع الأمثال**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، =

وأما **الاستطرادُ** فيكون بمدح أو ذم أو ثواب، وأحسنُه ما اشتدت فيه المشابهة كقول أبي حمزة الخارجي[(١)] في خطبة له خطبها بالمدينة: «يا أهل الحجاز، أتعيرونني بأصحابي وتزعمون أنهم شباب؟! وهل كان أصحاب رسول الله ﷺ إلا شبابًا؟ أما والله إني لعالم بتتابعكم فيما يضركم في معادكم، ولو لا اشتغالي بغيركم عنكم ما تركتُ الأخذَ فوق أيديكم. شبابٌ والله مُكتَهِلُون في شبابهم، غَضِيضةٌ[(٢)] عن الشر أعينُهم، ثقيلةٌ عن الباطلِ أرجلُهم، أنضاءُ عبادة، وأطلاعُ سهر، قد نظر الله إليهم في جوف الليل منحنيةً أصلابُهم على أجزاء القرآن...» إلخ[(٣)].

= ١٣٧٤/ ١٩٥٥)، ج١، ص٢٥. وقد ساق أبو هلال العسكري المثَلَ والقصةَ مختصرةً، وذكر إنها مما جاء في كتاب «كليلة ودمنة»، ولم أجدها فيه. **جمهرة الأمثال**، ج١، ص٦١.

(١) أبو حمزة اسمه يحيى بن المختار، كان من خطباء الإباضية ونساكهم. وهذه الخطبةُ له ذكرها الجاحظ في البيان والتبيين. وقد يكون الاستطرادُ لا مناسبة فيه، كقول كعب بن زهير: شجت يدي شبم من ماء محنية، البيتين. - **المصنف**. البيتان من قصيدة «بانت سعاد» وتمامها:

شُـجَّتْ بِـذِي شَـبَمٍ مِـنْ مَـاءِ مَحْنِيَـةٍ ... صَـافٍ بِـأَبْطَحَ أَضْـحَى وَهُـوَ مَشْـمُولُ

تَجْلُـو الرِّيَـاحُ الْقَـذَى عَنْـهُ وَأَفْرَطَـهُ ... مِـنْ صَـوْبِ سَـارِيَةٍ بِـيضٌ يَعَالِيـلُ

السكري: **شرح ديوان كعب بن زهير**، ص٧.

(٢) في إحدى نسخ البيان «غبية» عوض «غضيضة».

(٣) جزء من خطبة طويلة قالها أبو حمزة الخارجي في مكة حسب رواية الجاحظ، يستعرض فيها التطورات والتحولات التي لحقت بالخلافة ويصور فيها الحالة العقدية والفكرية التي نجمت في اتصال مع تقلبات الأوضاع السياسية. وقد أورد المصنف المقطع بتصرف وسقناه بلفظه. **البيان والتبيين**، ج٢/ ٢، ص٧٩-٨٢؛ البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر: **كتاب جمل من أنساب الأشراف**، تحقيق سهيل زكار ورياض زركلي (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤١٧/ ١٩٩٦)، ج٩، ص٢٩٠-٢٩٤. أما قائلها فهو أبو حمزة يحيى بن المختار الخارجي «أحد نساك الإباضية وخطبائهم»، كما قال أبو عثمان. خرج أبو حمزة سنة ١٢٩هـ من قبل عبد الله بن يحيى، مظهرًا للخلاف على مروان بن محمد، ودخل مكة في موسم الحج بغير قتال، وفي عام ١٣٠هـ دخل المدينة التي انسحب منها عبد الواحد بن سليمان بن عبد الملك الذي كان واليًا عليها وعلى مكة، والتقى مقاتلوه بجيوش مروان في وادي القرى حيث كانت هزيمتهم وقتلهم. انظر تفاصيل ذلك في: الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، ج٧، ص٣٧٤-٣٧٥ و٣٩٣-٣٩٩.

وقد يكون البيان **بالإشارة**، كما خطب مصعب بن الزبير حين قدم العراق، فإنه صعد المنبر ثم قال: «بسم الله الرحمن الرحيم، ﴿طسٓمٓ ۝١ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ۝٢ نَتۡلُواْ عَلَيۡكَ مِن نَّبَإِ مُوسَىٰ وَفِرۡعَوۡنَ بِٱلۡحَقِّ لِقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ ۝٣ إِنَّ فِرۡعَوۡنَ عَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ۝٤﴾، وأشار بيده نحو الشام، ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسۡتُضۡعِفُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَنَجۡعَلَهُمۡ أَئِمَّةٗ وَنَجۡعَلَهُمُ ٱلۡوَٰرِثِينَ ۝٥﴾، وأشار بيده نحو الحجاز، ﴿وَنُرِيَ فِرۡعَوۡنَ وَهَٰمَٰنَ وَجُنُودَهُمَا مِنۡهُم مَّا كَانُواْ يَحۡذَرُونَ ۝٦﴾ [القصص:١-٦]، وأشار بيده نحو الشام»[1]، يريد بالأولى عبد الملك، وبالثانية أنصار أخيه بمكة، وبالثالثة الحجاج وأنصاره.

[الركنُ] السادس: **الغايةُ**، وهي التحريض أو التحذير، وشأنها أن تقع آخرَ الخطبة، وقد يقدمها الخطيبُ ثم يأتي بعدها بغيرها، فتصير المقدمة دليلاً إذا تأخرت، وتعرى الخطبةُ عن المقدمة حينئذ.

[الركنُ] السابع: **خاتمةُ الخطبة**، ويحسن فيها أن تكون كلامًا جامعًا لما تقدمه، أو إشارة إلى أنه قد أتى على المقصود وانتهى منه، أو أمرًا بالتثبيت أو دعاءً، أو نحو ذلك. وإنما يكون ذلك عند إتيان الكلام المتقدم على الغرض المقصود واستيفائه. وقد يكون ذكر الشعر في الخطبة إشارة إلى نهايتها كما سيأتي.

وللبحث عن كيفية تنسيق الخطبة ونسجها مزيدُ تعلقٍ بهذا الفن، حسبما أشرنا إليه عند الكلام على أصول الخطابة. ولا يكاد يستطيع أحدٌ حصرَ الضوابط في هذا الغرض؛ لأنه يأتي على جميع فنون البلاغة والأدب، فيُوكَل ذلك إلى حُسْنِ اختيارِ الألمعيِّ ورشيقِ توقيف المدرس النِّحرير. إلا أن جملةَ القول أنه لا يعدو المطابقةَ لمقتضى أحوال السامعين، واختلاف الأذواق باختلاف مراتب الأذهان والعصور والبلدان. فيكون على منوالِ كلِّ ذلك نسيجُ معاني الخطب وتنسيقُ

(١) الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، ج٦، ص٩٣. أورد المصنف نص الخطبة بشيء من تصرف، وسقناه كاملاً كما رواه الطبري.

ألفاظها، وهو ما يُعبَّر عنه باختلاف المقامات، وخطاب كل قوم بما يفهمون. وقد تقدم الإلمامُ بذلك في قسم الإنشاء، وفي ذكر الانفعالات في هذا القسم الخطابي.

فإذا خطب الخطيبُ في العامة، فعليه بسهل المعاني؛ لأن تركيب المعنى ودقتَه لا يَتوصَّل لفهمه الذهنُ البسيط. وبالضرورة يستدعي ذلك سهولةَ دلالةِ الألفاظ؛ إذ هي قوالبُ للمعاني، مع انتخاب سهلِها ومتعارَفِها بدون ابتذال، كما تقدم في الإنشاء. وإذا خطب في الخاصة، فَلْيأتِ بالمعاني الرائقة، والحِكَم العالية، والألفاظِ العزيزة المعبَّر عنها بـ«السهل الممتنع»(١)؛ لأنه إذا أتى بها دون ذلك لا يُثيرُ انفعالَهم، ولا يَرُوقُ كلامُه في أسماعِهم، فلا يحفلون به.

ولقد سمعتُ خطيبًا يخطب يومَ الجمعة بخطبة من الخطب العتيقة في الحض على شكر النعمة، فكان مما قاله: «ومن النعم نعمة خاصة كالمال، وقد كاد أن لا يكون شُكرُها إلا عندها لاَ بِها.» فانظرْ كيف خاطب العامةَ بلفظٍ معقَّد لا يُسرع الذِّهنُ المتوسِّط لاستخلاص معناه؛ إذ جمع بين ستِّ أدواتٍ في جملةٍ واحدة، وهي «كاد» و«إن» و«لا» و«يكون» و«إلا» و«لا»، ثم جمع بين نفيٍ مستفادٍ من «لا» وإثباتين مستفاد أحدُهما من «كاد» والآخر من «إلا»، متوجِّهٌ جميعُها إلى جهةٍ واحدة. وأما من جهة المعنى، فقد أتاهم بمعنى غريبٍ دقيق مقتبَسٍ مما يقرره المتكلمون في الكسب، وهو قولهم: «إن الفعل يحصل عند القدرة لا بها.»(٢)

---

(١) عرف ابن النقيب السهل الممتنع بأنه «الذي يظن مَنْ سَمِعَه لِسهولةِ ألفاظه وعذوبةِ معانيه أنه قادرٌ على الإتيان بمثله، فإذا أراد الإتيانَ بمثله عز عليه مثالُه، وامتنع عن طالب معارضته فلا يناله». ابن النقيب، أبو عبد الله جمال الدين محمد بن سليمان البلخي المقدسي الحنفي: **مقدمة تفسير ابن النقيب في علم البيان والمعاني والبديع وإعجاز القرآن**، تحقيق زكريا سعيد علي (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١، ١٤١٥/ ١٩٩٥)، ص٤٦٤. (ولا بد من الإشارة هنا إلى أن هذا الكتاب قد نشر بدون تحقيق ونُسب وهمًا إلى ابن قيم الجوزية بعنوان «الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان».

(٢) وأصل ذلك ما جاء في كلام أبي الحسن الأشعري عن الاستطاعة. الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل: **كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، تحقيق حموده غرابه (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٥٥)، ص٩٣-١١٤.

وقد رُويَ أن عمر ﷺ كان همَّ أن يخطب في الحج في أمر الخلافة لَـمَّا بلغه أن امروًا قال: لئن مات عمرُ لأُبايعنَّ فلانًا، فما كانت بيعةُ أبي بكر إلا فلتة فتمت. فقال له ابن عباس رضي الله عنهما: «يا أمير المؤمنين إن الموسم يجمع رعاعَ الناس، فربما سمعوا منك الكلمةَ فطيروها عنك كل مطير، فتربَّص إلى أن ترجع إلى المدينة فتخلص إلى أصحاب رسول الله ﷺ وأهل العلم.»[1] فرأيُ حَبرِ الأمة وموافقة عمر رضي الله عنهما أدلُّ دليلٍ على أن من الأغراض ما يُضَنُّ به عن غيرِ أهله. وفي الحديث: «لا تؤتوا الحكمةَ غيرَ أهلِها فتظلموها، ولا تمنعوها أهلَها فتضيِّعوها.»[2] فبذلك فلْتَقْتَدُوا.

---

(١) ساق المصنف المحاورة التي جرت بين عمر وابن عباس ﷺ بتصرف واختصار. انظر: **صحيح البخاري**، «كتاب الحدود»، الحديث٦٨٣٠، ص١١٧٦-١١٧٧؛ البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق العتكي: **البحر الزخار** المعروف **بمسند البزار**، تحقيق عادل بن سعد (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الأولى، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥)، الحديث١٩٤، ج١، ص٢٩٩-٣٠٢ (مسند عمر بن الخطاب).

(٢) أخرجه ابن عبد البر بصيغة التمريض: «ويروى عن النبي ﷺ أنه قال: «قام أخي عيسى ﷺ في بني إسرائيل خطيبًا فقال: يا بني إسرائيل، لا تؤتوا الحكمةَ غيرَ أهلها فتظلموها، ولا تمنعوها أهلَها فتظلموهم.» ابن عبد البر القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد: **جامع بيان العلم وفضله**، تحقيق مسعد عبد الحميد السعدني (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧)، «باب آفة العلم وغائلته وإضاعته وكراهية وضعه»، الحديث٤٩١، ص١٥٣ (ولم يخرجه محقق الكتاب). وأخرجه الديلمي من حديث ابن عباس دون قوله «فتظلموها»، وجاء عنده بلفظ «لا تكلموا» عوض «لا تؤتوا». الديلمي، أبو شجاع شيرويه بن شهردار بن شيرويه: **الفردوس بمأثور الخطاب** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٦/ ١٩٨٦)، الحديث ٤٦٣٣، ج٣، ص٢١٨. ووأخرجه بلفظ مختلفٍ ابنُ عساكر عن محمد بن كعب (القرظي) عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «إن عيسى بن مريم قام في بني إسرائيل قال: يا معشر الحَوَاريين لا تحدثوا بالحكمة غيرَ أهلها فتظلموها، ولا تمنعوها أهلَها فتظلموهم. والأمور ثلاثة: بَيِّنٌ رشدُه فاتبعوه، وأمرٌ تبيَّن لكم غيُّه فاجتنبوه، وأمرٌ اختلف عليكم فيه فردُّوا علمَه إلى الله تعالى.» ابن عساكر: **تاريخ دمشق**، ج٥٧، ص٤٥٨. وقد رواه القاضي عياض في: **الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع**، تحقيق السيد أحمد صقر (القاهرة: دار التراث / تونس: المكتبة العتيقة، ط١، ١٣٨٩/ ١٩٧٠)، ص٢٣٣؛ وأورده العجلوني في: **كشف الخفاء**، الحديث ٣١٢٤، ج٢، ص٣٧٣؛ وذكره الماوردي من قبل في: **كتاب أدب الدنيا والدين**، ص٢٣٦.

ومثلُ ذلك يُقال في أساليبِ تنسيق الخُطَب على حَسَب الأغراض، فلكلِّ غرضٍ لهجةٌ ونسق، فليست خطبةُ الجمعة كخطبةٍ في حفلة سياسية أو أدبية. ولذلك يحسن التأنقُ في بعضها والبساطةُ في بعض، كما أنه يحسن الإرسالُ في بعضها، ويحسن السجعُ في بعض. وقد تتبعتُ -ما استطعتُ- مواقعَ السجع في الخطب النبوية وخطب فصحاء العرب في الجاهلية والإسلام، فرأيتُ مواقعَ السجع عندهم في حيث يُرادُ الحفظُ للقول، كالوصايا والآداب والخطب الأدبية العلمية.

ويُرشِدُ إلى هذا ما روى الجاحظ عن عبد الصمد بن الفضل بن عيسى الرقاشي أنه قيل له: «لِمَ تُؤْثِرُ السجعَ على المنثور [وتُلزم نفسك القوافيَ وإقامة الوزن]؟ قال: إن كلامي لو كنت لا آمُلُ فيه إلا سماعَ الشاهد لقل خلافي عليك، ولكني أريدُ الغائبَ والحاضر، والراهن (الحال) والغابر (المستقبل)؛ فالحفظُ إليه (أي السجع) أسرع، والآذان لسماعه أنشط، وهو أحق بالتقييد وبقلة التفلُّت.»[1]

وعندي أن هذا هو مُرادُ الشيخ عبد القاهر بقوله في مقدمة كتابه أسرار البلاغة حيث قال: «والخُطَبُ من شأنها أن يُعتمد فيها الأوزانُ والاسجاع؛ فإنها تُرْوَى وتُتَنَاقلُ تناقلَ الأشعار.»[2] وليس مرادُه أن تناقلَ ذلك شأنُ الخطب كلها، لما هو معلومٌ لمن لا يفوتُه من أساليب خطب العرب وخطب الصدر الأول.

ولذلك كان مقامُ السجعِ كلَّ مقامٍ يحضر للقول من قبل، فقد رأينا العربَ لم تكن تحفل بالسجع إلا هنالك، كما في خطبة قُس بن ساعدة التي خطبها في سوق

---

(١) الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص١٩٦. وعبد الصمد بن الفضل بن عيسى الرقاشي أبوه أبو عيسى الفضل بن عيسى بن أبان الرقاشي البصري، الواعظ، القاص، كان خطيبًا بارعًا، ومتكلمًا على طريقة المعتزلة، روى أبو عيسى الحديث روى عن عمه يزيد بن أبان الرقاشي، وعن أنس بن مالك، وأبي عثمان النهدي، ومحمد بن المنكدر، والحسن البصري، وقد ضعفه العلماء بالحديث والرجال، وقالوا: منكر الحديث. توفي أبو عيسى نحو سنة ١٤٥هـ. أما ابنه عبد الصمد فلم أعثر له على ترجمة.

(٢) الجرجاني: **كتاب أسرار البلاغة**، ص٩.

عكاظ، وهي مشهورة[1]. وكلُّ مقامٍ يظهر فيه الارتجالُ لا يتأتّى فيه السجع، فيحسن حتى بالمولَّدين أن يتجنبوه هنالك، وإن كانوا لا يتكلمون إلا بتروٍّ سابق.

---

(١) هو قس بن ساعدة بن عمرو -وقيل شِمر- بن عدي بن مالك بن أيدعان بن النَّمر بن واثلة بن الطَّمَثان بن زيد -وقيل عوذ- مناة بن يقدم بن أفصَى بن دُعمي بن إياد، وإلى الأخير يُنسب. توفي قس حوالي سنة ٢٣ قبل الهجرة. قال الأصفهاني: «خطيب العرب وشاعرها، وحليمها وحكيمها في عصره. يقال إنه أول مَنْ علا على شرفٍ وخطب عليه، وأول من قال في كلامه: أما بعد، وأول من اتكأ عند خطبته على سيف أو عصا. وأدركه رسول الله ﷺ قبل النبوة، ورآه بعكاظ فكان يأثِر عنه كلامًا سمعه منه، وسئل عنه فقال: يُحشر أمة وحده.» **الأغاني**، ج٥/ ١٥، ص٦٤٠ (نشرة الحسين). أما خطبته المشهورة التي أشار إليها المصنف، فقد جاءت بعدة روايات مختلفة اللفظ والعبارة متحدة المعنى، منها ما روى البيهقي بسنده عن أنس بن مالك قال: «قدم وفدُ إياد على النبي ﷺ، فقال النبي ﷺ: «ما فعل قس بن ساعدة الإيادي؟» قالوا: هلك. قال: «أما إني سمعت منه كلامًا ما أرى أحفظه»، فقال بعض القوم: نحن نحفظه يا رسول الله، فقال: «هاتوا»، قال: فقال قائلهم: إنه وقف بسوق عكاظ فقال: يا أيها الناس، استمعوا واسمعوا وعوا: كل من عاش مات، وكل مَنْ مات فات، وكل ما هو آتٍ آت. ليل داج، وسماء ذات أبراج، ونجوم تزهر، وبحار تزخر، وجبال مُرساة، وأنهارٌ مجراة، إن في السماء لخبرًا، وإن في الأرض لعبرا. أرى الناس يمرون ولا يرجعون، أرَضوا بالإقامة فأقاموا؟ أم تُركوا فناموا؟ ثم أنشأ يقول: يُقسم قسٌّ قسمًا بالله لا إثم فيه: إن لله تعالى دينًا هو أرضى مما أنتم عليه، ثم أنشأ يقول:

فِي الذَّاهِبِينَ الأَوَّلِينَ مِـنَ القُـرُونِ لَنَـا بَصَـائِر ... لَمَّا رَأَيْـتُ مَـوَارِدًا لِلْمَـوْتِ لَـيْسَ لَهَـا مَصَـادِر
وَرَأَيْـتُ قَــوْمِي نَحْوَهَــا يَمْــضِي الأَكَــابِرُ ... أَيْقَنْتُ أَنِّي لاَ مَحَالَةَ حَيْثُ صَارَ القَـوْمُ صَـائِر.»

وفي رواية أخرى أنه عليه السلام سأل وفد إياد: «هل وُجد لقُس بن ساعدة وصية؟ فقالوا: نعم وجدنا له صحيفة تحت رأسه مكتوبًا فيها:

يَـا نَـاعِيَ المَـوْتِ وَالأَمْـوَاتِ فِي جَـدثٍ ... عَلَــيْهِمْ مِــنْ بَقَايَــا ثَــوْبِهِمْ خِــرَقُ
دَعْهُــمْ فَــإِنَّ لَهُــمْ يَوْمًــا يُصَــاحُ بِهِــمْ ... كَــمَا يُنَبَّــهُ مِــنْ نَوْمَاتِــهِ الصَّــعِقُ
مِــنْهُمْ عُــرَاةٌ وَمَــوْتَى فِي ثِيَــابِهِمْ ... مِنْهَــا الجَدِيــدُ وَمِنْهَــا الأَوْرَقُ الخَــرِقُ

فقال رسول الله ﷺ: «والذي بعثني بالحق لقد آمن قس بالبعث».» البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: **دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة**، تحقيق عبد المعطي قلعجي (بيروت: دار الكتب العلمية / القاهرة: دار البيان للتراث، ط١، ١٤٠٨/ ١٩٨٨)،ج٢، ص١٠١-١٠٤. وفي رواية أن النبي ﷺ قال: «يرحم الله قسًّا، إني لأرجو أن يبعث يوم القيامة أمة وحده.» الأصفهاني: **الأغاني**، ج٥/ ١٥، ص٦٤١. وانظر: الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ٢، ص٢٠٩-٢١٠.

ولذلك لا نَعُدُّ خطبةَ منذر بن سعيد البلُّوطي التي ارتجلها في مجلس الأمير الناصر بقرطبة -حين وَفَدَ رُسلُ ملِكِ الروم وحين أُرتِج على أبي علي القالي- إلا من حُسْنِ استعداده للحوادث، وعلمِه بأن مَنْ عُيِّن للخطابة لا يُحسنها[1]. وقد قدمنا في فن الإنشاء طرفًا من هذا.

هذا ومما يلتحق بالكلام على نسج الخطب اشتمالُها على شيء من الشعر، وكان ذلك قليلاً عند العرب، كما في خطبة قس بن ساعدة إذ ختمها بأبيات، وكما في

---

(١) انظر خطبة قس في أول البيان والتبيين، وانظر خطبة منذر في ترجمته من مطمح الأنفس للفتح بن خاقان. - المصنف. الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٢٠٩-٢١٠؛ الفتح بن خاقان، أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله بن عبدالله القيسي الإشبيلي: **مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس**، تحقيق محمد علي شوابكة (عمان: دار عمار / بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٣/ ١٩٨٣)، ص٢٤٠-٢٤٤. وقد أنشد البلوطي (الذي تقدمت الترجمة له في حاشية على مقال العلم عند الله في القسم الأول من هذا المجموع) في ختام خطبته القصيدة التالية:

مَقَالٌ كَحَدِّ السَّيْفِ وَسْطَ المَحَافِلِ ... فَرَقْتُ بِهِ مَا بَيْنَ حَقٍّ وَبَاطِلِ
بِقَلْبٍ ذَكِيٍّ تَرْتَمِي جَنَبَاتُهُ ... كَبَارِقِ رَعْدٍ عِنْدَ رَعْشِ الأَنَامِلِ
فَمَا دَحَضَتْ رِجْلِي وَلاَ زَلَّ مِقْوَلِي ... وَلاَ طَاشَ عَقْلِي يَوْمَ تِلْكَ الزَّلاَزِلِ
لِخَيْرِ إِمَامٍ كَانَ أَوْ هُوَ كَائِنٌ ... لِمُقْتَبَلٍ أَوْ فِي الْعُصُورِ الأَوَائِلِ
وَقَدْ حَدَّقَتْ نَحْوِي عُيُونٌ إِخَالُهَا ... كَمِثْلِ سِهَامٍ أُثْبِتَتْ فِي المَقَاتِلِ
تَرَى النَّاسَ أَفْوَاجًا يَؤُمُّونَ دَارَهُ ... وَكُلُّهُمْ مَا بَيْنَ رَاضٍ وَآمِلِ
وُفُودُ مُلُوكِ الرُّومِ وَسْطَ فِنَائِهِ ... مَخَافَةَ بَأْسٍ أَوْ رَجَاءً لِنَائِلِ
فَعِشْ سَالِمًا أَقْصَى حَيَاةٍ مُعَمَّرٍ ... فَأَنْتَ غِيَاثُ كُلِّ حَافٍ وَنَاعِلِ

وقد ذكر المقري هذه الحكاية والقصيدة وغيرها مما هو على غير رويها. المقري التلمساني: **نفح الطيب**، ج١، ص٣٦٤-٣٦٥ و٣٦٨-٣٧٤. (وفيه زيادة بيت، كما جاء فيه لفظ «بابه» بدل «داره»، و«راج» عوض «راض»). وخطبة قس بن ساعدة قيل إن الرسول عليه الصلاة والسلام شهدها وإنه قال: «فما أنساه بعكاظ في الشهر الحرام، وهو على جمل أحمر، وهو يخطب الناس، وهو يقول: أيها الناس، اجتمعوا واستمعوا وعُوا، مَنْ عاش مات، ومَنْ مات فات، وكلُّ ما هو آتٍ آت...» ابن كثير: **البداية والنهاية**، ج٣، ص، ٣٠٠.

خطبتين لسيدنا علي ﷺ تمثل في إحداهما ببيت الأعشى وفي الأخرى ببيت دريد بن الصمة، وكذا خطبة عبد الملك المتقدمة فإنه ذكر في آخرها بيتَ النابغة[1].

وقد أكثر صاحبُ المقامات في خطبِه المذكورةِ فيها مِنْ ذكرِ الشِّعر، ولا شك أن غرضَه منه إدخالُ طريقةٍ جديدة في الخطابة، إلا أنه لم يُتَابَعْ عليها من أحد، فلم يزل ذكرُ الشعر في الخطب قليلاً جاريًا مَجْرَى التَّمَثُّل.

التدرب بالخطابة

قد قدمنا في قسم الإنشاء أن أجدرَ بالغ بالمرء إلى اتقان هذه الصناعة هو التدرب والتمرن، ولا شك أن الخطابة إلى ذلك أحوج، وهي به أعلق؛ فإن لصاحبها فضل احتياج إلى بداهة القول وحسن العبارة. ولا يكاد يَنَالُ ذلك إلا بالتمرن عليها، وإلا كان عالةً على ما حرره المتقدمون، أو التزم كُلَيْاتٍ يعيدها أينما حل، وقد حكى الجاحظ عن محمد بن سليمان أنه كان ملتزمًا خطبةً يوم الجمعة لا يغيرها. ويظهر أن أصولَ التدرب على الخطابة خمسةُ أمور:

---

(١) بيت الأعشى هو:

شَـتَّانَ مَـا يَـوْمِي عَـلَى كُورِهَـا ... وَيَـوْمُ حَيَّـانَ أَخِـي جَـابِرِ

وهو في الخطبة المعروفة بالشقشقية صحيفة ٢٢ نهج البلاغة. وبيت دريد هو قوله:

أَمَـرْتُكُمْ أَمْـرِي بِمُنْعَـرَجِ اللِّـوَى ... فَلَـمْ تَسْـتَبِينُوا النُّصْـحَ إِلَّا ضُـحَى الْغَـدِ

وهو في صحيفة ٥٣. وبيت النابغة هو:

أَبَـى لِي قَـبْرٌ لاَ يَـزَالُ مُقَـابِلِي ... وَضَرْبَـةُ فَـأْسٍ فَـوْقَ رَأْسِي فَـاقِرَهْ

المصنف. انظر مواضعَ استشهاد الإمام علي ببيتي الأعشى ودريد بن الصمة: **نهج البلاغة**، ص٢٤ و٥٥. وانظر في الأبيات الثلاثة على التوالي: **ديوان الأعشى الكبير ميمون بن قيس**، نشرة حسين، ص١٤٧ (والبيت هو السابع والخمسون من قصيدة في ستين بيتًا من بحر الطويل يتغزل فيها بمحبوبته ويذكر الديار والأيام الخوالي، كما يتعرض فيها للهجوم على علقمة الفحل)؛ **ديوان دريد ابن الصمة**، تحقيق عمر عبد الرسول (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥)، ص٦١ (والبيت هو السابع عشر في قصيدة من ستة وأربعين بيتًا من بحر الطويل، قالها حين طلق زوجته أم معبد بسبب عتابها إياه على شدة جزعه على أخيه)؛ **ديوان النابغة الذبياني**، ص١٣٥ (نشرة ابن عاشور).

أولها ضبطُ الغرضِ المرادُ التكلُّمُ فيه، وذلك بتصوُّرِه وتصور الغاية منه، وحسنِ تفهمه وإتقانه، والإحاطةِ بِمُهِمِّ ما ينبغي أن يُقال فيه من المعاني. ولا يُهتم بالألفاظ إلا بعد ذلك؛ لأنه إن ابتدأ بانتقاء الألفاظ ضاعت عنه المعاني.

ثانيها التكريرُ ليرسخ إما بإعادة الفكرة فيه المرة بعد الأخرى، وإما بمذاكرة الغير فيه، والتنبه لما عسى أن يكون قد أغفله؛ فإنَّ ما بين الرأيين رأيا. ولأنه بالمذاكرة يرى المتكلمُ هل بلغ إلى حد التأثير في السامعين، حتى أن لم ير منهم التأثير علم أنه لم يتقن الغرض ولم يقتله تعبيرا.

ثالثُها اختيار ساعة نشاط البال، كما ذكر أبو هلال العسكري والجاحظ عن بشر بن المعتمر أنه قال لمن علمه الخطابة: «خذ من نفسك ساعةَ نشاطك، وفراغ بالك، [وإجابتها إياك؛] فإن قليلَ تلك الساعة أكرمُ جوهرًا، وأشرف حسبًا، وأحسن في الأسماع، [وأحلى في الصدور،] وأسلم من فاحش الخطإ... واعلم أن ذلك أجدى عليك مما يعطيك يومُك الأطولُ بالكد والمطاولة [والمجاهدة، وبالتكلف والمعاودة.] ومهما أخطأك لم يخطئك أن يكون مقبولاً [قصدًا،] وخفيفًا على اللسان [سهلاً،] كما خرج من ينبوعه، ونجم من معدنه.»(١)

رابعُها تدريبُ القوة الذاكرة، وذلك بتجنب الاعتماد على الكتابة بقدر الاستطاعة. وقد يعسر ذلك على المرء بادئ بدء، فيُغتَفرُ حينئذٍ الاعتمادُ على الكتابة على شرط أن يأخذ في الإقلال من الكتابة تدريجًا، فيكتب عقد الموضوع كالفهرس، ويشير عندها إلى خلاصة الأمثلة. وإذا أخذ في استحضار أول خطبته، فإنه إن استرسل فيها جاءته البقيةُ طوعا. ومع ذلك فقد قيل: إن الذي يعتمد على ذاكرته تُلَبِّيه مسرعة. وإذا قُدِّرَ لبعضِ الخطباء كتابةُ مفكراتِ الخطبة، فمن المستحسَن أن لا يحضرها معه وقتَ الخطابة. ولكن من الخطباء من يضطر إلى ذلك لضعف ذاكرته، ولا ضيرَ في ذلك إذا لم يكثر ترددُ بصره عليها.

---

(١) الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/١، ص٩٨-٩٩؛ العسكري: **كتاب الصناعتين**، ص١٠١.

خامسُها المواظبةُ، فيُشترط في الخطيب أن يكون غيرَ هيابٍ ولا وجل، مع تكرير التكلم، وعدم الاكتراث في أول الأمر بالإجادة. وقد عرفتَ ما نُقِلَ عن عمرو بن سعيد الأشدق وعن ديموستين الخطيب[١] اليوناني؛ إذ كان كلٌّ منهما في أول أمره عييًّا، فعالج بالمواظبة والتدرب حتى صار أفصحَ خطباء زمانه.

هذا غايةُ ما تعين تحريره من فنِّ الخطابة لأبناء الأدب، السامية هممُهم لمراقي الفنون، الأَبِيَّةُ نفوسُهم من الاقتناع بالدون. فإذا انعطف عليه صنوُه السالف[٢]، والتفَّ به التفافًا يبسط الوارف، جاء بحمد الله تعالى كتابًا وافيًا بما لا غِنًى عن معرفته للمنشئ والخطيب، كافيًا عن المطوَّلات بلمحةٍ تغني اللبيب.

---

(١) سبق التعريف بكل من الأشدق وديموستين.

(٢) يقصد المصنف ما سبق من كلام على الإنشاء.

الفرع الثالث

دراسات في الأدب والنقد

شرح المقدمة الأدبية لشرح الإمام المرزوقي على ديوان الحماسة لأبي تمام[(١)]

متن المقدمة الأدبية[(٢)]

الحمد لله خالق الإنسان متميزًا بما علمه من التبين والبيان، وصلى الله على أفضل من صدع بأمره وزجْره، داعيًا وناهيًا، وعلى الطاهرين من آله وسلم.

---

(١) نشر الشيخ ابن عاشور شرحَه لمقدمة المرزوقي ابتداءً منجَّمًا سبعة نجوم بعنوان: «مقدمة المرزوقي لشرحه لحماسة أبي تمام: شرح وضبط»، في **مجلة المحمع العربي العلمي بدمشق**: المجلدات: ٢٩: ١٣٧٣/ ١٩٥٤ (العدد ٣، ص٣٨٧-٥٩٥؛ العدد ٤، ص ٥٤٤-٥٥٢)؛ ٣٠: ١٣٧٤/ ١٩٥٥ (العدد ١، ص٧١-٨٦؛ العدد ٢، ص٢٨١-٢٨٧؛ العدد ٣، ص٤١١-٤٢٦؛ العدد ٤، ص٥٧٢-٥٨٩)؛ ٣١: ١٣٧٥/ ١٩٥٦ (العدد ١، ص٥٩-٧٦)، على التوالي حسب الأرقام المثبتة قبل كلِّ نجم. ثم نشرته سنة ١٣٧٧هـ دارُ الكتب الشرقية بتونس في سِفْر واحد (من ١٤٥ صفحة) تحت عنوان «شرح المقدمة الأدبية لشرح الإمام المرزوقي على ديوان الحماسة لأبي تمام»، وأعادت نشرَه بالعنوان نفسه الدارُ العربية للكتاب (تونس/ ليبيا: ١٣٩٨/ ١٩٧٨) تصويرًا عن نشرة الشرقية. وبالمقابلة الدقيقة بين السفر والنجوم تبين أن المصنفَ قد أجرى تعديلاتٍ مهمة في مواضع عدة: من إعادة ترتيب، وحذف جزئيات، وتدراك مسائل، وإفاضة تحليل، وإضافة تفاصيل. ولذلك اعتمدنا نصَّ السفر باعتباره ممثلاً لما انتهى إليه المصنفُ في شرحه لنص المرزوقي، مع الاحتفاظ بالتقسيم الذي نُشر عليه الشرح في مجلة مجمع دمشق، كما أثبتنا في أوله المقدمة التي وضعها المصنف بين يدي الشرح في صورته الأولى بالمجلة لما لها من قيمة تاريخية تخص علاقته بمعاصريه من العلماء والباحثين. هذا وقد صدرت عن مكتبة دار المنهاج بمدينة الرياض سنة ١٤٣١هـ نشرةٌ محققة لهذا الشرح بعناية ياسر بن حامد المطيري، اعتمد فيها بصورة خاصة على نشرتي الشرقية والعربية، فخدم الكتابَ خدمةً جليلة، وقد أفدنا من ضبطه وتعليقاته في مواضع.

(٢) أثبتنا نصَّ مقدمة الإمام المرزوقي لشرحه على ديوان الحماسة، وضبطناه بالاعتماد على تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون، وسنثبت ما بينه وبين النسخ التي اعتمد عليها المصنف من اختلاف. وإنما قصدنا بذلك أن نجعل النصَّ الكامل للمقدمة بين يدي القارئ جملة واحدة قبل الولوج إلى شرح الشيخ ابن عاشور له وتعليقاته عليه.

وبعد، فإنك جَارَيْتَنِي -أطال اللهُ بقاءَك في أشمل سعادة، وأكمل سلامة، لما رأيتني أقصُر ما أستفضله من وقتي، وأستخلصه من وُكدي، على عمل شرح للاختيار المنسوب إلى أبي تمام حبيب بن أوس الطائي، المعروف بكتاب «الحماسة»- أمرَ الشعر وفنونَه، وما قال الشعراءُ في الجاهلية وما بعدها، وفي أوائل أيام الدولتين وأواخرها من الرفعة به، إذ كان الله عز وجل قد أقامه للعرب مقامَ الكتب لغيرها من الأمم، فهو مستودَعُ آدابها، ومستَحفَظُ أنسابها، ونظامُ فخارها يوم النفار، وديوانُ حجاجها عند الخصام.

ثم سألتَني عن شرائط الاختيار فيه، وعمَّا يتميز به النظمُ عن النثر، وما يُحمد أو يُذَمُّ من الغلو فيه أو القصد، وعن قواعد الشعر التي يجب الكلام فيها وعليها، حتى تصير جوانبُها محفوظةً من الوهن، وأركانها محروسة من الوهي؛ إذ كان لا يُحكم للشاعر أو عليه بالإساءة أو بالإحسان إلا بالفحص عنها، وتأمّل مأخذه منها، ومدى شأوه فيها، وتمييز المصنوع مما يحوكه من المطبوع، والأَتِيّ المستسهل من الأَبِيِّ المستنكَر.

وقضيتَ العجبَ كيف وقع الإجماعُ من النقاد على أنه لم يتفقْ في اختيار المقطوعات أنقى مما جمعه، ولا في اختيار المقصَّدات أَوْفَى مما دوّنه المفضّلُ ونقدَه.

وقلتَ: إن أبا تمام معروفُ المذهب فيما يقرضه، مألوفُ المسلك بنظمه، نازعٌ في الإبداع إلى كل غاية، حاملٌ في الاستعارات كلَّ مشقة، متوصِّلٌ إلى الظَّفر بمطلوبه من الصنعة أين اعتسف وبما عثر، متغلغلٌ إلى توعير اللفظ وتغميض المعنى أنّى تأتّى له وقَدَر. وهو عادلٌ فيما انتخبه في هذا المجموع عن سلوك معاطِفِ ميدانه، ومرتضٍ ما لم يكن فيما يصوغه في أمره وشانه. فقد فَلَيْتُه، فلم أجدْ فيه ما يوافق ذلك الأسلوبَ إلا اليسير. ومعلومٌ أن طبعَ كلِّ امرئ -إذا ملك زمامَ الاختيار- يجذبه إلى ما يستلذُّه ويهواه، ويصرفه عمَّا ينفر منه فلا يرضاه.

وزعمتَ -بعد ذلك أَجْمَعَ- أنك مع طول مجالستِك لجهابذة الشِّعر والعلماء بمعانيه، والمبَرِّزين في انتقاده، لم تقفْ من جهتهم على حدٍّ يؤديكَ إلى المعرفة بجيِّده

ومتوسِّطِه ورديئه، حتى تُجرِّد الشهادةَ في شيء منه، وتبُتَّ الحكمَ عليه أو له آمنًا من المجاذبين والمدافعين. بل تعتقد أن كثيرًا مما يستجيزه زيد يجوز أن لا يطابقه عمرو، وأنه قد يُسْتَحْسَنُ البيتُ ويُثْنَى عليه، ثم يُستَهْجَنُ نظيرُه في الشبه لفظًا ومعنى حتى لا مخالفةَ، فيُعرَضُ عنه، إذْ كان ذلك موقوفًا على استحلاء المستحلي واجتواء المجتوي، وأنه كما يُرزق الواحدُ في مجالس الكبار من الإصغاء إليه والإقبال عليه، ما يُحرم صنوُه وشبيهُه، مع أنه لا فضيلةَ لذلك ولا نقيصةَ لهذا إلا ما فاز به من الجَدِّ عند الاصطفاء والقَسْم.

وقلتَ أيضًا: إني أتمنى أن أعرفَ السببَ في تأخُّر الشعراء عن رتبة الكُتَّاب البلغاء، والعذرَ في قلة المترسِّلين وكثرة المُفْلِقِين، والعلةَ في نباهة أولئك وخمول هؤلاء، ولماذا كان أكثرُ المترسِّلين لا يُفْلِقُون في قَرْض الشعر، وأكثرُ الشعراء لا يَبْرعون في إنشاء الكتب؟ حتى خُصَّ بالذكر عددٌ يسير منهم، مثلُ إبراهيم بن العباس الصولي، وأبي علي البصير، والعَتّابي، في جمعهم بين الفنَّيْن واغترَازهم ركابَ الظَّهْرَيْن. هذا ونظامُ البلاغة يتساوَى في أكثره المنظومُ والمنثور.

وأنا -إن شاء الله وبه الحولُ والقوة- أُورد في كل فصل من هذه الفصول ما يحتمله هذا الموضع، ويمكن الاكتفاءُ به، إذ كان لتقصِّي المقال فيه موضعٌ آخر، من غير أن أنصِبَ لما تُصوِّرُه النعوتُ الأمثلةَ، تفاديًا من الإطالة؛ لأنه إذا وضح السبيلُ وقعت الهدايةُ بأيسر دليل، والله عزّ وجل الموفِّق للصواب، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

اعْلَمْ أنَّ مذاهبَ نُقَّاد الكلام في شرائط الاختيار مختلفة، وطرائقَ ذوي المعارف بأعطافها وأردافها مفترقة، وذلك لتفاوت أقدار مَنادِحِها على اتساعها، وتنازُحِ أقطار مَظَانِّها ومعالِمِها، ولأن تصاريفَ المباني التي هيَ كالأوعية، وتضاعيف المعاني التي هي كالأمتعة في المنثور، اتسع مجالُ الطبع فيها ومسرحُه، وتشعَّب مُرادُ الفكر فيها ومطرحُه.

فمِنَ البُلغاء مَنْ يقول: فِقَرُ الألفاظ وغُرَرُها كجواهر العقود ودُرَرِها، فإذا وُسِمَ أغفالُها بتحسين نُظومها وحُلِّيَ أعطالُها بتركيب شُذُورها، فراقَ مَسْموعُها ومَضْبوطُها،

وزان مفهومُها ومحفوظُها، وجاء ما حُرِّرَ منها مصروفًا مِنْ كَدَرِ العِيِّ والخطَل، مُقوَّمًا مِنْ أَوَدِ اللَّحْن والخطأ، سالمًا من جَنَفِ التأليف، موزونًا بميزان الصواب، يَمُوجُ في حواشيه رَوْنَقُ الصَّفَاءِ لفظًا وتركيبًا، قبله الفهمُ والتذّ به السمع. وإذا ورد على ضدِّ هذه الصفة صدِئَ الفهمُ منه، وتأذَّى السمعُ به تأذِّيَ الحواسِّ بما يخالفها.

ومنهم مَنْ لَمْ يَرْضَ بالوقوف على هذا الحد فتجاوزه، والتزم من الزيادة عليه تتميمَ المقطع، وتلطيفَ المطلع، وَعَطْف الأَوَاخر على الأوائل، ودلالةَ الموارد على المصادر، وتناسُبَ الفصول والوصول، وتعادلَ الأقسام والأوزان، والكشفَ عن قناع المعنى بلفظ هو في الاختيار أولى، حتى يطابق المعنى اللفظَ، ويسابق فيه الفهمُ السمع.

ومنهم مَنْ ترقَّى إلى ما هو أشق وأصعب، فلم تُقنعه هذه التكاليف في البلاغة حتى طلب البديع: من الترصيع والتسجيع، والتطبيق والتجنيس، وعكس البناء في النظم، وتوشيح العبارة بألفاظ مستعارة، إلى وجوه أُخر تنطق بها الكتب المؤلفة في البديع، فإني لم أذكر هذا القدر إلا دلائلَ على أمثالها. ولكلٍّ مما ذكرته وما لم أذكره رسمٌ من النفوذ والاعتلاء بإزائه ما يضاده، فيُسلم للنكوص والاستفال. وأكثرُ هذه الأبواب لأصحاب الألفاظ؛ إذ كانت للمعاني بمنزلة المعارض للجواري، فأرادوا أن يلتذَّ السمعُ بما يدرك منه ولا يمجه، ويتلقاه بالإصغاء والإذن له فلا يحجبه.

وقد قال أبو الحسن ابن طَباطَبا في الشعر: هو ما إن عَرِيَ من معنى بديع لم يعر من حسن الديباجة، وما خالف هذا فليس بشعر.

ومِنَ البلغاء مَنْ قصد فيها جاش به خاطرُه إلى أن تكون استفادةُ المتأمل له والباحث عن مكنونه من آثار عقله أكثرَ من استفادته من آثار قوله أو مُثُله، وهم أصحاب المعاني. فطلبوا المعاني المُعْجِبة من خواص أماكنها، وانتزعوها جزلةً عذبة حكيمة طريفة، أو رائقة بارعة فاضلة كاملة، أو لطيفة شريفة زاهرة فاخرة. وجعلوا رسومَها أن تكون قريبة التشبيه، لائقةَ الاستعارة، صادقةَ الأوصاف، لائحةَ الأوضاح، خَلابةً في الاستعطاف، عطافةً لدى الاستنفار، مستوفيةً لحظوظها عند الاستهام من

أبواب التصريح والتعريض، والإطناب والتقصير، والجد والهزل، والخشونة واللَّيان، والإباء والإسماح، من غير تفاوت يظهر في خلال إطباقها، ولا قصور ينبع من أثناء أعماقها، مبتسمةً من مثاني الألفاظ عند الاستشفاف، محتجبةً في غموض الصِّيَّان لدى الامتهان، تعطيك مرادَك إن رفقتَ بها وتمنعك جانبَها إن عَنُفْتَ معها.

فهذه مَنَاسِبُ المعاني لطلابها، وتلك مناصبُ الألفاظ لأربابها. ومتى اعترف اللفظ والمعنى فيما تصُوبُ به العقول، فتعانقا وتلابسا، متظاهرين في الاشتراك وتوافقا، فهناك يلتقي ثَرَيَا البلاغة فيُمطرُ روضُها، ويُنشر وشْيُها، ويتجلى البيانُ فصيحَ اللسان، نجيحَ البرهان، وترى رائدَيْ الفهم والطبع متباشرَيْن لهما من المسموع والمعقول بالمسرح الخصب والمَكْرع العذب.

فإذا كان النثرُ -بما له من تقاسيمِ اللفظ والمعنى والنظم- اتسع نطاقُ الاختيارِ فيه على ما بيناه، بحسب اتساع جوانبها وموادها، وتكاثر أسبابها ومَوَاتِّها، وكان الشعرُ قد ساواه في جميع ذلك وشاركه، ثم تفرَّد عنه وتميز بأن كان حدُّه: «لفظ موزون مقفّى يدل على معنى»، فازدادت صفاتُه التي أحاط الحدُّ بها بما انضم من الوزن والتقفية إليها - ازدادت الكُلَفُ في شرائط الاختيار فيه؛ لأن للوزن والتقفية أحكامًا تُماثِلُ ما كانت[1] للمعنى واللفظ والتأليف أو تقارب. وهما يقتضيان من مراعاة الشاعر والمنتقِد مثلَ ما تقتضيه تلك من مراعاة الكاتب والمتصفح لئلا يختلَّ لهما أصلٌ من أصولهما أو يعتل فرعٌ من فورعهما.

فإذا كان الأمرُ على هذا، فالواجبُ أن يُتبيَّنَ ما هو عمودُ الشعرِ المعروفُ عند العرب، ليتميَّزَ تليدُ الصنعة من الطريف، وقديمُ نظام القريض من الحديث، ولتُعرفَ مواطئُ أقدام المختارين فيما اختاروه، ومراسمُ إقدام المزيِّفين على ما زيَّفُوه، ويُعلمَ أيضًا فرقُ ما بين المصنوعِ والمطبوع، وفضيلةُ الأَتِيِّ السَّمْح على الأَبِيِّ الصعب، فنقول وبالله التوفيق:

---

(١) كذا في الأصل، والأولى «كان» لمعاده على ما الموصولية التي تقوم مقام المذكَّر في مثل هذا السياق عادة.

إنهم كانوا يحاولون شرفَ المعنى وصِحتَه، وجزالةَ اللفظ واستقامتَه، والإصابةَ في الوصف -ومن اجتماع هذه الأسباب الثلاثة كثرت سوائر الأمثال وشوارد الأبيات- والمقاربةَ في التشبيه، والتحامَ أجزاء النظم والتئامَها على تخيرٍ من لذيذ الوزن، ومناسبةَ المستعار منه للمستعار له، ومشاكلةَ اللفظِ للمعنى، وشدةَ اقتضائهما للقافية حتى لا منافرةَ بينهما. فهذه سبعةُ أبوابٍ هي عمود الشعر، ولكلِّ بابٍ منها معيار.

فعيار المعنى أن يعرض على العقل الصحيح، والفهم الثاقب، فإذا انعطف عليه جنبتا القبول والاصطفاء، مستأنِسًا بقرائنه، خرج وافيًا، وإلا انتقص بمقدار شَوْبه ووِحْشته.

وعيارُ اللفظِ الطبعُ والروايةُ والاستعمال، فما سلم مما يُهَجِّنُه عند العرض عليها فهو المختار المستقيم. وهذا في مفرداته وجملته مراعًى؛ لأن اللفظة تُستكره بانفرادها، فإذا ضامَّها ما لا يوافقها عادت الجملةُ هجينا.

وعيارُ الإصابةِ في الوصفِ الذكاءُ وحسنُ التمييز، فما وجداه صادقًا في العلوق، ممازجًا في اللصوق، يتعسَّرُ الخروجُ عنه والتبرُّؤُ منه، فذلك سيماءُ الإصابة فيه. ويُروى عن عمر ﷺ أنه قال في زهير: «كان لا يمدح الرجلَ إلا بما يكون للرجال»، فتأمل هذا؛ فإن تفسيره ما ذكرناه.

وعيارُ المقاربة في التشبيه الفطنةُ وحسن التقدير، فأصدقُه ما لا ينتقِضُ عند العكس، وأحسَنُه ما أُوقِع بين شيئين اشتراكُهما في الصفات أكثرُ من انفرادهما ليَبِينَ وجهُ التشبيه بلا كلفة، إلا أن يكون المطلوبُ من التشبيه أشهرَ صفات المشبَّه به وأملكَها له؛ لأنه حينئذٍ يدل على نفسه ويحميه من الغموض والالتباس. وقد قيل: أقسام الشعر ثلاثة: «مثلٌ سائر، وتشبيهٌ نادر، واستعارةٌ قريبة».

وعيارُ التحام أجزاء النظم والتئامه على تخَيُّرٍ من لذيذ الوزن، الطبعُ واللسان، فما لم يتعثَّرِ الطَّبْعُ بأبنيتِهِ وعقودِهِ، ولم يتحَبَّس اللسانُ في فصوله ووصوله، بل استمرَّا

فيه واستسهلاه بلا مَلَالٍ ولا كلال، فذلك يُوشِكُ أن تكونَ القصيدةُ منه كالبيت، والبيت كالكلمة، تَسَالُمًا لأجزائه وتقارنًا، وألا يكون كما قيل فيه:

وَشِعْرٍ كَبَعْرِ الكَبْشِ فَرَّقَ بَيْنَهُ   لِسَانُ دَعِيٍّ فِي القَرِيضِ دَخِيلِ

وكما قال خلف:

وَبَعْضُ قَرِيضِ الشِّعْرِ أَوْلَادُ عَلَّةٍ   يَكُدُّ لِسَانَ النَّاطِقِ الْمُتَحَفِّظِ

وكما قال رُؤبةُ لابنه عقبة، وقد عرض عليه شيئًا مما قاله، فقال: «قد قلتَ لو كان له قران.»

وإنما قلنا: «على تخير من لذيذ الوزن»؛ لأن لذيذَه يَطرب الطبعُ لإيقاعه، ويمازجُهُ بصفائه، كما يَطْرَبُ الفهمُ لصوابِ تركيبه، واعتداله نظومه. ولذلك قال حسَّان:

تَغَنَّ فِي كُلِّ شِعْرٍ أَنْتَ قَائِلُهُ   إِنَّ الغِنَاءَ لِهَذَا الشِّعْرِ مِضْمَارُ

وعيارُ الاستعارة الذِّهْنُ والفطنة، ومِلَاكُ الأمر تقريبُ التشبيه في الأصل حتى يتناسب المشبَّهُ والمشبَّهُ به، ثم يُكتفى فيه بالاسم المستعار؛ لأنه المنقول عما كان له في الوضع إلى المستعار له.

وعيارُ مشاكلة اللفظِ للمعنى وشدةِ اقتضائهما للقافية، طولُ الدربة ودوامُ المدراسة، فإذا حكما بحسن التباسِ بعضهما[1] ببعضٍ، لا جفاءَ في خلالها ولا نُبُوَّ، ولا زيادة فيه ولا قصور، وكان اللفظُ مقسومًا على رُتَبِ المعاني: قد جُعِل الأخصُّ للأخص، والأخسُّ للأخس، فهو البريء من العيب. وأما القافيةُ فيجب أن تكون

(١) قال الميساوي: الأولى أن يقال: «التباس بعضها ببعض»؛ لأن الكلام على اللفظ والمعنى وما ينبغي أن يكون بينهما من مشاكلة، وكذلك الشأن بالنسبة للضمير الملحق بلفظة «خلال» الجائية بعدها، فالأَوْلَى أن يكون على التثنية لمعاده على اللفظ والمعنى. ولا يمكن أن يُعترض علينا بأن الضمير في المحلين عائد إلى اللفظ والمعنى والقافية؛ لأن القافية قد خصها المرزوقي بكلام مستقل بقوله بعدُ: «وأما القافيةُ فيجب...» إلخ، فتنبَّهْ.

كالموعود به المنتظر، يتشوَّقها المعنى بحقه واللفظ بقسطه، وإلا كانت قلقةً في مقرها، مُجتلَبَةً لمستغنٍ عنها.

فهذه الخصالُ عمود الشعر عند العرب. فمَنْ لزمها بحقِّها وبنى شعرَه عليها، فهو عندهم المفلِقُ المعظَّم، والمحسِن المقدَّم. ومَنْ لم يجمعها كلَّها، فبقدر سُهْمَته منها يكون نصيبُه من التقدم والإحسان. وهذا إجماع مأخوذٌ به ومتَّبع نهجُه حتى الآن. واعلم أن لهذه الخصال وسائطَ وأطرافًا، فيها ظهر صدقُ الواصف، وغلوُّ الغالي، واقتصادُ المقتصد. قد اقتفرها[١] اختيارُ الناقدين:

فمنهم من قال: «أحسن الشعر أصدقه»، قال: لأن تجويد قائله فيه مع كونه في إسار الصدق يدل على الاقتدار والحذق.

ومنهم مَنِ اختار الغلوَّ حتى قيل: «أحسن الشعر أكذبه»؛ لأن قائلَه إذا أسقط عن نفسه تقابُلَ الوصف والموصوف، امتد فيما يأتيه إلى أعلى الرتبة، وظهرت قوتُه في الصياغة، وتمهرُه في الصناعة، واتسعت مخارجُه ومواجِه، فتصرف في الوصف كيف شاء؛ لأن العمل عنده على المبالغة والتمثيل، لا المصادقة والتحقيق. وعلى هذا أكثر العلماء بالشعر والقائلين له.

وبعضُهم قال: «أحسن الشعر أقصده»؛ لأن على الشاعر أن يبالغة فيما يصير به القولُ شعرًا فقطٍّ، فما استوفى أقسامَ البراعة والتجويد أو جلَّها من غير غلو في القول ولا إحالة في المعنى، ولم يُخرج الموصوفَ على أن لا يُؤْمَنَ بشيء من أوصافه، لظهور السَّرَف في آياته وشمول التَّزيُّد لأقواله، كان بالإيثار والانتخاب أولى.

ويتبع هذا الاختلافَ ميلُ بعضِهم الى المطبوع وبعضهم الى المصنوع. والفرقُ بينهما أن الدواعِيَ إذا قامت في النفوس وحرَّكَتِ القرائحَ أعملت القلوب، واذا جاشت العقولُ بمكنون ودائعها وتظاهرت مكتسباتُ العلوم وضرورياتها، نبعت

(١) اقتفر الأمر: اقتفاه وتتبعه.

المعاني ودَرَّت أخلافُها، وافترقت خفِيَّاتُ الخواطر إلى جليَّاتِ الألفاظ. فمتى رُفِض التكلُّفُ والتعمُّل، وخُلِّيَ الطبعُ المهذَّبُ بالرواية المدرَّبُ في الدراسة لاختياره فاسترسل غيرَ محمول عليه ولا ممنوعٍ مما يميل اليه، أدَّى من لطافة المعنى وحلاوة اللفظ ما يكون صفوًا بلا كدَر وعفوًا بلاَ جُهد؛ وذلك هو الذي يُسمَّى المطبوع. ومتى جُعل زمامُ الاختيار بيد التعمُّل والتكلف، عاد الطبعُ مستخْدَمًا متمَلَّكًا، وأقبلت الأفكارُ تستحمله أثقالَها، وتردده في قبول ما يؤديه إليها، مطالبةً له بالإغراب في الصنعة، وتجاوز المألوف إلى البدعة، فجاء مؤداه وأثرُ التكلُّفِ يلوحُ على صفحاته؛ وذلك هو «المصنوع».

وقد كان يتَّفِقُ في أبياتِ قصائدهم -من غير قصدٍ منهم إليه- اليسيرُ النزر، فلما انتهى قرضُ الشعر إلى المحدَثين ورأوا استغرابَ الناسِ للبديع على افتنانهم فيه، أُولِعوا بتورِّده إظهارًا للاقتدار، وذاهبًا على الإغراب. فمن مُفرِّطٍ ومقتصد، ومحمودٍ فيما يأتيه ومذموم، وذلك على حسب نهوضِ الطبع بما يُحمَّل، ومدى قواه فيها يُطلب منه ويُكَلَّف. فمَنْ مال إلى الأوَّلِ، فلأنه أشبهُ بطرائقِ الإعراب، لسلامته في السبك، واستوائه عند الفحص. ومَنْ مال إلى الثاني، فلدلالته على كمال البراعة، والالتذاذ بالغرابة.

وأما تعجُّبُك من أبي تمامٍ في اختيار هذا المجموع، وخروجه عن ميدان شعره، ومفارقته ما يهواه لنفسه، وإجماع نقاد الشعر بعده على ما صحبه من التوفيق في قصده، فالقولُ فيه أن أبا تمَّام كان يختارُ ما يختاره لجودته لا غير، ويقول ما يقوله من الشعر بشهوته. والفرقُ بينَ ما يُشتهَى وبين ما يُستجَادُ ظاهر، بدلالة أن العارفَ بالبَزِّ قد يشتهي لُبسَ ما لا يستجيده، ويستجيد ما لا يشتهي لُبسَه. وعلى ذلك حالُ جميع أعراض الدنيا مع العقلاء العارفين بها في الاستجادة والاشتهاء.

وهذا الرجلُ لم يعمِدْ من الشعراء إلى المشتهرين منهم دون الأغفال، ولا من الشِّعرِ إلى المتردِّدِ في الأفواه والمجيب لكل داعٍ، فكان أمره أقرب. بل اعتسفَ في دواوين الشعراء، جاهليِّهم ومخضْرَمِهم وإسلاميِّهم ومولَّدهم، فاختطف منها

الأرواحَ دون الأشباح، واخترف الأثمارَ دون الأكمام، وجمع ما يوافق نظمَه ويخالفه؛ لأن ضروبَ الاختيار لم تخفَ عليه، وطرقَ الإحسان والاستحسان لم تستتر عنه، حتى إنك تراه ينتهي إلى البيت الجيِّدِ فيه لفظةُ تشِينُه فيَجْبُرُ نقيصتَهُ من عنده، ويبدِّل الكلمةَ بأختها في نقده.

وهذا يَبِينُ لِمَنْ رجع إلى دواوينهم فقابل ما في اختياره بها. ولو أن نقدَ الشعر كان يُدرَك بقوله، لكان مَنْ يقول الشعرَ من العلماء أشعرَ الناس. ويكشِف هذا أنه قد يُميِّزُ الشعرَ مَنْ لا يقوله، ويقول الشعرَ الجيِّدَ مَنْ لا يعرِف نقدَه. على ذلك كان البُحْتُرِيُّ؛ لأنه فيما حُكِيَ عنه كان لا يُعْجَبُ من الشعر إلا بما وافق طبعَه ومعناه ولفظَه.

وحكى الصوليُّ أنه سمع المبرَّد يقول: «سمعتُ الحسن بن رجاء يقول: ما رأيتُ أحدًا قط أعلمَ بجيِّدِ الشعر قديمه وحديثه من أبي تمام.» وحُكِيَ عنه أنه مَرَّ بشعرِ ابن أبي عُيَيْنَة فيما كان يختارُه من شِعْرِ المحدَثين فقال: «وهذا كلُّه مختار.» هذا وشعره أبعد الأشياء من شعره، وهذا واضح.

وأما ما غلب على ظنِّك من أن اختيارَ الشعراء موقوفٌ على الشهوات؛ إذ ما كان يختاره زيدٌ يجوز أن يزيِّفَه عمرو، وأن سبيلَها سبيلُ الصور في العيون، إلى غير ذلك مما ذكرته، فليس الأمرُ كذلك؛ لأن مَنْ عرف مستورَ المعنى ومكشوفَه، ومرفوضَ اللفظ ومألوفَه، وميَّز البديعَ الذي لم تقتسمْه المعارضُ ولم تعتسفه الخواطر، ونظَرَ وتبَحَّر، ودار في أساليب الأدب فتخَيَّر، وطالت مجاذبتُه في التذاكر والابتحاث، والتداول والابتعاث، وبان له القليلُ النائبُ عن الكثير، واللَّحْظُ الدالُّ على الضمير، ودرى تراتيبَ الكلام وأسرارَها، كما درى تعاليقَ المعاني وأسبابَها، إلى غير ذلك مما يُكمِّل الآلةَ ويشحذ القريحة - تراه لا ينظُرُ إلا بعينِ البصيرة، ولا يسمع إلا بأُذُنِ النَّصَفَة، ولا ينتقد إلا بيد المَعْدِلة، فحكمُه الحكمُ الذي لا يبدَّل، ونقدُه النَّقْدُ الذي لا يُغيَّر.

واعلم أنه قد يعرِف الجيدَ مَنْ يجهل الرديء. والواجبُ أن تَعرِف المقابحَ المَتسخَّطة، كما عَرَفتَ المحاسنَ المرتضاة. وجِماعُها إذا أُجمِلتْ أنها أضدادُ ما بيَّنّاه من

عَمَد البلاغة وخصال البراعة في النظم والنثر. وفي التفصيل كأن يكون اللفظ وحشيًّا أو غير مستقيم، أو لاَ يكون مستعملاً في المعنى المطلوب، فقد قال عمر ﷺ في زهير: «لا يتتبع الوحشيَّ، ولا يُعاظل في الكلام»، أو يكون فيها زيادةٌ تُفسد المعنى أو نقصان، أو لاَ يكون بين أجزاء البيت التئام، أو تكون القافيةُ قلقةً في مقرِّها أو مَعيبةً في نفسها، أو يكون في القَسْمُ أو التقابل أو في التفسير فسادٌ، أو فِي المعنى تناقضٌ أو خروجٌ إلى ما ليس في العادة أو الطبع، أو يكون الوصفُ غيرَ لائقٍ بالموصوف، إلى غير ذلك مما يحصِّله لك تأملُك جُمَلَ المحاسن وتفصيلها، وتتبعُك ما يضادُّها وينافيها، وهذا هَيِّنٌ قريب.

وإنما قلت هذا؛ لأن ما يختاره الناقدُ الحاذقُ قد يتَّفِقُ فيه ما لو سُئِلَ عن سبب اختياره إياه، وعن الدلالة عليه، لم يمكنه في الجواب إلا أن يقول: هكذا قضيةُ طَبْعِي، أو ارجعْ إلى غيري مِمَّنْ له الدُّربةُ والعلمُ بمثله، فإنه يحكُمُ بمثلِ حكمي. وليس كذلك ما يسترذِلُه النقدُ أو ينفيه الاختيار؛ لأنه لاَ شيءَ من ذلك إلا ويمكن التنبيهُ على الخللِ فيه، وإقامةُ البرهان على رداءته، فاعلمْه.

وأما تمنِّيك معرفةَ السببِ في تأخُّرِ الشعراء عن رُتْبَةِ الكتاب والبلغاء، والعذرِ في قلةِ المترسِّلين وكثرةِ المفلقين، والعلةِ في نباهة أولئك وخمولِ هؤلاء، ولماذا كان أكثرُ المُفْلِقِين لا يَبْرَعُون في إنشاء الكتب، وأكثرُ المترسِّلين لا يُفْلِقُون في قرض الشعر، فإني أقول في كل ذلك بما يحضر، والله ولي توفيقي، وهو حسبي وعليه توكلي.

اعلم أن تأخرَ الشعراء عن رتبة البلغاء موجِبُه تأخُّرُ المنظوم عن رتبة المنثور عند العرب لأمرين:

أحدهما أن ملوكَهم قبل الإسلام وبعده كانوا يتبجَّحُون بالخطابة والافتنان فيها، ويَعُدُّونها أكملَ أسبابِ الرئاسة، وأفضلَ آلات الزعامة. فإذا وقف أحدُهم بين السِّماطين لحصول تنافرٍ أو تضاغُنٍ أو تظالُمٍ أو تشاجر، فأحسنَ الاقتضابَ عند البداهة، وأَنْجَعَ في الإسهابِ وقتَ الإطالة، أو اعتلى في ذِرْوة مِنْبَرٍ فتصرَّف في

ضروبٍ من تخشينِ القول وتليينه، داعيًا إلى طاعة، أو مستصلِحًا لرعية، أو غير ذلك مما تدعو الحاجةُ إليه، كان ذلك أبلغَ عندهم من إنفاقِ مالٍ عظيم، وتجهيزِ جيشٍ كبير. وكانوا يأنَفُون من الاشتهار بقَرْض الشعر، ويَعُدُّه ملوكُهم دناءة، وقد كان لامرئ القيس في الجاهلية مع أبيه حُجْر بن عمرو حين تعاطى قولَ الشعر فنهاه عنه وقتًا بعد وقت وحالاً بعد حالٍ، ما أخرجه إلى أن أمر بقتله، وقصتُه مشهورة، فهذا واحد.

والثاني أنهم اتخذوا الشعرَ مكسَبَةً وتجارة، وتوصَّلوا به إلى السُوَقة، كما توصَّلوا به إلى العلية، وتعرضوا لأعراض الناس، فوصفوا اللئيمَ عند الطمع فيه بصفة الكريم، والكريمَ عند تأخر صلته بصفة اللئيم، حتى قيل: «الشعر أدنى مروءة السري وأسرى مروءة الدني». فهذا البابُ ظاهر. وإذا كان شرف الصانع بمقدار شرف صناعته، وكان النظمُ متأخرًا عن رتبة النثر، وجب أن يكون الشاعرُ أيضًا متخلفًا عن غاية البليغ.

ومما يدلُّ على أن النثرَ أشرفُ من النظم أن الإعجازَ من الله تعالى جده والتحدي من الرسول ﷺ وقعا فيه دون النظم، يكشف ذلك أن معجزاتِ الأنبياء عليهم السلام في أوقاتهم كانت من جنسٍ ما كانت أُمَمُهم يولَعون به في حينهم، ويغلب على طبائعهم، وبأشرف ذلك الجنس. على ذلك كانت معجزةُ موسى ﷺ؛ لأنها ظهرت عليه وزمنُه زمنُ السِّحر والسَّحرة، فصارت من ذلك الجنس وبأشرفه. وكذلك كان حالُ عيسى ﷺ؛ لأن زمنه كان زَمنَ الطب، فكانت معجزتُه -وهي إحياء الموتى- من ذلك الجنس وبأشرفه.

فلما كان زمنُ النبي ﷺ زمنَ الفصاحة والبيان، جعل الله معجزتَه من جنسِ ما كانوا يُولَعون به وبأشرفه، فتحدَّاهم بالقرآن كلامًا منثورًا، لا شعرًا منظومًا. وقد قال الله عز وجلّ في تنزيه[1] النبي ﷺ: ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ

(١) جاء في بعض النسخ «تنويه» بدل «تنزيه»، وهو ما أثبته الأستاذ عبد السلام هارون في نشرته، وعلق عليه فقال: «يقال نوه فلانًا ونوه به، إذا رفعه وطير به وقواه، ومنه قول أبي نُخيلة: =

وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ ﴿٦٩﴾ ﴾ [يس:٦٩]، وقال أيضًا: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ﴿٢٢٤﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾ ﴾ [الشعراء:٢٢٤-٢٢٥]. ولـمّا كان الأمرُ على ما بينَّاه، وجب أن يكون النثرُ أرفعَ شأنًا وأعلى سمكًا وبناءً من النظم، وأن يكون مزاولُه كذلك، اعتبارًا بسائر الصناعات وبمزاوليها.

وأما السببُ في قلةِ المترسِّلين وكثرة المفلِقين وعِزِّ مَنْ جمع بين النوعين مبرِّزًا فيهما، فهو أن مَبْنَى «الترسُّل» أن يكون واضحَ المنهج، سهلَ المعنى، ممتدَّ الباع، واسعَ النطاق، تدُلُّ لوائحُه على حقائقه، وظواهرُه على بواطنه؛ إذ كان مورِدُه على أسماع مفترقة: من خاصِّي وعامي، وأفهامٍ مختلفة: من ذكِيٍّ وغبي. فمتى كان متسهِّلاً متساوقًا، ومتسلسلاً متجاوبًا، تساوتِ الآذانُ في تلقيه، والأفهامُ في درايته، والألسُن في روايته، فيَسْمَحُ شاردُه إذا استُدعِي، ويتعجَّلُ وافدُه إذا استُدنِي، وإنْ تطاول أنفاسُ فصوله، وتباعَد أطرافُ حزونه وسهوله.

= وَنَوَّهْتَ لِي ذِكْرِي وَمَا كَانَ خَامِلاً وَلَكِنَّ بَعْضَ الذِّكْرِ أَنْبَهُ مِنْ بَعْضِ

المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن: **شرح ديوان الحماسة**، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط١، ١٣٧١/ ١٩٥١)، ج١، ص١٧، الحاشية رقم ٢. **وقلت:** بيت أبي نُخيلة هكذا أورده ابن منظور في اللسان والزبيدي في التاج، ورواه الآمدي والقالي بلفظ «من ذكري» بدل «لي ذكري». الآمدي، أبو القاسم الحسن بن بشر: **الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري**، تحقيق السيد أحمد صقر (القاهرة: دار المعارف، ط٤، ١٩٩٢)، ج١، ص٩٩؛ القالي: **كتاب الأمالي**، ص٤١. وجاء في روايات أخر «نبهت» و«أحييت» عوض «نوهت». والشاعر هو أبو نخيلة (وهذا اسمه وكنيته أبو الجنيد) بن حزن بن زائدة بن لقيط بن هدم، من بني حمّان (بكسر الحاء وتشديد الميم)، من سعد بن زيد مناة بن تميم، الحماني السعدي التميمي. شاعر راجز، كان عاقًّا لأبيه، فنفاه أبوه عن نفسه، فخرج إلى الشام فاتصل بمسلمة بن عبد الملك فاصطنعه وأحسن إليه وأوصله إلى الخلفاء واحداً بعد واحد، فأغنوه. ولما نكب بنو أمية وقامت دولة بني العباس، انقطع إليهم ولقّب نفسه بشاعر بني هاشم، ومدحهم وهجا بني أمية، ويقال إنه قال في المنصور أرجوزة يغريه فيها بخلع عيسى بن موسى من ولاية العهد، فسخط عليه عيسى؛ فهرب يريد خراسان، فأدركه مولى لعيسى فذبحه وسلخ وجهه.

ومبنى «الشعر» على العكس من جميع ذلك؛ لأنه مبنيٌّ على أوزانٍ مقدرة، وحدودٍ مقسمة، وقوافٍ يُساق ما قبلها إليها مهيأة، وعلى أن يقوم كلُّ بيتٍ بنفسه غيرَ مفتقرٍ إلى غيره، إلا أن يكون مضمَّنًا بأخيه، وهو عيب فيه. فلما كان مداه لا يمتدُّ بأكثرَ من مقدارِ عَرُوضِه وضَرْبِه، وكلاهما قليل، وكان الشاعرُ يعمل قصيدتَه بيتًا بيتًا، وكلُّ بيتٍ يتقاضاه بالاتحاد، وجب أن يكون الفضلُ في أكثر الأحوال في المعنى، وأن يبلغ الشاعرُ في تلطيفه والأخذ من حواشيه حتى يتسعَ له اللفظ، فيؤديَه على غموضه وخفائه - حدًّا يصير المدركُ له والمشرفُ عليه كالفائز بذخيرةٍ اغتنمها، والظافرِ بدفينةٍ استخرجها. وفي مثل ذلك يحسن امِّحاء الأثر(١)، وتباطؤ المطلوب على المنتظر. فكلُّ ما يُحمد في الترسل ويُختار يُذَمُّ في الشعر ويُرفض.

فلما اختلف المبنيان كما بينَّا، وكان المتولِّي لكلِّ واحد منهما يختار أبعدَ الغايات لنفسه فيه، اختلفت فيهما الإصابتان، لتباين طرفيهما، وتفاوت قُطريهما، وبَعُد على القرائح الجمعُ بينهما. يكشف ذلك أن الرَّجَزَ وإنْ خالف القصيدَ مخالفةً قريبة ترجع إلى تقطيع شأو اللفظ فيه، وتزاحم السجع عليه، قلّ عددُ الجامعين بينهما لتقاصر الطباع عن الإحاطة بهما. فإذا كان الرجزُ والقصيد مع أنهما من واد واحد، أفضت الحالُ بمتعاطيهما إلى ما قلتُ على خلاف يسير بينهما، فالنثر والنظم، وهما في طرفين ضِدَّيْن وعلى حالتين متباينتين، أولى وأخص.

وأما السَّبَبُ في قلةِ البلغاءِ وكثرةِ الشعراء، ونباهةِ أولئك وخمولِ هؤلاء، فهو أن المترسِّلَ محتاجٌ إلى مراعاة أمورٍ كثيرة، إن أهملَها أو أهملَ شيئاً منها رجعت النقيصةُ إليه، وتوجهت اللاَّئمةُ عليه.

---

(١) رُسمت في الأصل و«م»: «انْمحاء»، مع وضع شدة على النون. - عبد السلام هارون (**شرح ديوان الحماسة**، ج١، ص١٩، الحاشية ١).

ومنها تَبَيُّنُ مقادير مَن يكتب عنه وإليه، حتى لا يرفعَ وضيعًا ولا يضَعَ رفيعا.

ومنها وزنُ الألفاظ التي يستعملها في تصاريفه، حتى تجيءَ لائقةً بمن يُخاطب بها، مفخِّمة لحضرةِ سلطانه التي يصدر عنها.

ومنها أن يعرِفَ أحوالَ الزمان وعوارضَ الحدَثان، فيتصرَّفَ معها على مقاديرِها في النَّقْضِ والإبرام، والبسطِ والانقباض.

ومنها أن يعلم أوقاتَ الإسْهابِ والتطويل، والإيجاز والتخفيف، فقد يتَّفِقُ ما يُحتاج فيه إلى الإكثار حتى يستغرق في الرسالة الواحدة أقدارَ القصائد الطويلة؛ ويتفق أيضًا ما تُغْنِي فيه الإشارةُ وما يجري مجرى الوحْيِ في الدلالة.

ومنها أن يعرف من أحكام الشريعة ما يقف به على سواء السبيل، فلا يشتطُّ في الحكومة، ولا يعدل فيها يُخُطُّ عن المحجة. فهو إنما يترسَّل في عهود الولاة والقضاة، وتأكيدِ البيعة والأيمان، وعمارةِ البلدان، وإصلاحِ فسادٍ، وتحريضٍ على جهاد، وسدِّ ثُغورٍ، ورَتْقِ فتوق، واحتجاجٍ على فئة، أو مجادلةٍ لملة، أو دُعاءٍ إلى ألفة، أو نهيٍ عن فرقة، أو تهنئةٍ بعطية، أو تعزيةٍ برزية، أو ما شاكل ذلك من جلائل الخطوبِ وعظائمِ الشؤون التي يُحتاجُ فيها إلى أدواتٍ كثيرة، ومعرفةٍ مُفْتَنَّة.

فلما كان الأمرُ على هذا، صار وجودُ المضطلِعين بجودة النثر أعزَّ، وعددُهم أنزر. وقد وَسَمَتْهم الكتابةُ بشرفها، وبوأتهم منزلةَ رئاستها، فأخطارُهم عاية بحسب عُلُوِّ صناعتهم، ومعاقد رئاستهم، وشدة الفاقة إلى كفايتهم.

والشعراء إنما أغراضُهم التي يُسَدِّدُون نحوها، وغايتهم التي ينزِعون إليها، وصفُ الديار والآثار، والحنينُ إلى المعاهد والأوطان، والتَّشْبِيبُ بالنساء، والتلطيفُ في الاجتداء، والتَّفَنُّنُ في المديح والهجاء، والمبالغةُ في التشبيه والأوصاف. فإذا كان كذلك، لم يتدانَوْا في المضمار، ولا تقاربوا في الأقدار.

وإذ قد أتينا بما أردنا، ووفَّيْنا بما وعَدْنا، فإنَّا نَشتغل بما هو القصدُ من شرحِ الاختيار، والله الموفِّق للصواب، والصلاة والسلام على رسوله وآله الأخيار.

شرح المقدمة الأدبية

-١-

[تقديم]

وافاني الجزءُ الأول من المجلد السابع والعشرين الصادر في ربيع الثاني سنة ١٣٧١هـ لمجلة المجمع العلمي بدمشق، فإذا مِنْ أحسنِ ما حواه مقدمةٌ دبَّجها الإمامُ البليغ أبو علي المرزوقي[(١)] لشرحه على ديوان الحماسة اختيار أبي تمام، وهي مِمَّا نشر وصحَّح وحقَّق الأستاذ الدكتور شكري فيصل. فلما رأيتُها تحدثتْ نفسي بالشكر لشكري فيصل على نشرة مَثَلُها ومَثَلُه كالمهَنَّد بيد صَيْقَل. فإنها خيرُ رائدٍ لمنتجِعِ روضَ الفصاحة، وأبصرُ مقدمة لجحفل البلاغة، تفتح لمقتفيها ما استعصمتْ به خفايا النُّكتِ من الصياصي، وتمكّن بيد مُتْقِنِها من جياد السبق أجفلَ النواصي؛ إذ كانت قد أحاطتْ بمعاقدِ الأدب، وتعاطتْ بمحجنها أفنانَه فتدلّى يانعُ ثمره واقترب.

وقد كنتُ قِدْمًا اهتممتُ بتدبُّرها عند إقرائي ديوانَ الحماسة بجامع الزيتونة بتونس منذ عام ١٣٢٦هـ، فقدَرتُ قدرَها، وتبيّنتُ نفاستَها في صناعة الأدب

(١) هو أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي الأصفهاني، توفي في ذي الحجة سنة ٤٢١. ترجمه ياقوت في «إرشاد الأريب»، وقال إنه أخذ عن أبي علي الفارسي، وذكر له كتبًا منها شرح الحماسة. قال: «وهو يتفاصح في تصانيفه كابن جني»، وكان معلم أولاد بني بويه بأصبهان. قلت لم أقف على وجه نسبة المرزوقي، وأحسب أنها نسبةٌ إلى أحدِ أجداده. وهو معدودٌ من أئمة الأدب وبلاغة العربية، ولسعد الدين التفتازاني عنايةٌ بنقل كلامه في كتبه في بحث البلاغة، مثل شرح المفتاح والمطول، ويحليه بالإمام المرزوقي. -**المصنف**. انظر: الحموي: **معجم الأدباء**، ج٢، ص٥٠٦. **قال الميساوي**: ووسم المرزوقي بالتفاصح ليس من كلام ياقوت الحموي، وإنما هو نقل من مكتوب للأبيوري الشاعر (أبي المظفر محمد بن العباس أحمد بن محمد بن أبي العباس أحمد بن إسحاق بن أبي العباس: ٤٥٧-٥٠٧هـ، مات مسمومًا في أصفهان). وللمرزوقي فضلاً عن شرح ديوان الحماسة، العديد من التصانيف، منها «كتاب الأزمنة والأمكنة» و«أمالي المرزوقي» وكلاهما مطبوع، و«شرح المفضليات»، حقق في بعض الجامعات السعودية ولم يطبع، و«شرح الفصيح»، ولا أعلم عنه شيئًا.

وخَطْرَها، ثم طَواها الذهنُ ببسطِ مسائلَ أخرى، وثَنَى عِنَانَ طِرْفه فأطلق له في ميادن فسيحةٍ وأجرى. فإذًا بهذه النشرةِ تطالعُنِيها مطالعةَ الخريدة، تبسِم إلى الصَّبِّ فتردُّ محبتَه الرثَّة جديدة، أو كالظَّبي ينفر عن مراعاة رَبْرَبه[١]، ثم يُنِيلُها عِطْفَه وجيدَه[٢].

ذلك هزَّ من عِطفي وحرَّك سواكني إلى مراجعة عهدٍ مضى، فأصدّق عزمًا قديمًا وغرضًا، هو العزم على أن أعلق على هذه المقدمة القيمة، وأسرح إليها جوادَ الذهن وأسومه. فإنها جديرةٌ بشرح ينشر مطاويها الوفيرة الأغراض، ويصدِّق شَيْمَ مَنِ اتبع صوبَ بروقها المتكررة الإيماض، إذ هيَ من قبيل اللمحة الدالة، والخريدة الملتحفة غير المتجالَّة[٣]. فهي خليقةٌ بِفَسْر كثيرٍ من معانيها؛ إذ كانت مُفْرَغَةً في دقَّة صياغة، ولو أُخِذتْ على غِرِّها لم يُدرِكْ غورَها سوى الراسخين في البلاغة، فعُنيتُ بتوضيح دقائقها، واكتفيتُ في بعض المواضع بالحوالة على كتب الأدب.

ومن غريب الاتفاق أني حين حلَلْتُ بالآستانة في أواخر العام ١٣٧٠هـ لحضور المؤتمر الثاني والعشرين للمستشرقين[٤]، ورأيتُ خزائنَ كتبها الثرية، كان

---

(١) الرَّبْربُ: القطيع من الظباء، ومن البقر الوحشيِّ والإنسيّ، لا واحد له. والجمع: رَبَارِب.

(٢) ذلك قبل أن يصل إلينا الجزء الأول من شرح المرزوقي طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٣٧١هـ التي اعتمدت نسخة الآستانة. - **المصنف**. وهي الطبعةُ التي حققها تحقيقًا بديعًا العلامة عبدالسلام هارون، وصدرها الأستاذ أحمد، عليهما رحمة الله، وصدرت في أربعة أجزاء سنة ١٩٥١.

(٣) متجالة: من تجالت المرأة، إذا كبرت وأسنت. والخريدة، هي البكر، وغير المتجالة: غير المسنة. ووجهُ المقابلة هنا أن الالتحافَ عادةً من صنيع النساء المسنات، على عكس الأبكار الصغار، فإنهن لا يلتحفن. هذا طبعًا في وقت كان الحشمة والحياء من القيم المرعية في المجتمع، فكانت اللغة مرآة عاكسة لذلك!

(٤) عقد هذا المؤتمر (وهو المؤتمر المستشرقين الدولي الثاني والعشرون) في إستانبول خلال الأيام ١٥-٢٢ أيلول/ سبتمبر ١٩٥١م، وبلغت محاوره خمسة عشر محوراً، كان أحدها محور الشؤون الإسلامية الذي تضمن محاور فرعية هي ١- اللغة العربية وآدابها، ٢- التاريخ والثقافة، ٣- الاجتماعيات. وقد حضر هذا المؤتمرَ عددٌ من المستشرقين المشهورين من أمثال هاملتون جب Hamilton Alexander Rosskeen Gibb (١٨٨٥-١٩٧١)، وألفرد غليوم Alfred Guillaume (١٨٨٨-١٩٦٦)، وهنري ماسيه Henri Masse (١٨٨٦-١٩٦٩)، =

مما لفت نظري نسخةٌ تامة من شرح المرزوقي في مكتبة كوبريلي باشا تحت عدد ١٣٠٤. وهي نسخة عتيقة نُسخت سنة ٦٧٦هـ، ذاتُ ٤٢٠ ورقة في القالب الرابعي، وقد حصلتُ منها على شريط فوتوغرافي. ولم يكن عندنا بخزائن تونس إلا نسختان من جزءٍ أول ومن تجزئة خمسة، حوتهما مكتبةُ الجامع الأعظم عدد ٤٥٣٤ وعدد ٤٥٣٥، ورأيتُ ما بينهما من اختلاف، وقد رأيتُ أن أضمَّ إلى ذلك ما خالفتْ فيه النسختان التونسيتان نسخةَ الآستانة استكمالاً للضبط. وإلى القارئ تعليقَنا على هذه المقدمة بتفسير غريبها، وتبيين مقاصدها وتقريبها[1].

• قال الإمام المرزوقي: «**وبعدُ فإنَّكَ جَارَيْتَنِي -أطالَ الله بقاءك في أشمل سعادة وأكمل سلامة- لَمَّا وجدتَني أقصُرُ ما أستفضلُه من وقتي وأستخلصه من وكْدِي على عمل شرحٍ للاختيار المنسوب إلى أبي تمام حبيب بن أوس الطائي، المعروف بكتاب الحماسةً، أمرَ الشعر وفنونَه**»[2]،

الخطابُ لِمَنْ سأله تحقيقَ ما تضمنته هذه المقدمة، ويظهر أن هذا المخاطَب هو أيضًا قد سأله شرحَ اختيار أبي تمام، أو أنه حرَّضه على إتمامه؛ لأن المؤلف قال في

= ولوي ماسنيون Louis Massignon (١٨٨٣-١٩٦٢)، وغارسيا غوميت Emilio Garcia Gómez (١٩٠٥-١٩٩٥)، وفلاديمير مينورسكي Vladimir Fedorovich Minorsky (١٨٧٧-١٩٦٦)، كما حضره بعضُ رجال الدين المسيحيين مثل الأب لاتور Latour والأب باريخا Pareja. وقد وحضر من العلماء المسلمين المصنف ونجله الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، وكانت تلك إحدى رحلاته القليلة جدًّا خارج تونس، عليه رحمة الله.

(١) إلى هنا تنتهي المقدمة التي كتبها المصنف لهذا الشرح عندما نشره في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، وقد أجرى عليها بعض التعديل حين نشر الشرح في سفر واحد، كما سبق أن ذكرنا. انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر: **شرح المقدمة الأدبية لشرح المرزوقي على ديوان الحماسة لأبي تمام** (تونس/ ليبيا: الدار العربية للكتاب، ط٢، ١٣٩٧/ ١٩٧٨)، ص٧-٨؛ **شرح المقدمة الأدبية لشرح المرزوقي على ديوان الحماسة لأبي تمام**، تحقيق ياسر بن حامد المطيري (الرياض: مكتبة دار المنهاج، ط١، ١٤٣١)، ص٤٩-٥٠.

(٢) نشرة عبد السلام هارون، ج١، ص ٣.

خاتمة الشرح[(١)]: «قد سهل الله، وله الحمد تعالى جَدُّه، بلوغَ المنتظَر مِن تتميم شرح هذا الاختيار. والله بمنه وطَوْله ينفعكَ وإيَّانَا به، ويعينُك على تفهمه...» إلخ[(٢)]. وفيما حكاه المرزوقيُّ عن هذا المخاطَب من السؤال ما يدُلُّ على أنه من الممارِسين للأدب، الواقفِين على جياده، ولكنه لم يبلغ مبلغَ أئمة علم الأدب والنقد. فلذلك أوى إلى المرزوقي في كشف حقائقها؛ إذ كان المرزوقيُّ يُلقَّب بالإمام.

وقوله «**جاريتني**» هكذا ثبت في جميع النسخ. ومعناه حادثتني فيه، قال في لسان العرب: «وجاراه الحديثَ وتجارَوْا فيه»[(٣)]، فاستُعيرت المجاراةُ تمثيلاً لحال المتحادِثَيْن بحال الفارسَيْن يجربان. ومن هذا القبيل قولُهم تساجلاَ الشعرَ، وتسايرا المجادلة. وقد أعاد المؤلفُ هذا اللفظَ في خاتمة الشرح إذ قال: «فإني لم أدركه إلا بمجاراةٍ لشيوخ الصناعة فيه.»[(٤)(٥)]

---

(١) عن نسخة الآستانة. - المصنف.

(٢) **شرح ديوان الحماسة**، ج٤، ص١٨٨٥ (نشرة عبد السلام هارون).

(٣) ابن منظور: **لسان العرب**، ج١٤، ص١٤١.

(٤) في نشرة عبد السلام هارون: «فإني لم أدركه إلا في مدة طويلة لا أذكر طرفيها، وبمجاهدات لشيوخ الصناعة عجيبة لا أنسى مجاذباتي فيها.» **شرح ديوان الحماسة**، ج٤، ص١٨٨٦.

(٥) جاء بعد هذا الموضع الفقرة الآتية في نص الشرح بالمجلة، ورأينا مناسبةَ جلبها هنا لما لها من قيمة تاريخية، قال المصنف: «وذكر الأستاذ الناشر في التعليق على هذه العبارة أن الأستاذ محمد أحمد خلف غيّر عبارة «جاريتني» فجعلها «جاذبتني»، واعتلّ لذلك بأن المؤلف قال بعد صفحات «أمنًا من المجاذبين»، وهو تغيير يخالف النُّسخَ كلَّها ولا داعيَ إليه إذ لا يتعين أن يكون المؤلف ملتزمًا عبارةً واحدة في كلامه، كيف وهو من المتفننين؟ ولأن لقوله «المجاذبين» فيما بعد معنًى يناسب سياقَ الكلام هناك، وسنبينه في موضعه. وكلا الأمرين -المجاراة والمجاذبة- من شؤون محاورات أهل العلم، قال الزمخشري في ديباجة «الكشاف» في وصف العالم المفسر: «قد رجعَ زمانًا ورُجِع إليه، ورَد ورُد عليه.» قلت: أما كلام الزمخشري فانظره في: الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود ابن عمر بن محمد: **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، نشرة بعناية محمد عبدالسلام عبدالشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥/ ١٩٩٥)، ج١، ص٧. وأما الأستاذ المذكور فلعله الدكتور محمد أحمد خلف الله.

وقول المؤلف «**أَقْصُر**» (بهمزة مفتوحة وبضم الصاد)، أي أرد وأحبس، ويتعلق به قولُه «على عمل شرح». و«**الوَكْد**» بفتح الواو وسكون الكاف هو الهم والقصد، وقوله «**أمرَ الشعر**» كذلك ثبت في أكثر النسخ وفي نسخة ذكرها الناشر «في أمر الشعر»، وهي الأوْلَى، وعلى ما في معظم النسخ يكون «أمرَ الشعر» منصوبًا على نزع الخافض.

وأبو تمام من شعراء الدولة العباسية في خلافة المعتصم، امتاز بطريقةٍ ابتكرها في الشعر، وهي طريقةُ تدقيق المعاني وتكثيرِها، ولو أداه ذلك إلى شيءٍ من الخفاء في استفادتها من اللفظ. وأخذ عنه البحتريُّ، وتُوُفِّيَ بالموصل سنة ٢٢٨هـ، وقيل ٢٣١هـ، وقيل سنة ٢٣٢هـ، وديوانُه مشهور. وجمع «ديوانَ الحماسة»، وهو واضحُ الشهرة في الأدب العربي، اشتمل على عشرةِ أبواب من فنون الشعر، أولها باب الحماسة وهو الذي دُعِي به، جمع فيه قطعًا للشعراء غير المشهورين. وله اختيارٌ ترجمه بالقبائلي، اختار فيه قطعًا من محاسن أشعار القبائل. وله الاختيارُ القبائلي الأكبر، اختار منه[1] من كل قصيدة. وله اختيارُ الشعراء الفحول، واختيارٌ على طريقة ديوان الحماسة صدّره بباب الغزل.

• قال المؤلف: «**وما قال الشعراء في الجاهلية وما بعدها وفي أوائل أيام الدولتين وأواخرهما من الرفعة به**»[2]،

ترتيبُ هذه الفقرات في أكثر النسخ كما رأيتَ هنا، وفي نسخة من النسختين بتونس مغايَرةٌ لهذا؛ إذ وقعتْ فقرة «من الرفعة به» عقب فقرة «وما نال الشعراء»، وذلك أحسنُ مما في النسخ الأخرى. ووقع قوله «وفي أوائل» في إحدى نسختي تونس مجردًا عن واو العطف، وهو أحسن إذ يكون قولُه «في أوائل الدولتين» حالاً

(١) الأولى أن يقال: فيه.

(٢) نشرة هارون، ج١، ص٣، وفيها «نال» بدل «قال».

من قوله «وما بعدها»، أي بعد الجاهلية، فيكون عصرُ النبوة وعصرُ الخلفاء الأربعة غيرَ داخل. وأما النُّسَخُ التي فيها إثباتُ الواو فهي تقتضي أن يكونَ المرادُ بها بعد الجاهلية مدة زمن صدر الإسلام، وليس للشعراء في صدر الإسلام رفعة، بل كان الشعراء قد هجروا الشعرَ مثل لبيد بن ربيعة العامري، إلا أن يكون المقصودُ الشعراء الذين ذبُّوا عن رسول الله ﷺ مثل حسان بن ثابت وعبد الله بن رواحة.

قوله «وأواخرها»، وقع في إحدى النسختين التونسيتين «وأواخرهما» بالتثنية، والمرادُ أواخرُ مجموعهم، أي أواخر الثانية منهما.

• **«إذ كان الله قد أقامه للعرب مقامَ الكتب لغيرها من الأمم»**[١]: أراد بالكتب كتبَ العلوم والتاريخ؛ لأن العرب أمةٌ أمية امتازت بالفطنة في السجية، فكان شعرُها ترجمانَ ذكائها وديوان آرائها.

• **«فهو مستودَع آدابها ومستحفَظ أنسابها»**[٢]. وقع في نسختي تونس ونسخة الآستانة عقب هذا جملة لم تثبت فيها نشر الدكتور شكري، وهي «ونظام فخارها يوم النفار»، وموقع هذه الفقرة حسنٌ لما في إثباتها من تعادل الأقسام في الترسل. [و] «النِّفار» بكسر النون، مصدر نافر غيره، إذا خاصمه في الشرف والفخر، فتحاكما في ذلك إلى حكم.

• **«وديوان حجاجها عند الخصام، ثم سألتني عن شرائط الاختيار فيه وعمَّا يتميز به النظمُ عن النثر وما يُحمد أو يُذَمُّ من الغلو فيه أو القصد، وعن قواعد الشعر التي يجب الكلام فيها وعليها»**[٣]، وفي إحدى نسختي تونس «لها أو عليها» وهما أظهر.

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

• **«حتى تصير جوانبُها محفوظةً من الوهن وأركانها محروسة من الوهي إذ كان لا يُحكم للشاعر أو عليه بالإساءة أو بالإحسان إلا بالفحص عنها وتأمّل مأخذه منها ومدى شأوه فيها»**[١]، «المدى» الغاية، و«الشأو» السبق، أي منتهى ما سبق فيه شاعرٌ غيرَه من الشعراء.

• **«وتمييز المصنوع مما يحوكه من المطبوع، والأَتِيِّ المستسهل من الأبِيِّ المستنكَر»**[٢]، سيأتي للمؤلف ذكرُ المصنوع والمطبوع بعد ذكر الأبواب السبعة التي هي عمود الشعر ونشرحه هنالك.

و«**الأتي**» ما يجلبه الساقي إلى أرضه من السيل أو النهر بأن يحفر به حفيرًا يجري فيه الماء، قال النابغة يذكر جاريةً ضربت في الأرض حفيرًا بالمسحاة لصرف الماء عن بيت أهلها:

خَلَّــتْ سَــبِيلَ أَتِيٍّ كَــانَ يَحْبِسُــهُ ورَفَّعَتْــهُ إلى السَّــجْفين فالنَّضَــدِ[٣]

والمؤلف أراد بالأَتِيِّ السهل، ولذلك أتبعه بوصف المستسهل وصفاً كاشفًا، وقد أتبعه فيما يأتي بوصف السمح في صفحة ٨٨ سطر ٦ من النشرة. و«**الأَبِيُّ**» فعيل من أمثلة المخالفة، وأصلُه الرجل المتعاصي غير المطواع. وقد استعاره المؤلفُ للكلام الذي يبدو عليه التكلُّف، ولذلك أَتبعه بوصف المستنكَر والمستكرَه، وأتبعه فيما يأتي بوصف الصعب[٤].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) البيت هو الخامس من قصيدة يمدح فيها النابغة النعمان بن المنذر ويعتذر إليه مما بلغه عنه، وطالعها:

يَــا دَارَ مَيَّــةَ بِالعَلْيَــاءِ فَالسَّــنَدِ أَقْــوَتْ وَطَــالَ عَلَيْهَــا سَــالِفُ الأَبَــدِ

ديوان النابغة الذبياني، ص١٥ (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم) وص٧٧ (نشرة ابن عاشور).

(٤) انظر صفحة ٨٨ سطر ٧ من النشرة. - المصنف.

• «وقضيتَ العجبَ كيف وقع الإجماعُ من النقاد على أنه لم يتفقْ في اختيار المقطوعات أنقى مما جمعه، ولا في اختيار المقصَّدات أَوْفَى مما دوّنه المفضّلُ[(١)] ونقدَه. وقلتَ إن أبا تمام معروفُ المذهب فيما يقرضه، مألوفُ المسلك بنظمه، نازعٌ في الإبداع إلى كل غاية، حاملٌ في الاستعارات كلَّ مشقة، متوصِّلٌ إلى الظَّفر بمطلوبه من الصنعة أين اعتسف وبما عثر، متغلغلٌ إلى توعير اللفظ وتغميض المعنى أنّى تأتّى له وقَدَر؛ وهو عادلٌ فيما انتخبه في هذا المجموع عن سلوك معاطِفِ ميدانه، ومرتضٍ ما لم يكن فيما يصوغه في أمره وشانه. فقد فَلَيْتُه فلم أجدْ فيه ما يوافق ذلك الأسلوبَ إلا اليسير. ومعلوم أن طبعَ كلِّ امرئ -إذا ملك زمامَ الاختيار- يجذبه إلى ما يستلذُّه ويهواه، ويصرفه عمَّا ينفر منه فلا يرضاه»[(٢)]،

«قضيت العجب» كلمةٌ جرت مجرى المثل، معناه تعجبتَ العجبَ القوي؛ لأنه إذا تعجب عجباً قويًّا فكأنه قضاه، أي أداه وأتمه، ومنه قضى وطرًا، قال الحريري في المقامات: «وقضيتُ العجبَ مما رأيت.»[(٣)] و«المقطوعات» القِطع من الشعر المختارة من قصائد، أو التي نُظمتْ من أول الأمر قطعاً قصيرةً من الشعر.

---

(١) هو أبو العباس المفصل بن محمد بن يعلي بن عامر الضبي، راوية، علامة بالشعر والأدب وأيام العرب. من أهل الكوفة، وأشهر علمائها، وأوثق رواة الشعر فيها. لا يعرف تاريخ ولادته على التحديد ويرجح أنه ولد في مطلع القرن الثاني، أما وفاته فكانت بين سنتي ١٦٨ و١٧١هـ. أخذ الضبي عن شيوخ كثيرين، من أبرزهم الأعمش وعاصم بن أبي النجود ومجاهد بن رومي وسماك ابن حرب وأبو إسحاق السبيعي. وأخذ عنه كثيرون من أفذاذ العلماء، ومنهم ابن الأعرابي وأبو زيد الأنصاري وخلف الأحمر والفراء والكسائي وغيرهم. وكان من معاصريه الذين اشتهروا برواية الشعر حماد الراوية الذي كان الضبي ينتقده لعدم صدق روايته وزيادته فيها شعرًا من وضعه، وفي ذلك قصة حصلت لهما في مجلس المهدي. قيل إنه خرج مع إبراهيم بن عبدالله بن حسن على المنصور، فظفر به وعفا عنه، ثم ألزمه ابنه محمد المهدى لتأديبه. صنف للمهدي كتابه «المفضليات»، وسماه «الاختيارات». وله مصنفات أخرى منها «الأمثال»، و«معاني الشعر»، و«الألفاظ» و«العروض».

(٢) نشرة هارون، ج١، ص٣-٤، وفيها «لما ينظمه» بدل «بنظمه»، «ولا يرضاه» بدل «فلا يرضاه».

(٣) الحريري: مقامات الحريري، ص٢٣.

وتسمى مقاطيع جمع مقطوع، وتسمى قطعاً جمع قطعة، وهي ما كان من الشعر أقلَّ من ستة عشر بيتا. ووصفُ ديوان الحماسة بذلك باعتبار غالبه، وإن كان قد يوجد فيه ما يزيد على ستة عشر بيتًا من قصائد كاملة أو بعضها.

و«**المقصَّدات**» جمع المقصَّدة، وهي القصيدة وجمعها قصائد، واسم الجمع قصيد، وقد يُطلق القصيدُ على القصيدة باعتبار الجنس. والقصيدة طائفةٌ من الشعر زائدة على خمسة عشر بيتًا، وهذه الأسماء مشتقة من القصد؛ لأن قائلَها قصدها واعتمدها. فأما المقَصَّدة فلأن الشاعر جعلها قصيدة، وما دون القصيدة يسمى قطعة. والذي «**دوّنه المفضّلُ**» هو الديوان المعروف بالمفضليات، يشتمل على مائة وأربع وعشرين قصيدة اختارها إجابةً لرغبة أبي جعفر المنصور لفائدة ابنه المهدي، وجامعها هو المفضل بن محمد بن يعلى الضبي الكوفي، الراوية اللغوي، تُوُفِّيَ سنة ١٦٨هـ. وعلى «المفضليات» شرحٌ للمرزوقي، ذكره ياقوت[1]. وقوله «إلى كل غاية»، أي إلى غايات كثيرة، فإن كلمة كل تستعمل في الكثرة للمبالغة دون قصد الشمول كقول النابغة:

بِهَـا كُـلُّ ذَيَّـالٍ وَخَنْسَـاءَ تَرْعَـوِي   إِلَى كُـلِّ رَجَّـافٍ مِـنَ الرَّمْـلِ فَـارِدِ[2]

وفي القرآن: ﴿وَجَآءَهُمُ ٱلۡمَوۡجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ﴾ [يونس:٢٢]. ووقع في نسخة الأستانة «أكمل» عوض «كل»، وهي ظاهرة.

وقوله فقد «**فليته**»: وقع في إحدى النسختين التونسيتين «قلَّبْته» (بقاف ثم لام مشددة ثم موحدة)، وهي أحسن استعارة من فليته؛ لأن الفَلْيَ كلمةٌ مرذولة ينبو الأدباءُ من استعارتها كما سيأتي. والتاء مضمومة، وهي تاء المتكلم حكايةً لقول

---

(١) الحموي الرومي، ياقوت: **معجم الأدباء**، ج٢، ص٥٠٦ (الترجمة رقم ١٨٣).

(٢) **ديوان النابغة الذبياني**، ص٩٠ (نشرة ابن عاشور)، وص١٣٨ (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم). البيت هو الثالث من قصيدة قالها النابغة لما أغار النعمان بن وائل بن الجُلاح الكلبي على بني ذبيان.

المخاطَب المحكي آنفًا بقوله: «وقلتَ إن أبا تمام إلخ». و«**الأسلوب**» الطريق، وهو في الاصطلاح الطريقةُ المخصوصة من الكلام البليغ، كقولهم في الالتفات إنه انتقالٌ من أسلوب إلى أسلوب، أي من طريقة الخطاب إلى طريقة الغيبة مثلاً، وقولهم الأسلوب الحكيم هو تلقي المخاطب بغير ما يترقب(١).

• **«وزعمتَ بعد ذلك أَجْمَعَ أنك مع طول مجالستِك لجهابذة الشِّعر والعلماء بمعانيه، والمبَرِّزين في انتقاده، لم تقفْ من جهتهم على حدٍّ يؤديكَ إلى المعرفة بجيِّدِه ومتوسِّطِه ورديئه، حتى تُجرِّد الشهادةَ في شيء منه، وتبُتَّ الحكمَ عليه أو له آمنًا من المجاذبين والمدافعين»**(٢)،

«**المجاذبون**» أصحاب المجاذبة، وهي مفاعلة من الجذب للشيء، أي إدناؤه باليد لأخذه. فالمجاذبة أن يجذب كلا الشخصين شيئًا واحدًا كلاهما يطلب أخذَه لنفسه. والمرادُ بها هنا تمثيلٌ للمحاجَّة والاستدلال، فكلٌّ يُظهِرُ أن الحقَّ في جانبه، وهي من شعار أهل العلم في محادثاتهم ومناظراتهم. قال الزمخشريُّ في ديباجة «الكشاف»، في صفة من يستأهل أن يفسر القرآن: «قد رَجَع زمانًا ورُجِع إليه، ورَدَّ ورُدَّ عليه.»(٣)

وأما «**المدافعةُ**» فهي مفاعلة أيضًا، وهو إبعادك الشيءَ عن جهة ما. فالمدافعة مرادٌ بها إبطالُ دليلِ الخصم عند المناظرة. فمن المدافعة المنعُ المجرد، والمنعُ بالسَّند في قواعد الجدل، وبقية الاعتراضات على الأدلة، وكلها راجعة إلى المنع(٤). واعلم أن

---

(١) قال السكاكي: «الأسلوب الحكيم هو تلقي المخاطب بغير ما يترقب (...)، أو السائل بغير ما يتطلب.» **مفتاح العلوم**، ص٤٣٥.

(٢) نشرة هارون، ج١، ص٤، وفيها «لما ينظمه» بدل «بنظمه»، «ولا يرضاه» بدل «فلا يرضاه».

(٣) الزمخشري، **الكشاف**، ج١، ص٧.

(٤) انظر في معنى المنع -ويسمى المناقضة أيضًا- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني: **آداب البحث والمناظرة**، تحقيق سعيد بن عبدالعزيز العريفي (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ط١، ١٤٢٦هـ)، ص١٣٩-٢٣٣ و٣١٣-٣٥٥.

المؤلف قد بين المجاذبة في آخر هذا الشرح[(١)] بقوله: «**لا أنسى مجاذبتي فيها، متى كان في القول إمكان، وللتحصيل إرصاد، ولسهم النضال تسديد، وفي قوس الرماء منزع**»، وهنا يظهر من حسن وقع لفظ المجاذبة ما لا يظهر في تغيير قوله في صدر الديباجة «فإنك جاريتني» إذ لم يقل «جاذبتني» كما قدمنا هنالك.

- «**بل تعتقد أن كثيراً مما يستجيزه زيدٌ يجوز أن لا يطابقَه عليه عمرو**»: الذي في النسختين التونسيتين ونسخة الآستانة «يستجيده»[(٢)] بدالٍ عوضَ الزاي، وهي أحسن معنًى ولفظا. ومعنى «لا يطابقه» لا يوافقه، مأخوذٌ من الإطباق، وهذه المادة تؤذن بالمساواة. ومنه الطبَق، وهو غطاء الإناء؛ لأنه يجعل بمقداره، ومنه أيضاً الانطباق.

- «**وأنه قد يُسْتَحْسَنُ البيتُ ويُثْنَى عليه، ثم يُستَهْجَنُ نظيرُه في الشبه لفظًا ومعنى حتى لا مخالفةَ، فيُعرَضُ عنه، إذْ كان ذلك موقوفًا على استحلاء المستحلي واجتواء المجتوي**»[(٣)]: «الاجتواء» (بالجيم) افتعال من الجَوى، وهو الداء الباطني. والمراد بالاجتواء هنا الكراهةُ ونفورُ الطبع، وأصله عدم ملاءمة الجو للساكن فيه، وفي حديث النفَر من عُكْلٍ وعُرَيْنَة «أنهم اجتووا المدينة»[(٤)]، أي استوخموا جوَّها وهواءها إذ كانوا من أهل بادية، وصيغة الافتعال هنا للمطاوعة.

---

(١) عن نسخة الآستانة. -المصنف. وجاء في نشرة عبدالسلام هارون (ج٤، ص١٨٨٦): «واعلم، صحبك التوفيق في مَبَاغِيك، أن ما جمعتُ منتشِرَه، وأثَرْتُ مُكتَمِنَه، وحَلَلْتُ معقودَه، وأعدْتُ محذوفَه، ونشرتُ مطويَّه، ومدَدْتُ مقصُورَه، من بيوت هذا الاختيار وفصوله، فإني لم أُدركْهُ إلا في مدةٍ طويلة لا أذكرُ طرفَيْها، وبمجاهداتٍ لشيوخِ الصناعة عجيبة لا أنسى مجاذباتي فيها، حين كان في القول إمكانٌ، وللتحصيل إرصادٌ، ولسَهْم النِّضال تسديد، وفي قوس الرِّماء منْزَعٌ وتوتير، وكان الرأيُ ولودًا، والخاطر عمولاً...»

(٢) وهو ما أثبته الأستاذ هارون في تحقيقه، ج١، ص٤.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) **صحيح البخاري**، «كتاب الوضوء»، الحديث٢٣٣، ص٤٣؛ «كتاب الزكاة»، الحديث١٥٠١، ص٢٤٤. وقد جاء الحديث في مواضع أخرى عديدة من الجامع الصحيح مع اختلاف في الروايات طولاً وقصر.

• **«وأنه كما يُرزق الواحدُ في مجالس الكبار من الإصغاء إليه والإقبال عليه، ما يُحرم صنوُه وشبيهُهُ، مع أنه لا فضيلةَ لذلك ولا نقيصةَ لهذا إلا ما فاز به من الجَدِّ عند الاصطفاء والقَسْم»**[١]، أي وأن ذلك يشبه ما يُرزقه الشخصُ من الإصغاء إليه. وقوله «ما يحرم صنوه»، كذا في جميع النسخ، وهو من حذف عائد صلة الموصول إذ كان منصوبًا بفعل وهو كثير، فالتقدير ما يُحرمه. و«الجَد» (بفتح الجيم) الحظ والبخت، و«القَسْم» (بفتح القاف وسكون السين) مصدر اسم المفعول، وهو ما يقسم للمعطَى (بفتح الطاء) من العطاء. قال الأعشى: «ويقسم أمر الناس يومًا وليلةً.»[٢]

و«القسْم» -في كلام المؤلف- معطوفٌ على الاصطفاء. والمعنى أنك تتوهم أن سببَ التفاضل بين البلغاء تابعٌ لميل الأعيان إلى بعض البلغاء دون بعض، بسبب اجتباء المائل المُمالَ إليه اجتباءً ناشئًا عما للمُمَالِ إليه من البخت الذي قدره الله له.

والمقصودُ من كلام المؤلِّف إبطالُ أن يكون التفاضلُ خَلِيًّا عن أسباب حقيقية، وأنه ليس لأسباب وهمية. وإنما احتاج إلى إبطال هذا الوهم؛ لأنه جاش في نفس المخاطَب، ولأنه شاع بين ضعفاء العقول وقاصري الصناعة إذا خانتهم المقدرةُ أن يعتلُّوا لخيبتهم بأنهم حُرموا البخت، وأن تفَوُّقَ مَنْ سواهم عليهم لأجل أن المتفوِّق مبخوت. ومن هذا القبيل حالُ المشركين حين عجزوا عن معارضة القرآن فإنهم قالوا هو سحر[٣].

---

(١) نشرة هارون، ج١، ص٤.

(٢) البيت من قصيدة «يداك يدا صدق»، وتمامه:

وَيَقْسِمُ أَمْرَ النَّاسِ يَوْمًا وَلَيْلَةً ... وَهُمْ سَاكِتُونَ، وَالْمَنِيَّةُ تَنْطِقُ

ديوان الأعشى، ص١٢٧.

(٣) انظر الآيات: المائدة: ١١٠؛ الأنعام: ٧؛ هود: ٧؛ النمل: ١٣؛ القصص: ٣٦؛ سبأ: ٤٣؛ الصافات: ١٥؛ الزخرف: ٣٠؛ الأحقاف: ٧؛ القمر: ٢؛ الصف: ٦؛ المدثر: ٢٤.

-٢-

• «وقلتَ أيضًا: أني أتمنى أن أعرفَ السببَ في تأخُّر الشعراء عن رتبة الكُتَّاب البلغاء، والعذرَ في قلة المترسِّلين وكثرة المُفْلِقِين، والعلةَ في نباهة أولئك وخمول هؤلاء، ولماذا كان أكثرُ المترسِّلين لا يُفْلِقُون في قَرْض الشعر، وأكثرُ الشعراء لا يَبْرعون في إنشاء الكتب، حتى خُصَّ بالذكر عددٌ يسير منهم، مثلُ إبراهيم بن العباس الصولي وأبي علي البصير، والعَتّابي، في جمعهم بين الفنَّيْن واغترَازهم ركابَ الظَّهْرَيْن. [هذا] ونظامُ البلاغة يتساوَى في أكثره المنظومُ والمنثور»[(١)]،

هذا تمام مجاراة المخاطَب المحكية في قول المؤلف «فإنك جاريتني»، وقوله «ثم سألتَني»، وقوله «وقلتَ»، وقوله «وزعمتَ». ووقع في كلام المؤلف: «والعذر في قلة المترسلين وكثرة المفلقين». فـ«المترسِّلون» هم أصحابُ الترسُّل، وهو صناعة إنشاء الكلام النثري؛ فإن الإنشاء يُطلق عليه اسم الترسل إطلاقاً شائعًا، وقد سَمَّى شهابُ الدين محمود الحلبي كتابه في صناعة الإنشاء «حسنَ التوسل إلى صناعة الترسل»[(٢)].

و«المُفلِقون» (بضم الميم وكسر اللام) هم فحولُ الشعراء، يقال أفلق الشاعرُ إذا نبغ في الشعر. وهذا اللفظ مشتقٌّ من الفِلق (بكسر الفاء وسكون اللام)، وهو الشيء العجيب. وهذا اللفظ من الكلمات التي ذهل عن إثباتها صاحبُ الصحاح وصاحب القاموس[(٣)]. وذكر المؤلفُ ثلاثةً مِمَّنْ خُصَّ بالذكر من شعراء الكتاب.

---

(١) نشرة هارون، ج١، ص٤-٥.

(٢) شهاب الدين محمود بن عمر بن سلمان الحلبي، شاعر ومصنِّف، توفي سنة ٧٢٥هـ. ترك عددًا من الآثار المهمة، في الأدب و التاريخ. منها «حُسن التوسّل إلى صناعة الترسّل» الذي ذكره المصنف، وقد طبع ببغداد مطبوعًا ببغداد، ١٩٨٠م، و«منازل الأحباب ومنازه الألباب» وقد صدر سنة ٢٠٠٠م عن دار صادر في بيروت بتحقيق الدكتور محمد الديباجي.

(٣) **قال الميساوي**: وقد تصدى بعضُهم لتخطئة الشيخ في نسبته إلى صاحب الصحاح وصاحب القاموس الذهولَ عن إثبات لفظ «مفلِق»، مدعيًا أنهما أثبتاه، وما ذكره ابن عاشور هو الحق، فالجوهريُّ والفيروزآباديُّ وإن عرضا لمادة «فلق» وجملة من مشتقاتها، إلا أن الجوهريَّ ذكر =

وقد بوب ابنُ رشيق في العمدة بابًا لأشعار الكتاب، فذكر الصولي وبعضًا من جيِّد شعره. وذكر أيضًا محمد بن عبدالملك الزيات، والحسنَ بن وهب، وسعيدَ بن حميد الكاتب. وذكر الوزير أبا الحسن بن الخلال المهدوي وزير بني عبيد(١). وأقول: من شعراء الكتاب لسانُ الدين بن الخطيب السلماني الأندلسي(٢).

= صيغة «مفلق» باعتبارها وصفًا للشعر لا للشاعر، بينما لم يُعَرِّجْ عليها الفيروزآباديُّ بخصوصها. وأضيف إليهما الأزهريَّ في «تهذيب اللغة».

(١) القيرواني: **العمدة**، ج٢، ص٥٦-٦٠. يبدو أن المصنفَ عليه رحمة الله وهم فخلط بين موفق الدين يوسف بن محمد بن الخلال المصري، صاحب ديوان الإنشاء بمصر في دولة الحافظ العبيدي المكنى بأبي الحجاج والمتوفى سنة ٥٦٦هـ (بعد ابن رشيق بحوالي مائة سنة) وأبي الحسن علي بن أبي الرجال الشيباني الرياضي الفلكي الشاعر الكاتب رئيس ديوان المعز بن باديس، وهو الذي ذكره ابن رشيق (ص٦٠) بعبارات التبجيل حيث قال: «السيد الرئيس أبي الحسن، أيده الله»، وأطراه في مقدمة الكتاب بقوله: «السيد الأمجد، الفذ الأوحد، حسنة الدنيا، وعلم العليا، وباني المكارم، وآبي المظالم، رجل الخطب، وفارس الكتب: أبي الحسن علي بن أبي الرجال، الكاتب، زعيم الكرم، ...» **العمدة**، ج١، ص١١.

(٢) هو أبو عبدالله لسان الدين محمد بن عبدالله بن سعيد بن عبدالله السلماني، ولد سنة ٧١٣هـ في مدينة «لوشة» غرب غرناطة، وبها نشأ وعن كبار علمائها أخذ مختلف العلوم، كالأدب واللغة والفقه والطب، فكان واسع المعرفة. وبعد وفاة والده سنة ٧٤١هـ تولى الكتابة في ديوان الإنشاء خلفًا له، كما تولَّى الوزارة سنة ٧٤٩هـ خلفًا لأبي الحسن بن الجياب، وكان وزيرًا للسلطان أبي الحجاج يوسف. استمر ابن الخطيب في الوزارة بعد مقتل أبي الحجاج سنة ٧٥٥هـ، وقيام ابنه محمد الغني بالله خلفًا له. ولما ضعفت بلاد الأندلس وتكالبت عليها جيوش قشتالة، سافر إلى أبي عنان فارس السلطان المريني للاستنجاد به لمقاومة الزحف القشتالي، ونجح لسان الدين في مهمته، فرفعت رتبته وقيمته فلقب بذي الوزارتين: الكتابة والوزارة. وعندما خلع الغني بالله سنة ٧٦٠هـ، فر ابن الخطيب إلى فاس لاحقًا بالسلطان المخلوع، ولما تمكن هذا الأخير من العودة إلى الحكم، استدعاه من فاس، ورده إلى الوزارة، وأعاد تلقيبه بذي الوزارتين، فعظم نفوذه. وقد أثارت المكانة الرفيعة التي تبوأها ابن الخطيب حسد منافسيه وضغينتهم، فدبروا له المكائد. وقد اضطر بسبب ذلك للفرار إلى مدينة فاس لاجئًا في كنف السلطان المريني أبي فارس عبدالعزيز. اتهم ابن الخطيب بالإلحاد والزندقة، لبعض ما جاء في كتابه «روضة التعريف بالحب الشريف» المعروف بكتاب «المحبة»، فأجريت له محاكمة غيابية في غرناطة بحضور كبار العلماء والفقهاء، وأحرقت كتبه. وما زال خصومه يطاردونه حتى دس عليه الوزير سليمان بن داود بعضَ أتباعه فدخلوا عليه في =

والصُّولي منسوبٌ إلى صُول، ضَيعة من جرجان، وهو تركيٌّ الأصل نشأ في الدولة العباسية في مدة المعتصم، واتصل بالوزير الفضل بن سهل، وتوفي سنة ٢٤٣هـ. له نثرٌ بليغ، وشعر رقيق غير طويل، ترجمه ياقوت في إرشاد الأريب. وأبو علي البصير هو الفضل بن جعفر النخعي الكوفي الضرير، سكن بغداد في خلافة المعتصم، شاعرٌ وكاتب توفي سنة ٢٥٥هـ، ترجمه الصفدي. والعَتَّابي هو كلثوم بن عمرو العتابي (بفتح العين وتشديد التاء)، منسوب إلى بني عتاب من بطون تغلب. ولد بالشام، وسكن بغداد، واختص بالبرامكة، ومدح الرشيد. وهو شاعر مجيد، وكاتب حسن الترسل. تُوُفِّي سنة ٢٢٠هـ، ترجمه في إرشاد الأريب[١].

ونظير ما ذَكَرَ فيمَنْ جمع الشعر والترسل ما ذكره الجاحظ فيمن جمع الشعر والخطابة، وعدّ منهم بضعةَ عشر في كتاب «البيان والتبيين»[٢]. وذكر المؤلفُ لفظ «الخمول»، وهو بضم الخاء المعجمة، مصدر خمل، أي سقط. وهو مستعار لعدم الشهرة.

- **«وأنا إن شاء الله وبه الحولُ والقوة، أُورد في كل فصلٍ من هذه الفصول ما يحتمله هذا الموضع، ويمكن الاكتفاءُ به؛ إذ كان لتقصِّي المقال فيه موضعٌ آخر، من**

= سجنه وقتلوه خنقًا في أوائل سنة ٧٧٦هـ. كان ابن الخطيب عالما بالطب والتاريخ والفلسفة، كما كان عالِماً بالفقه والأصول. كان لسان الدين ابن الخطيب من أقرب أصدقاء ابن خلدون إليه، وله ذكرٌ طويل في كتابه «رحلة ابن خلدون». ومن مؤلفاته: «الإحاطة في أخبار غرناطة»، و«اللمحة البدرية في الدولة النصرية»، و«تاريخ ملوك غرناطة» إلى سنة ٧٦٥هـ، و«رفة العصر في دولة بني نصر»، و«عيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار»، و«الحلل المرقومة في اللمع المنظومة»؛ وهي أرجوزةٌ من ألف بيت في أصول الفقه. وله كتاب «عمل مَنْ طَبّ لمن حَبّ» في الطب، ألفه لسلطان المغرب أبي سالم بن أبي الحسن المريني. وعلى اسمه صنف المؤرخ أحمد بن محمد المقري (المتوفَّى سنة ١٠٤١هـ) كتابه «نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب». له باع طويل في الشعر وخاصة الموشحات، ومن أشهر موشحاته «جادك الغيث».

(١) الحموي: **معجم الأدباء**، ج٥، ص٢٢٤٣-٢٢٤٦ (الترجمة رقم ٩٢٢).

(٢) صحيفة ٥ جزء ١، طبع المطبعة التجارية الكبرى بالقاهرة سنة ١٣٤٥هـ. - المصنف. انظر الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٧٥-٩٨.

غير أن أنصِبَ لما تُصَوِّرُه النعوتُ الأمثلةَ، تفاديًا من الإطالة؛ ولأنه إذا وضح السبيلُ وقعت الهدايةُ بأيسر دليل، والله عزّ وجل الموفِّق للصواب، وهو حسبنا ونعم الوكيل»[1]،

«**أنصُب**» بضم الصاد: مضارع نصب الشيء إذا رفعه وأظهره[2]. ومنه سُمِّيَ التمثالُ من الحجر نصْبًا، تسميةً بالمصدر. واستعار المؤلفُ هذا الفعلَ لمعنى أذكر وأبين. «النعوتُ» فاعل تصوره، و«الأمثلة» مفعولُ أنصب. ومرادُه بالنعوت التوصيفاتُ الموضِّحةُ للحقائق، والقواعد التي توضع لطرق النقد والاختيار. و«التفادي» التحامي، وهو يتعدّى بمن غالبًا، لا نعلم ضمنوه معنى التباعد. وقوله «لأنه إذا وضح» في النسختين التونسيتين، ونسخة الآستانة «ولأنه».

- **«اعْلَمْ أنَّ مذاهبَ نُقَّاد الكلام في شرائط الاختيار مختلفة، وطرائق ذوي المعارف بأعطافها وأردافها مفترقة، وذلك لتفاوت أقدار مَنادحِها على اتساعها، وتنازُحِ أقطار مَظَانِّها ومعالِمِها، ولأن تصاريفَ المباني التي هيَ كالأوعية، وتضاعيف المعاني التي هي كالأمتعة في المنثور، اتسع مجالُ الطبع فيها ومسرحُه، وتشعَّب مُرادُ الفكر فيها ومطرحُه»**[3]،

وهذا شروعٌ في إجابة أسئلة الذي جاراه. «المذاهب» أصلها جمع مذهب، وهو مكان الذهاب إلى الطريق، وتطلق كثيرًا على الآراء والأفكار، سمَّوها مذاهب لأنها كالطرائق يذهب فيها الفكرُ فمثلوا حركةَ الفكر في معلومات خاصة بمشي الماشي في طريق وذهابه فيه. فهذا الإطلاقُ استعارة، ثم شاع عند أهل العلوم فصار حقيقةً عرفية علمية في مجموع المسائل العلمية النظرية التي أخذ بها طائفةٌ من علماء علم ما، فيقال مذهب مالك ومذهب أبي حنيفة، ويقال مذهب البصريين ومذهب الكوفيين.

---

(١) نشرة هارون، ج١، ص٥.

(٢) قال الميساوي: الصواب كسر الصاد لا ضمها في «أنصِب»، وهو من باب خرق يخرِق.

(٣) نشرة هارون، ج١، ص٥.

و«**الأعطاف**» جمع عطِف (بكسر العين)، وهو قارعة الطريق. والأرداف جمع رِدف، وهو التابع الموالِي. وكأنه أراد بها أردافَ الأعطاف أي الطرق المتفرعة عنها، فصار ذانك اللفظان استعارتين لأصول أساليب الإنشاء ولما يتبع تلك الأصول من المحسِّنات، كما يشير إليه قولُه الآتي: «ومنهم من لم يرض بالوقوف على هذا الحد»، وقوله: «ومنهم مَنْ تَرَقَّى إلى ما هو أشق.»

قال السكاكي في مفتاح العلوم عند انتهاء كلامه على محسنات البديع: «وأصلُ الحسن في جميع ذلك أن تكون الألفاظُ توابعَ للمعاني، أعني أن لا تكون متكلَّفة.»[١] و«**المنادح**» جمع مندوحة، وهي الأرض المتسعة، والتنازح مشتق من نزح عن المكان إذا بعد. و«**الأقطار**» جمع قطر (بضم القاف وسكون الطاء)، وهو الناحية المعينة من الأرض والبلدان. والمظان جمع مَظِنّة (بفتح الميم وكسر الظاء) على خلاف القياس في بناء اسم المفعلة، أي المكان الذي يُظَنُّ وجودُ شيء ما فيه.

و«**المعالم**» جمع معلم (بفتح اللام)، وهو اسم المكان الذي يُعلم أنه كان منزل قوم، ومعالمُ القوم منازلُهم التي بها آثارهم، وهي مشتقة من العلم. فلذلك حَسُن جمعُ المؤلف بينها وبين المظان إيماءً إلى مراتب المعرفة بين علم وظن، فأراد بالمظان القواعدَ النظرية التي أنتجها الظن وبالمعالم القواعدَ القطعية التي هي قواعدُ الفن الناشئة عن استقراء الأدب العربي. و«على» من قوله: «على اتساعها» هي بمعنى مع. وهو معنى يعرض كثيرًا في حرف على، يعني أن تفاوتَ الأقدار تابعٌ لاتساع أساليب الأدب ولمقدار إحاطة الأديب بتلك الأساليب، وذلك أن حق «مع» أن تدخل على المتبوع فكذلك «على» التي هي بمعناها.

---

(١) أورد المصنف كلام السكاكي بشيء من التصرف، ولفظه: «وأصل الحسن في جميع ذلك [يعني أنواع البديع] أن تكون الألفاظُ توابعَ للمعاني لا أن تكون المعاني لها توابع.» **مفتاح العلوم**، ص٥٤٢ (نشرة هنداوي).

و«**التصاريف**» جمع تصريف وهو التغيير، أي تغيير المتكلِّم كلامَه من أسلوب إلى أسلوب ومن كيفية إلى أخرى، بحسب اختلاف مواقعه. فالمراد تغيير طريقة الكلام التي يسلكها بأن يسلك مرةً طريقةً وأخرى طريقة غيرها، لا تغيير الكلام الواحد وتبديله. وعرفه عبد القاهر بقوله: «والأسلوب الضرب من النظم والطريقة فيه.»(١) وهذا هو المعبَّر عنه بالأساليب (جمع أسلوب)، وقد ذكرناه آنفا. وإطلاق التصريف على ذلك من إطلاق المصدر على اسم المفعول، كالخَلق بمعنى المخلوق. والتضاعيف جمع تضعيف، وهو تكرير الشيء. أراد بها الفنونَ الكثيرة فجمعها؛ لأن كلَّ فن في الكلام هو تكريرٌ للجنس الأعلى، أعني جنس الخصوصيات البلاغية، فهو تكريرُ مظاهرَ لا تكرير شيء معين.

وقوله: «**اتسع مجالُ الطبع...**» إلخ، هو خبر عن قوله «**ولأن تصاريف المباني...**» إلخ. والطبعُ الوجدان الذهني، والمراد به هنا وجدانُ البليغ وطبعه، وهو المسمَّى عندهم بالذوق. وهو الذي يحصلُ للبليغ من ممارسة كلام البلغاء ومن تطبيق القواعد والضوابط التي يتلقاها في تعلم الصناعة، حتى تحصل له ملكةٌ تتميز بها أصنافُ الكلام في الجودة والرفعة ودونها، بحيث تحكم بأن هذا الكلامَ حسن وهذا أحسن وهذا دون ذلك. قال الجاحظ: «والإنسان بالتعلم وبطول الاختلاف إلى العلماء ومدارسة كتب الحكماء يجود لفظُه ويحسن أدبه، وهو لا يحتاج في فساد البيان إلى أكثر من ترك التخير.»(٢) وقال السكاكي: «ليس من الواجب في صناعة (...) أن يكون الدخيلُ فيها كالناشئ عليها في استفادة الذوق منها، فكيف إذا كانت الصناعةُ مستندةً إلى تحكماتٍ وضعية، واعتبارات إلفية؟»، ثم قال: «وكان

---

(١) صفحة ٣٣٨ دلائل الإعجاز. - المصنف. الجرجاني: **دلائل الإعجاز**، ص٤٦٨-٤٦٩.

(٢) في البيان والتبيين صفحة ٧٤-٧٥ جزء أول طبع التجارية الكبرى. - المصنف. الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٦٧.

شيخُنا الحاتمي[١] -ذلك الإمام الذي لن تسمح بمثله الأدوار ما دار الفلك الدَّوّار- يحيلنا بحُسن كثير من محسِّنات الكلام إذا راجعناه فيها على الذوق، ونحن حينئذ ممن نبغ في عدة شعب من علم الأدب.»[٢]

وبهذا يتضح أن الذوق والتطبع مترادفان، ولذلك تسمع أئمة الأدب يقولون: «هذا يشهد به الذوق السليم والطبع المستقيم»، ونحو هذه العبارة.

و«**المجال**» مكان الجولان وهو الطواف، و«المسرح» مكان السروح وهو انطلاق الأنعام في المرعى. وأراد المرلف بهذين مواضيع المعاني البلاغية التي يعمل

---

(١) الحاتمي هذا لم أقف من ترجمته على [شيء] سوى أنه يُلقَّب بشرف الدين، وأنه تلميذ عبدالقاهر الجرجاني، وأنه شيخ السكاكي. وقد ذكره السكاكي في المفتاح غير مرة. وهو غير الحاتمي [٣١٠-٣٨٨هـ] عصري المتنبي الذي ألف كتاب «نقد المتنبي». - المصنف. **قلت**: ذكره في عدة مواضع عند الكلام على الاشتقاق، والرباعي، والفاعل، وعلة عمل الحروف العاملة، والخبر، وغيرها من المواضع. وغالبًا ما يكون ذلك الذكر مصحوبًا بعبارات التبجيل والتمجيد، كقوله: «وكان شيخنا الحاتمي -ذلك الإمام الذي لن تسمح بمثله الأدوار ما دار الفلك الدوار تغمده الله برضوانه- لا يحيلنا بحسن كثير من مستحسنات الكلام إذا راجعناه فيها على الذوق... وها هو الإمام عبد القاهر قدس الله روحه في دلائل الإعجاز كم يعيد هذا.» وقوله: «وأرى أن شيخنا الحاتمي -ذلك الإمام في أنواع من الغرر الذي لم يسمع بمثله في الأولين ولن يسمع به في الآخرين، كساه الله حلل الرضوان، وأسكنه حلل الروح والريحان- كان يرى هذا الرأي، والرأي الأول حقه إذا سمي شعرًا أن يسمى مجازا لمشابهته الشعر في الوزن، ومذهب الإمام أبي إسحاق الزجاج في الشعر هو أن لابد من أن يكون الوزن من الأوزان التي عليها أشعار العرب وإلا فلا يكون شعرًا، ولا أدري أحدًا تبعه في مذهبه هذا.» السكاكي: **مفتاح العلوم**، ص٢٥٧ و٦١٩ (نشرة هنداوي). وعلى الرغم من طول البحث والتنقيب، لم أعثر لهذا الحاتمي على ترجمة، وقد قال عبد الحميد هنداوي: «لم يستطع الباحثون التوصل إلى ترجمة الحاتمي هذا، وذهب د. أحمد مطلوب إلى احتمال أن يكون المراد به سديد الدين بن محمد الخياطي الحاتمي، وكان رأسًا في الفقه والكلام، وذكرت المصادر أنه تفقه عليه السكاكي.» المصدر نفسه، ص٤٩، الحاشية ٢ (وقد أحال هنداوي على كتاب مطلوب المعنون «البلاغة عند السكاكي»، ص٥٣). وهذا أمر يثير العجب؛ إذ كيف تُغفل كتب التاريخ والتراجم والأدب شخصًا إذا كان بمثل تلك الخصال التي وسمه بها السكاكي؟!

(٢) في القسم الثالث من المفتاح في القانون الأول من الفصل الأول منه. - المصنف. السكاكي: **مفتاح العلوم**، ص٢٥٧ (نشرة هنداوي).

فيها الفكر لاستخراج دقائقها. و«المراد» -بضم الميم- موضعُ رياد الإبل، وهو تنقلها في المرعى مقبلةً ومدبرة. ووقع في النسختين التونسيتين ونسخة الآستانة «مراد الفكر لها»، وهو أحسن. و«المطرح» مكان الطرح أي البعد، وكل هذه تفنناتٌ من المؤلف. وقوله «في المنثور» يتنازعه «تصاريف» و«تضاعيف»، وإنما قيَّد موضوعَ بحثه هذا بالكلام المنثور؛ لأنه سيخص الشعرَ ببحث آخر يجيء عند قوله: «وكان الشعر قد ساواه [في جميع ذلك]»[1].

ومعنى كلام الإمام المرزوقي أن تنوعَ كيفيات مواقع الكلام البليغ مع دلالته على المعاني التي يقصد إليها البلغاء، قد كان تنوعًا يتجاذبه اعتبارُ ألفاظ الكلام واعتبارُ المعاني التي قصدها البلغاء من صناعتهم في البلاغة، وهو الذي كان سببًا في اختلاف أذواق علماء الأدب في شروط محاسن إيقاعها، اختلافًا ناشئًا عن اختلاف أميال[2] الناقدين والمختارين بحسب ما أَلِفوه من ممارسة ما يُعجَبون به، ويروقُ لديهم من نتائج أهل اللسان. وهم مع ذلك متحيِّرون في تعيين سبب مدخل الاستحسان أو ضده إلى أذواقهم: أهو من جهة اللفظ أم هو من جهة المعنى؟ ويوضحه قوله «فمن البلغاء» إلخ. وقد أشار المؤلفُ إلى جهة الاختلاف الأولى إذ قال: «وذلك لتفاوت أقدار منادحها على اتساعها، وتنازح أقطار مظانها ومعالمها»، وأشار إلى معذرتهم عن التحير في تعيين مدخل الاستحسان وضده بقوله: «ولأن تصاريف المباني التي هي كالأوعية وتضاعيف المعاني التي هي كالأمتعة» إلى قوله «ومطرحه».

وليس مرادُ أصحاب هذا المذهب إهمالَ الالتفات إلى جانب المعاني، ولكنهم جعلوا الاهتمامَ بالألفاظ في الدرجة الأولى. فأول ما يُقصد من اهتمام البليغ عند هذا

---

(١) صحيفة ٨٧ من جزء مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق. - المصنف. يقصد المصنف الجزء ١ من المجلد ٢٧ للمجلة المذكورة الذي نشر فيه الدكتور شكري فيصل نص مقدمة المرزوقي لشرحه على ديوان الحماسة (ص٨٠-١٠٣).

(٢) أي ميولهم.

المذهب هو الكلامُ الذي هو قوالبُ للمعاني، كما أفصح عنه المرزوقي في آخر كلامه بقوله: «**فأكثرُ هذه الأبواب لأصحاب الألفاظ، إذْ كانت للمعاني بمنزلة المعارض للجواري، فأرادوا أن يلتذَّ السَّمْعُ بما يُدْرِكُ منه وَلاَ يَمُجَّه، ويتلقاه بالإصغاء إليه والإذْنِ له فلا يحجُبَه**»، ثم بقوله: «**ومن البلغاء من قصد فيما جاش به خاطرُه**» إلخ[1]،

وحاصلُ ما أشار إليه المؤلفُ اختلافُ أئمة النقد في تعيين الناحية للكلام التي منها يكون فضلُه أو ضدُّه، وبها يستحق اختياره أو ردّه.

وسببُ هذا الاختلاف في مرجع التفضيل أن أهل النقد والاختيار وجدوا في أنفسهم إدراكًا للتفاضل بين كلامات البلغاء تفاضلاً توافقوا عليه في الغالب، واختلفوا فيه تاراتٍ بين مختار ومنتقد، فأيقنوا أنهم ما اتفقوا على الكلام الذي اتفقوا على تفضيله إلا لخصالٍ اشتمل عليها موجبةٍ لتفضيله، متساويةٍ في الثبوت عندهم، وأنهم ما اختلفوا في الكلام الذي اختلفوا فيه إلا لخصالٍ تخالف الخصالَ التي اعتادتْ نفوسُ أهل الاختيار استحسانَها وتوافق الخصالَ التي اعتادت نفوسُ أهل النقد كراهتَها. فأيقنوا أن من خصال الكلام ما هو حقيقٌ بأن يكون مناطَ اختيارٍ وضده، فكان ذلك الإدراكُ في اتفاقهم واختلافهم حافزًا لهم للبحث عن جوامع تلك الخصال ومقوماتها. وعلموا أن إدراكهم وفاقاً وخلافاً يرجع إلى معتادهم من مزاولة مختلِف أحوال كلام البلغاء في مراتبه أعلاها وأدناها على وصف ما يسمعونه بحسن أو بدونه. وكان لكلِّ كلامٍ بليغ مبانٍ، أي ألفاظٌ بني عليها في حسن التئام وانتظام، ومعانٍ لها صورٌ في العقل يستجيدها السامعُ ويغتبط بها.

وكان ذلك الإدراك انفعالاً ذهنيًّا يؤول بالدربة إلى ملكات ذوقية، فلما حاولوا أن يستدلوا عليه عند المجادلين أو أن يصفوه للمتعلمين عند المدارسة، ضاقت الأفكارُ عن الإحاطة بأسبابه، والعبارةُ عن الدلالة على منابعه، فاحتاروا في

(١) نشرة هارون، ج١، ص ٦-٧. وسيأتي تمام كلام المرزوقي في النجم الثالث.

أن مثارَ ذلك الإدراك الحاصلِ لهم من أين نشأ: أهو من جانب مباني الألفاظ وانتظامها أم من جانب المعاني وصورها؟ ثم احتاروا في شرح أسباب حصول ذلك في أحد الجانبين أو في كليهما. فاستعان كلُّ واصفٍ على إبانة الأوصاف التي تعقلها إبانةً بما حضر لديه من التقريب والتشبيه والتمثيل، عسى أن يبلِّغ ما في نفسه إلى نفوس المجاذبين والمسترشدين.

فشبهوا المعاني تارةً بأحوال الأناسي والحيوان من الجواري والظباء، وأحوال المتاع النفيس من حلي أو نحو ذلك. ثم استتبعوا تلك التشبيهات بالبناء عليها، فجعلوا للجواري معارضَ ومطارفَ، وجعلوا الحيوان وحشيًّا وأُنسيًّا، ووصفوا اللفظَ المقبول بالنبيه وبالشريف، وضدَّه بالهجين وبالرديء والمستكرَه. ووصفوا المعنى المقبولَ الرفيع بالكريم، وضدّه بالحقير والفاسد والدني والساقط[1]. ثم عزوا ذلك كله بالمقارنات بين منشآت البلغاء والموازنة بينها. وقد تصدى المؤلِّفُ إلى تقريب ذلك كله، والجمع بين مختلِفِه بما تفنَّنَ في أوصافه، مع الحرص على الاحتضار، فقال:

- **«اعْلَمْ أنَّ مذاهبَ نقاد الكلام في شرائط الاختيار مختلفةٌ وطرائقَ ذوي المعارف بأعطافها وأردافها مفترقةٌ، وذلك لتفاوت أقدار منادحها على اتساعها وتنازح أقطار مظانها ومعالمها، ولأن تصاريف المباني التي هي كالأوعية وتضاعيف المعاني التي هي كالأمتعة في المنثور اتسع مجالُ الطبع فيها ومسرحُه، وتشعب مَرَادُ الفكر فيها ومطرَحُه»**[2]،

وكان الخائضون في هذا الشأن فريقين:

---

(١) ص٧٤ الجزء الأول من البيان والتبيين للجاحظ طبع الرحمانية بمصر. - المصنف. الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/ ١، ص٦٧.

(٢) نشرة هارون، ج١، ص٥، وفيها «مَرَادُ الفكر لها» بدل «فيها» مع إثبات القراءة الثانية في الهامش.

١- ففريقٌ -وهم الأكثرون- هم من أصحاب الذوق والبلغاء من الأدباء، ولكنهم غيرُ متمرِّسين في علوم المعاني والبيان، فكانوا إذا وصفوا الكلامَ البليغ وصفوه بالأساليب التي اعتادوا في منشآتهم، وهي الإبانة عن محاسن الكلام بالتقريب بأساليب التشبيه والمجاز والكناية. فيبرز وصفُهم الكلامَ في صورة إنشاء بليغ أو شعر جيد، وهم على ذلك قد أناروا الطريق لسالكيه، ولكنه لا يشفي غليلَ الطالب، ولا يبلغ به الواصفُ قصدَه.

وهذا كما وصف ابنُ الأثير(١) كلامًا فصيحًا بقوله: «البيان الذي لا يغضُّ من نسق الفرِيد، ولا يُخلِق نضرَةَ لباسُه الجديد ... يستميل سمعَ الطروب، ويستحق وقارَ القلوب»، وقوله: «إن للكلمة طعمًا يُعرف مذاقُه من بين الكلام، وخفةُ الأرواح معلومة من بين ثقل الأجسام»، وقوله: «ألفاظٌ كخَفْقِ البنود، أو زأْر الأسود، ومعان تدل بوارقها أنها هي السيوف، وأن قلوبًا نَمَتْها هي الغُمُود.»(٢)

---

(١) هو الوزير نصر الله بن محمد المعروف بابن الأثري الجزري، نسبة إلى جزيرة ابن عمر الموصلي، توفي سنة ٦٣٧هـ. وهو من أئمة الأدباء والكتاب، له كتابان: «المثل السائر» مشهور مطبوع، وكتاب «الجامع الكبير في صناعة المنظوم والمنثور»، ذكره صاحب «كشف الظنون»، ويظهر أنه ألف بعد «المثل السائر»، مع أنه ذكر كتابًا آخر له سماه «الوشي المرقوم في حل المنظوم». وهذا «الجامع الكبير» أخص من «المثل السائر»، وأقل شواهد، ولكنه قد يكون أقل منه قواعد، فلعله قصد منه تهذيب الفن والإقلال من انتشاره، وهو يقع في زهاء ثلث حجم «المثل السائر». وهو عزيز الوجود، وفي مكتبتي نسخة منه نسخت سنة ٦٦٨ه. وهذا الكلام الذي ذكرناه هاهنا من «المثل السائر». - المصنف. **قال الميساوي**: بيِّنٌ أن الشيخ ابن عاشور وضع هذه الحاشية قبل كتابة مقاله المطول عن كتاب «الجامع الكبير» بمناسبة صدور طبعته الأولى في العراق عام ١٣٧٥ه بتحقيق الأستاذين مصطفى جواد وجميل سعيد (**مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق**، المجلد ٣٦، الجزء ٤، ١٣٨١/ ١٩٦١، ص٦٧٢-٦٧٧)، فانظره في المحور الخامس من هذا المجموع.

(٢) ابن الأثير: **المثل السائر**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ج١، ص١٢٣-١٢٤. وفيه «بإرهافها» بدل «بوارقها»، ويبدو ما أثبته ابن عاشور أولى مما جرى عليه عبد الحميد في نشرته التي اعتمدنا عليها وما جرى عليه الحوفي وطبانه في نشرتها (ابن الأثير، ضياء الدين: **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانه (القاهرة: دار نهضة مصر، ج١، ص١٣١-١٣٢)، فلفظة «البوارق» أسعد بالسيف. هذا وقد استشكلت ورود لفظة الفريد =

وكما وصف البحتري وقارن، فقال:

فِي نِظَامٍ مِنَ البَلاَغَةِ مَا شَكْـ ... ـكَ امْرُؤٌ أَنَّهُ نِظَامُ فَرِيدِ
وَبَدِيعٍ كَأَنَّهُ الزَّهَرُ الضَّا ... حِكُ فِي رَوْنَقِ الرَّبِيعِ الجَدِيدِ
مُشْرِقٍ فِي جَوَانِبِ السَّمْعِ مَا يُخْـ ... ـلِقُهُ عَوْدُهُ عَلَى المُسْتَعِيدِ
وَمَعَانٍ فَصَّلْتَهَا القَوَافِي ... هَجَّنَتْ شِعْرَ جَرْوَلٍ وَلَبِيدِ[1]
حُزْنَ مُسْتَعْمَلَ الكَلاَمِ اخْتِيَارًا ... وَتَجَنَّبْنَ ظُلْمَةَ التَّعْقِيدِ
وَرَكِبْنَ اللَّفْظَ القَرِيبَ فَأَدْرَكْـ ... ـنَ بِهِ غَايَةَ المُرَادِ البَعِيدِ[2]

٢- وفريقٌ هم أصحابُ علوم العربية من المعاني والبيان، غير أنهم لم يكمل عندهم ذوقُ صناعة البلاغة. وهؤلاء قصاراهم بيانُ خصائص الكلام البليغ بيانًا كليًّا وتمثيله بشاهد أو شاهدين مما فيه تلك الخصوصية، ولا يحفلون بأن تكون شواهدُهم مستكملةً شروطَ الجودة بأكثر من اشتمالها على ما يحقق القاعدة.

= في عبارة «نسق الفريد» من كلام ابن الأثير، ولم يتبين لي وجهُها في مساق الأوصاف التي ذكرها، ووجدت ياسر المطيري أثبت لفظة «الغِرِّيد» (بالغين والراء المشددة) بدلاً عنها في نشرته لهذا الشرح، خلافًا لنشرة الحوفي وطبانه التي اعتمد عليها في التوثيق، ولكنه لم يبين مستنده في ذلك.

(١) جرول هو أبو مليكة جرول بن أوس بن مالك العبسي، وهو الملقب بالحطيئة لقصر قامته. ولد في بادية المدينة المنورة في العصر الجاهلي في قبيلة بني عبس الغطفانية. ولما شبّ نظم الشعر وتفنن فيه، وكان راوية لشعر زهير بن أبي سلمى المزني، ثم أصبح من فحول الشعراء وفصحائهم ومتقدميهم. تصرف في جميع فنون الشعر من المديح والهجاء والفخر والنسيب، وكان مجيدًا في ذلك كلّه. وهو من الشعراء المخضرمين. توفِّي سنة ٤٥هـ. أما لبيد فهو لبيد بن ربيعة بن مالك أبو عقيل العامري، أحد الشعراء الفرسان الأشراف في الجاهلية، من أهل عالية نجد. أدرك الإسلام، ووفد على النبي ﷺ. يعد من الصحابة، ومن المؤلفة قلوبهم. ترك الشعر، فلم يقل في الإسلام إلا بيتًا واحدًا. وسكن الكوفة وعمر طويلاً. وهو أحد أصحاب المعلقات. توفِّي سنة ٤١/ ٦٦١.

(٢) الأبيات هي ٣٢ و٣٣ و٣٤ و٣٨ و٣٩ و٤٠ من قصيدة يمدح فيها محمد بن عبدالله الزيات. **ديوان البحتري**، ج١، ص٦٣٦-٦٣٨.

وأحقُّ الناس بإطلاق العنان في هذا الميدان هم الذين استكملوا عُدةَ الفريقين، وتكلموا باللسانين، مثل الجاحظ والآمدي وعبد القاهر والسكاكي والمرزوقي وابن الأثير، وإن كان هذا الأخيرُ دونهم ذوقا[١].

-٣-

• قال المؤلف: «**فمِنَ البُلغاء مَنْ يقول: فِقَرُ الألفاظ وغُرَرُها كجواهر العقود ودُرَرِها، فإذا وُسِمَ أغفالُها بتحسين نُظومها وحُلِّيَ أعطالُها بتركيب شُذُورها، فراقَ مَسْموعُها ومَضْبوطُها، وزان مفهومُها ومحفوظُها، وجاء ما حُرِّرَ منها مصروفًا مِنْ كَدَرِ العِيِّ والخطَل، مُقوَّمًا مِنْ أَوَدِ اللَّحْن والخطأ، سالِمًا من جَنَفِ التأليف، موزونًا بميزان الصواب، يَمُوجُ في حواشيه رَوْنَقُ الصَّفَاءِ لفظًا وتركيبًا، قبِله الفهمُ والتذّ به السمع. وإذا ورد على ضدِّ هذه الصفة صدِئَ الفهمُ منه، وتأذّى السمعُ به تأذِّيَ الحواسِّ بما يخالفها**»[٢]،

أراد بالبلغاء أئمةَ النقد وعلماءَ فن الترسُّل وقرض الشعر والبلاغة الذين يصرفون اهتمامَهم إلى العناية بحالة الكلام المفيد المعاني، وجعله مناطَ الاختيار والنقد.

وهذا المذهبُ نسبه الآمدي في كتاب «الموازنة» إلى الكتاب وأهل البلاغة، ونسبه عبد القاهر في «دلائل الإعجاز» إلى القدماء[٣]. وعلى حسب اهتمامهم هذا يجري اختيارُهم فيما يختارون من صنائع أهل الأدب، ويجري تعليمُهم فيما يُلقون للشَّادين في مزاولة الصناعة من الترسُّل وقرض الشعر. فهم يصرفون الاهتمامَ إلى محاسن الكلام، فلما وجدوا المعانِيَ إنما تظهر من دلالة الكلام عليها، صرفوا أولَ العنايةَ إلى جانب الكلام وألفاظه، وجعلوا المعاني حاصلة بالتبع. وعلى عكس هذه

---

(١) ستأتي ترجمته عند ورود كلام له. - **المصنف**. قلتُ: بل سبقت ترجمته قبل قليل.

(٢) نشرة هارون، ج١، ص٥-٦.

(٣) الآمدي: **الموازنة**، ج١، ص٤؛ الجرجاني: **دلائل الإعجاز**، ص٦٣.

الطريقة من الاعتبار، جرى الفريقُ الثاني الذين قدَّموا النظرَ إلى جانب المعاني. وهذا المذهبُ هو الذي احتفل به الشيخ عبدُ القاهر الجرجاني في «دلائل الإعجاز» في الفصول التي ترجمها بـ«فصول شتى في أمر اللفظ والنظم.»[١] فظهر أن المقصودَ من صرفِهم الاهتمامَ إلى العناية بحالة الكلام اشتراطُهم أن يكونَ كلامًا فصيحًا بفصاحة كلماته في حدِّ ذاتها، وبفصاحة تراكيبها عند اجتماعها.

فأما فصاحةُ الكلمات فلأنها أجزاءُ الكلام، فتعين أن تكون الأجزاءُ فصيحةً ليكون مجموعُ الكلام فصيحا. ومعنى فصاحة الكلمات سلامتُها من تنافر الحروف، ومن الغرابة، ومن مخالفة قواعد اللغة المستَقْرَاةِ من استعمال العرب. وهذا ما يقتضيه تشبيهُ المؤلف الألفاظَ بالجواهر والدرر؛ إذ لم يختلف أئمةُ البلاغة في أن من شرط كون الكلام فصيحًا أن تكون كلماتُه فصيحة، ولم ينكروا أن الألفاظَ المفردة تتفاضل بمقدار تفاضلها في فصاحتها. ويظهر ذلك جليًّا في المترادفات، فلا يختلفون في أن لفظة أسد أحسن من لفظة فدوكس، وقد عابوا استعمالَ المتنبي ألفاظ القلقلة في قوله:

فَقَلْقَلْتُ بالهَمِّ الَّذِي قَلْقَلَ الحَشَا ... قَلاَقِلَ عِيسٍ كُلُّهُنَّ قَلاَقِلُ[٢]

قال الشيخ في دلائل الإعجاز: «وقصارى تفاضل الكلمتين لا يكون أكثرَ من كون إحداهما مألوفةً والأخرى غريبة وحشية، أو تكون حروفُ هذه أخفَّ، وامتزاجُها أحسن، ومما يكدُّ اللسانَ أبعد.»[٣] وقال: «ومن المعلوم أن لا معنى لعبارات البلاغة والفصاحة والبيان التي يُنسب فيها الفضلُ والمزيةُ إلى اللفظ دون

(١) ص١٨٠ من دلائل الإعجاز. - المصنف. الجرجاني: **دلائل الإعجاز**، ص٢٤٩-٢٥٧.

(٢) البيت هو السابع من قصيدة من أربعة عشر بيتًا قالها المتنبي في صباه. البرقوقي: **شرح ديوان المتنبي**، ج٣، ص٢٩٣.

(٣) صفحة ٣٦. - المصنف. ونصُّ كلام الجرجاني كما في نشرة الشيخ محمود شاكر: «وهل يقع في وهم وإن جهد، أن تتفاضلَ الكلمتان المفردتان، من غير أن يُنظرَ إلى مكان تفعان فيه من التأليف والنظم، بأكثر من أن تكون هذه مألوفة مستعملة، وتلك غريبةً وحشية» إلخ. **دلائل الإعجاز**، نشرة شاكر، ص٤٤.

المعنى غيرُ وصف الكلام بحسن دلالته وتمامها، ثم تبرجها في صورة هي أبهى وأزين، وأحقُّ بأن تستوليَ على هوى النفس، وتنال الحظَّ الأوفرَ من قبل(١) القلوب. ولا جهةَ لاستكمال هذه الخصال غير أن يُؤْتَى المعنى من الجهة التي هي أصحّ لتأديته ويُختارَ له اللفظُ الذي هو به أخصُّ وأحرى بأن يكسبه نُبلاً ويظهر فيه مزية. وهل يُتصَوَّرُ أن يكون بين اللفظين تفاضلٌ في الدلالة حتى تكون هذه أدلَّ على معناها الذي وُضعت له من دلالة صاحبتها على ما هي موضوعةٌ له حتى يُقال إن رجلاً أدلُّ من فرس؟ فلذا لا تتفاضل الكلمتان المفردتان إلا بالنظر إلى المكان الذي تقعان فيه من نظم الكلام، ولا تجد أحدًا يقول هذه الكلمة فصيحة إلا وهو يعتبر مكانها من النظم وحسنَ ملاءمةِ معناها لمعنى جارتها.»(٢) وقال: «فإذا تلاقت في النطق حروف تثقل على اللسان (ومثَّله بأبيات التنافر الشديد والمتوسط)، فذلك وجهٌ من وجوه التفاصل بين كلام على كلام، ولكن ليس المقصود أن يكون ذلك عمدة المفاضلة وهذا لا ضُرَّ به علينا.»(٣)

ولهذا فالذين لم يتعرضوا إلى محاسن الكلمات المفردة ما أرادوا عدمَ الالتفات إلى شرائط حسنها، ولكنهم استغنوا عنه بحصوله تبعًا لحصول شرائط فصاحة

---

(١) في نشرة شاكر: «ميل»، وتبدو أسعد بالسياق.

(٢) صفحة ٣٥. - المصنف. نشرة شاكر، ص٤٣-٤٤.

(٣) صفحة ٤٤. - **المصنف**. أورد المصنف كلام الجرجاني بتصرف واضح. أما الأبيات التي ذكر أن عبدالقاهر مثل بها، فهي مما أنشده الجاحظ لمحمد بن يسير الرياشي وغيره مستشهدًا به على التنافر بين الكلمات. **كتاب دلائل الإعجاز**، نشرة شاكر، ص٥٧-٥٩. والأبيات المقصودة هي قولُ الرياشي مخاطبًا ممدوحه أحمد بن يوسف:

لاَ أُذِيـلُ الآمَـالَ بَعْـدَكَ إِنِّي ... بَعْـدَهَا بالآمَـالِ حَـقُّ بَخِيـلِ
كَـمْ لَهَـا وَقْفَـةٌ بِبَـابِ كَـرِيمٍ ... رَجَعَـتْ مِـنْ نَـدَاهُ بالتَّعْطِيـلِ
لَمْ يَضِـرْهَا والحَمْـدُ لله شَيْءٌ ... وَانْثَنَـتْ نَحْـوَ عَـزْفِ نَفْـسِي ذَهُـولِ

وقد علق الجاحظ عليها بقوله: «فتفقد النصفَ الأخير من هذا البيت، فإنك ستجد بعضَ ألفاظه ينبرأ من بعض.» **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٥٤.

الكلام ومحاسنه. ولكن المتأخرين من عهد السَّكَّاكي رأوا أن لا محيصَ عن الاعتداد بصفات الكلمة المفردة قبل دخولها في نظم الكلام، فجعلوا الفصاحةَ مشتركةَ الوقوع في المفرد وفي الكلام، لا سيما بعد أن وضحت المَحَجَّةُ وزالت الشبهةُ التي استنكرها عبد القاهر، وإن كانوا لا ينكرون أن فصاحةَ المفرد لا يُهْتَمُّ بها إلا من حيث أنه معرض للوقوع في الكلام، فآل الخلاف إلى اللفظ. وقد أشار المؤلف إلى الأمرين في قوله الآتي: «**إِذْ كانت الألفاظ للمعاني بمنزلة المعارض للجواري.**»[(١)]

وأصحابُ هذا المذهب لا يعبأون بالصنعة، ولا يتكلفون للمحسنات، ومنهم عبد القاهر، قال في أسرار البلاغة: «ولن تجد أَيْمنَ طائرًا[(٢)]، وأحسنَ أوَّلاً وآخرًا، وأهدَى إلى الإحسان، وأجلبَ للاستحسان، من أن ترسل المعاني على سجيتها، وتدعَها تطلب لأنفسها الألفاظَ؛ فإنها إذا تُركت وما تريد لم تكتَسِ إلا ما يليق بها، ولم تلبسْ من المعارض إلا ما يَزِينها. فأما أن تضع في نفسك أنه لا بدَّ من أن تجنِّسَ أو تسجع بلفظين مخصوصين، فهو الذي أنت منه بِعَرَضٍ الاستكراه، وعلى خطر من الخطأ والوقوع في الذم.»[(٣)]

---

(١) نشرة هارون، ج١، ص٧.

(٢) «أيمن طائرًا»، أي أحسن أو أسعد حظًّا، وفي هذا المعنى جاء قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ﴾ [الإسراء:١٣]. قال ابن عاشور في أصل هذا التعبير: «والطائر أُطلق على السهم، أو القرطاس الذي يُعَيَّن فيه صاحب الحظ في عطاء أو قرعة لقسمة أو أعشار جزور الميسر، يقال: اقتسموا الأرض فطار لفلان كذا (...) وأصل إطلاق الطائر على هذا: إما لأنهم كانوا يرمون السهام المرقومة بأسماء المتقاسمين على ضبر الشيء المقسوم المعدة للتوزيع، فكل من وقع السهم المرقوم باسمه على شيء أخذه. وكانوا يطلقون على رمي السهم فعل الطيران؛ لأنهم يجعلون للسهم ريشًا في قذذه ليخف به اختراقه الهواء عند رميه من القوس. فالطائر أُطلِق على الحظ من العمل مثل ما يطلق اسم السهم على حظ الإنسان من شيء ما.» **تفسير التحرير والتنوير**، ج٧/ ١٥، ص٤٦-٤٧.

(٣) صفحة ١٠ طبع مجلة المنار. - المصنف. الجرجاني، **أسرار البلاغة**، نشرة شاكر، ص١٤.

وإليك تفسير مفرداتٍ من كلام المؤلف: «فِقَر» (بكسر ففتح اسم) جمع فقرة، وهي ما انعقد من عظام الصلب كالعُلبة، وأراد بها المفردات. و«الغرر» جمع غرة، وهي دارة بيضاء في جبهة الفرس، وهي من محاسن الخيل. وأراد بها محاسن الكلمات، والمعنى إن شروط محاسنها كشروط محاسن الجواهر في العقود أفراداً وتأليفا. و«الأغفال» جمع غُفْل بوزن قُفْل، وهو القدح من قداح الميسر الذي لم تجعل له علامة تدل على نصيب من يخرج له. وبذلك يظهر معنى قوله «فإذا وسم أغفالها»، حيث جعل الكلمة غير المنتخبة كالقدح الذي لا حظَّ له في القداح.

و«الأعطال» جمع عاطل، وهي المرأة التي لا حلية عليها، جعل الكلمة غير المنتخبة كالمرأة غير الحالية، فإذا انتخبت الكلمة للمعنى كانت كالمرأة الحالية. و«الشذور» جمع شَذرة، بفتح الشين وسكون الدال المعجمة، وهي اللؤلؤة، أو القطعة من الذهب غير المشَذَّبة. و«العِيّ» بكسر العين وتشديد الياء، العجز عن الكلام وأراد به هنا العجزَ عن تأليف الكلام في الترسل والإنشاء. و«الخطَل» (بفتحين) خطأ الرأي، أراد به هنا الخطأ في المعنى. و«اللحن» الخطأ في الألفاظ بإيرادها على خلاف الطريقة العربية، و«الخطأ» في الكلام أراد اللفظ في غير معناه الموضوع له لغة، دون قصد مجاز أو استعارة تدل عليهما قرينة، كقول المسيَّب بن علس يصف جمله:

وَقَدْ أَتَلاَفَى الهَمَّ عِنْدَ احْتِضَارِهِ ... بِنَاجٍ عَلَيْهِ الصَّيْعَرِيَّة مُكْدَمِ

فأخطأ؛ إذ جعل للجمل الصيعرية، والصيعرية سمةٌ توسم بها النوق، ولذلك لما سمعه طرفه قال: «استنوق الجمل»، فسارت مثلا[1].

(١) الضبي: **أمثال العرب**، ص٨٢ (وفيه «أتناسى» بدل «أتلافَى»)؛ المرزباني: **الموشح**، ص١١٠؛ الخفاجي: **سر الفصاحة**، ص٢٥١. قال الجوهري: «وفي المثل: استنوق الجمل، أي صار ناقة. يضرب للرجل يكون في حديث أو صفة شيء ثم يخلطه بغيره وينتقل إليه، وأصله أن طرفة بن العبد كان عند بعض ملوك العرب والمسيَّبُ بن عَلَس ينشده شعرًا في وصف جمل، ثم حوله إلى =

و«الجَنَف» (بجيم ثم نون مفتوحتين): الخروج عن جادة الطريق، وأراد به الخطأ في نظم الكلام على الأساليب العربية في التقديم والتأخير. ووقع في إحدى النسختين التونسيتين «حيف» (بحاء مهملة ومثناة تحتية)، وهو الظلم أو ظلم الكلام العربي لعدم إعطائه حقَّه الذي رسمه له العرب، ولفظ جنف أحسن. و«الموج» اضطرابُ سطح الماء وتحركه، وهو من محاسن منظر الماء، و«الحواشي» الأطراف، وهي للماء شطوطه وحافات سواقيه. و«الرونق»، الحسنُ اللمعان.

- قال: **«ومنهم مَنْ لَمْ يَرْضَ بالوقوف على هذا الحد فتجاوزه، والتزم من الزيادةِ عليه تتميمَ المقطع، وتلطيف المطلع، وعطفَ الأواخر على الأوائل، ودِلالة الموارد على المصادر، وتناسبَ الفصول والوصول، وتعادلَ الأقسام والأوزان»**(١).

أي من البلغاء فريقٌ لم يقتنعوا لحسن الكلام بحسن ألفاظه وتركيبه بل ارتقى إلى طلب محاسن زائدة تتعلق بزيادة في تنميق الكلام ومحاسنه، وهي **«تتميمُ المقطع»**(٢)، أي حسن اختتام الرسالة والخطبة والقصيدة. فالمقطع اسم مكان القطع، أي قطع الكلام، أي ختمه وتنهيته. ومعنى تتميمه جعله تامًّا لا يترقب السامعُ شيئًا بعده، وهو أن يؤتى بما يؤذن بانتهاء الكلام كقوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَلَٰغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِۦ وَلِيَعْلَمُوٓا أَنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٥٢﴾﴾ [إبراهيم:٥٢]، وقوله: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا۟ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌۢ ﴿١٧٦﴾﴾ [النساء:١٧٦].

= ناقة، فقال طرفة: استنوق الجمل.» الجوهري: **الصحاح**، ج٤، ص١٥٦١. وذكر الفيروزآبادي أن المسيب بن علس أنشد بين يدي عمرو بن هند البيت المذكور، «وطرفة بن العبد حاضر، وهو غلام، فقال: استنوق الجمل، وذلك لأن الصَّيْعَرِيَّة من سمات النوق دون الفحول، فغضب المسيب وقال: ليَقْتُلنَّه لسانُه، فكان كما تفرس فيه.» **القاموس المحيط**، ج٣، ص٣٣٢ (فصل النون من باب القاف).

(١) نشرة هارون، ج١، ص٦.

(٢) المصدر نفسه.

وأشهر أنواع المقطع الدعاء، إلا أنه لكثرة وروده في الرسائل سَمُجَ في الأذواق، فكان العدولُ إلى غيره أحسن، مثل التوريات بلفظ الكمال والختام، ومثل ما لا يبقى بعده مترقب للازدياد من الخير كقول الحريري في المقامة ٢٣: «فعاهدَنِي على أن لا أفوه بما اعتمد ما دمت بهذا البلد: [قال الحارث ابن همَّام:] فعاهدته معاهدة مَنْ لا يتأوَّل، ووفيت له كما وفَّى السموأل»[١]، وقوله في المقامة العاشرة: «فمزَّقْتُ رُقْعَتَهُ شَذَرَ مَذَر، وَلَمْ أُبْلِ أَعَذَلَ أم عَذَرَ»[٢]. وهذا الشرط الذي ذكره المؤلف من استحسان المولَّدين، ولم يكن مرعيًا عند بلغاء العرب[٣].

قال: «**وتلطيفَ المطلع**»[٤]، أي جعله لطيفًا، أي رفيقًا حسنًا أنيقًا؛ لأنه أول ما يقرع سمع السامع. قال ابن الأثير في الجامع الكبير: «وقد كان بعضُ علماء البيان يقول: أحسنوا -معاشرَ الكتاب- الابتداءات، فإنهن دلائلُ البيان»[٥]. ومن أهم ذلك الاحتراسُ من ألفاظ تُستكره عند السامع. وللعوائد أثرٌ في هذا الشأن، ولذلك قد ترى المولدين ينتقدون بعض فواتح القصائد بما كان مثله شائعاً عند العرب مثل ذكر البين والبلى.

وأحسنُ مطالع القصائد ما كان يلفت نظر السامع إلى ما بعده بأن لا يكون من المطالع المعتاد تكررُها في الشعر والنثر، فينبغي أن يكون المطلع عزيزاً غير مطروق، وذلك في الألفاظ المفتَتَح بها، فإذا انضم إليها عزةُ المعنى فقد استوفَى

---

(١) الحريري: **مقامات الحريري**، ص٢٣٦ (المقامة الشعرية).

(٢) المصدر نفسه، ص١٠٦ (المقامة الرجبية).

(٣) قال ياسر المطيري: «فيه نظر، فإن المعلقات وغيرها فيها حسن ختام، وإن كان المراد كثرة عناية المولدين به، فحق.» **شرح المقدمة الأدبية لشرح المرزوقي على ديوان الحماسة لأبي تمام**، ص٨٣، الحاشية رقم ٢.

(٤) نشرة هارون، ج١، ص٦.

(٥) مخطوط بمكتبتي في ١٠٠ ورقة، وسيأتي ذكره في ترجمة صاحبه. - المصنف. ابن الأثير: **الجامع الكبير**، ص٣٣٥. وفيه: «وقال بعضُ علماء البيان...»

المطلع الحسن؛ فإن من المعاني المطروقة بكاء الديار الذي ابتكره امرؤ القيس، ومع ذلك تجد مطالع للنابغة في هذا المعنى لطيفة ومن أحسن المطالع قول عنترة: «هل غادر الشعراء من متردم»[(١)].

وعرف بإجادة المطالع أبو تمام والبحتري والمتنبي. وكذلك الأمر في الرسائل، مثل الرسالة الرقطاء للحريري. أما فواتح سور القرآن فقد وردت على أكمل الوجوه، بخلاف مطالع رسائل البديع والخوارزمي إذ التزما غالبًا افتتاحها بكلمة «كتابي»، ولعلها جرت بها عادة الكتَّاب في بلادهم.

«**وَعَطْف الأَوَاخر على الأوائل**»[(٢)]، أراد به ما يُسَمَّى عند المتأخرين ردَّ العجز على الصدر، ويسمى عند المتقدمين التصدير، وأمثلتُه كثيرة. ولفظ «**عطف**» في كلامه هو بالمعنى اللغوي، وهو الرجوعُ والميل، وليس المراد المعنى النحوي.

«**ودلالة الموارد على المصادر**»[(٣)]، أراد بها براعةَ الاستهلال، وهي أن يؤتى في أول الكلام بمعان فيها إيماءٌ إلى الغرض المقصود منه، فكأنه في أول كلامه واردٌ للماء، وكأنه في آخر كلامه صادرٌ عن الماء. وهذا قسم من براعة المطلع التي سماها المؤلف آنفًا «تلطيف المطلع». و«الموارد» جمع مورد، وهو مكانُ ورود المستقين، أي مجيئهم إلى الماء، قال تعالى: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ ٱلنَّاسِ يَسْقُونَ﴾ [القصص:٢٣]. و«المصادر» جمع مصدر، وهو المكان الذي يصدر المستقون منه عن الماء بعد السقي، قال تعالى: ﴿قَالَتَا لَا نَسْقِى حَتَّىٰ يُصْدِرَ ٱلرِّعَآءُ﴾ [القصص:٢٣]. قال قُس بن ساعدة:

---

(١) وهو مطلع المعلقة. القرشي: **جمهرة أشعار العرب**، ص٢١١؛ **ديوان عنترة**، ص١٨٢ (نشرة مولوي).

(٢) نشرة هارون، ج١، ص٦.

(٣) المصدر نفسه.

وَلَـــمَّا رَأَيْـــتُ مَـــوَارِدًا لِلْمَـــوْتِ لَـــيْسَ لَهَـــا مَصَـــادِرْ[١]

والاختلاف بين الموارد والمصادر باعتبار اختلاف حال المستقي، أما المكان فواحد.

«وتناسُبَ الفصول والوصول»[٢]، الفصول جمع فصل، والوصول (بالواو) جمع وصل، وكلاهما لقبٌ من الألقاب المصطَلَح عليها عند علماء المعاني من أئمة البلاغة. فالفصل تركُ عطف جملة على جملة قبلها بأن يؤتى بالثانية مقترنةً بحرف عطف، والوصل عطف إحدى الجمل على الأخرى. ولكل من الفصل والوصل مواقعُ بعضُها تتعين مراعاتُه وبعضُها تحسن مراعاتُه، وقد عُقِد لها بابٌ واسع في «دلائل الإعجاز» لعبد القاهر وفي «المفتاح» للسكاكي[٣]. وأتى المؤلف بصيغتَيْ الجمع في الفصول والأصول باعتبار تعدد مسائل كل وصورها.

والمؤلفُ حشر هذا النوعَ في عداد الصناعة اللفظية نظرًا إلى كون الإتيان بالعاطف وعدمه لا يُغيِّر معنى الجملة غالبًا، وإنما هو وسيلةٌ من وسائل الإيضاح والإفصاح في العربية، فهو بمنزلة الإعراب[٤]، فآل إلى حالة لفظية في نظم الكلام،

---

(١) البيت هو الثاني من مقطوعة من خمسة أبيات من مجزوء الكامل، وتمامها:

فِي الـــــذَّاهِبِينَ الأَوَّلِيـــــ	ــــنَ مِـــنَ القُـــرُونِ لَنَـــا بَصَـــائِرْ
وَرَأَيْـــــتُ قَـــــوْمِي نَحْوَهَـــا	يَمْـــــضِي الأَكَـــابِرُ وَالأَصَـــاغِرْ
لاَ يَرْجِـــــعُ المَـــــاضِي وَلاَ	يَبْقَـــى مِـــنَ البَـــاقِينَ غَـــابِرْ
أَيْقَنْـــــتُ أَنِّي لاَ مَحَالَـــــةَ	حَيْـــثُ صَـــارَ القَـــوْمُ صَـــائِرْ

الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٢١٠.

(٢) نشرة هارون، ج١، ص٦.

(٣) انظر الجرجاني: **دلائل الإعجاز**، ص٢٢٢-٢٤٨؛ السكاكي: **مفتاح العلوم**، ص٣٥٧-٣٩٩ (نشرة هنداوي).

(٤) نبهت بهذا على أن الإعراب ليس ما يتوقف عليه فهمُ معنى الكلام، بل تتوقف عليه سرعةُ الفهم، وهو مبدأ لفصاحة الكلام العربي، وقد أخطأ من قال من المتأخرين -يزعم عدم الحاجة لعلم النحو-: =

وإن كانت مراعاتُه ترتبط بمراعاة موقع معنى الجملة من معنى التي قبلها، فملاحظةُ موقع الجملة شرطٌ في مراعاة الفصل والوصل في علم المعاني. فلأن مسائلَه ليس لها شائبةُ اندراجٍ في مسائل علم البيان، ولا في مسائل علم البديع، كان علمُ المعاني أولَى بضمها، وهي بالفصاحة أعلق. وينبغي أن يُنتبَهَ لهذا الصنيع الذي صنعه المرزوقي بتدقيقه، وسيأتي ذكرُ الفصول والوصول في عيار التحام أجزاء النظم.

«**وتعادلَ الأقسام**»(١)، يريد بتعادل الأقسام ما يسمى عند الأدباء بصحة التقسيم، ثم مقابلة كل قسم من المعاني المتحدَّث عنها بقسميه، وعدم الغفلة عن ذلك ولا التخليط فيه.

وقد قال المؤلف لما ذكر المقابح: «**أو يكون في القَسم أو التقابل أو التفسير فساد**»(٢)، واعلم أن هذا مبحثٌ عظيم من مباحث علم الخطابة تكثر الحاجةُ إليه فيها، ومنزعٌ دقيق من منازع صناعة الترسُّل وصناعة الشعر، وتفصيله في كتب البديع ونقد الشعر. و«التعادل» التكافؤ، أي لا يكون بعضها أوفر في الذكر. و«تعادل الأوزان» ظاهر أن ليس مراده بالأوزان أوزان الشعر؛ لأن كلامَه هنا على شرائط الاختيار في الكلام المنثور، ولأن حقيقة الشعر مشروطةٌ بتعادل أوزان. وسيجيء كلامُه على ذلك بالنسبة للشعر في ذكر الباب الخامس من الأبواب السبعة التي جعلها عمودَ الشعر، ولذلك لم يَعُدَّ هناك تعادلَ الأوزان، وإنما ذكر إتمامَ أجزاء النظم.

= وَقَالُوا قَامَ زَيْدٌ ثُمَّ ظَنُّوا ... بِدُونِ الرَّفْعِ زَيْدًا لَنْ يَقُومَا

ولم أر من سبقني إلى التنبيه على هذه الخصوصية لعلم النحو. - المصنف. قلتُ: استفحل الهجوم على مسألة الإعراب خصوصًا وعلى النحو عمومًا بين دعوات للتجديد والتطوير مقتصدة ودعاوى بالنقض والإنكار جاهرة متجاسرة. وقد تصدى لذلك كله المنافحون عن هوية العربية وأصالة نحوها ومكانة الإعراب منه، على تباين بينهم في مناهج المناظرة وطرائق المحاججة. ومن أمتع ما قرأت في ذلك كتاب «العربية والإعراب» لعبد السلام المسدي الصادر سنة ٢٠١٠، فلله دره من محقق أريب.

(١) نشرة هارون، ج١، ص٦.

(٢) المصدر نفسه.

وإنما أراد بتعادل الأوزان هنا تساويَ سموط الأسجاع -وهي المسماة بالقرائن- التي تنزل من الكلام المسجوع منزلةَ المصاريع للشعر، فتعادُلها بأن تكون متساويةَ المقدار في النطق معتدلةً فيه. وذلك أصلُ السجع، وبمقدار تساويه تتفاوت أقدارُ الكُتَّاب. مثال المعتدل التام قول الحريري في المقامة الثالثة: «وأودَى الناطق والصامت، ورثى لنا الحاسد والشامت»[1]. ومن هذا القبيل قولُ المؤلف في صدر هذه المقدمة حسبما في النسخة التونسية: «**وهو مستودع آدابها، ومستحفظ أنسابها، ونظام فخارها عند النفار، وديوان حجابها عند الخصام.**»[2]

وقد يكون بينها تفاوتٌ قليل، كقول الحريري في المقامة التاسعة والعشرين: «[قال الحارث بن همَّام:] ألجأني حكمُ دهرٍ قاسط، إلى أن أنتجعَ أرضَ واسط.»[3] ولا يجوز التفاوتُ الكثير بين القرينين وبالخصوص إذا كانت القرينة الأولَى أطول من الثانية. ومما يندرج في تعادل الأوزان أن تُقابَل زنة اللفظ بمثلها في صيغة الاشتقاق من فعل أو وصف، كقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَآ أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِى وَإِنِ ٱهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِىٓ إِلَىَّ رَبِّىٓ﴾ [سبأ:٥٠]، فقوبل ضللت باهتديت، وهما فعلان ماضيان، وقوبل أضل بيوحي، وهما فعلان مضارعان. ومن تعادل الأوزان قولُ الحريري في المقامة الأولى: «وهو يطبع الأسجاع بجواهر لفظه، ويقرع الأسماع بزواجر وعظه.»[4] وكلُّ هذا معدودٌ من المحسِّنات اللفظية، فلا يصير البليغُ إليه إلا حيث لا يُوجد ما يقتضي خلافَه من جهة المعنى البلاغي، ويُراعَى قريبٌ منه في سموط الترسل غير المسجوع.

وإنما حشر المؤلفُ هذا في عداد الخصائص العائدة إلى الألفاظ؛ لأن الكاتب يغير ترتيبَ المعاني في سجعه تغييرًا يهيء لموافقة هذا الأسلوب اللفظي، فكان بسبب

(١) الحريري: **مقامات الحريري**، ص٣٣.

(٢) نشرة هارون، ج١، ص٣.

(٣) الحريري: **مقامات الحريري**، ص٢٩٣.

(٤) المصدر نفسه، ص١٨.

ذلك عملاً لأجل دقائق من حسن اللفظ يدل على قوة المنشئ في سجعه، وكذا القول في الترسل.

- «**والكشف عن قناع المعنى بلفظ هو في الاختيار أوْلَى حتى يطابق المعنى اللفظَ، ويسابق فيه الفهمُ السمعَ**»[(١)]، قال عبد القاهر في دلائل الإعجاز: «وتختار للمعنى اللفظ الذي هو به أخص وأحرى بأن يُكسبَهُ نُبلاً ويظهر فيه مزية.»[(٢)]

- «**ومنهم مَنْ ترقَّى إلى ما هو أشق وأصعب فلم تقنعه هذه التكاليف في البلاغة حتى طلب البديع من الترصيع والتسجيع والتطبيق والتجنيس**»[(٣)]، وهذه ألقابٌ لأنواع من البديع لا تعسر على الناظر بمراجعة مباحثها من علم البديع.

«**وعكس البناء في النظم**»[(٤)]، يريد بالنظم انتظامَ الكلام لا مقابلَ النثر، كما لا يخفى. وهذا النوع [هو] المحسن البديعي المسمَّى «ما لا يستحيل بالانعكاس»[(٥)]، كقول العماد الكاتب للقاضي الفاضل وقد مر عليه راكبًا فرسًا: «سِرْ فلا كبَا بك

---

(١) نشرة هارون، ص٦.

(٢) صفحة ٣٥. - المصنف. وتمام كلام الجرجاني: «وتختار له (أي للمعنى) اللفظ الذي هو أخصُّ به، وأكشفُ عنه وأتَمُّ له، وأحرَى بأن يُكسبه نُبلاً ويُظهر فيه مزية». **دلائل الإعجاز**، نشرة شاكر، ص٤٣.

(٣) نشرة هارون، ج١، ص٦.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) كذا سماه الحريري حيث قال: «وثُبنا نحنُ إلى استثارة مُلَحِ الأدب وعيونه، واستنباط معينه من عيونه، إلى أن جُلْنا فيما لا يستحيلُ بالانعكاس، كقولك: ساكِب كأس»، وسماه «المقلوب المستوي». وقد عده المصنف من بدائع الإعجاز في قوله تعالى: ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ٣٣﴾ [الأنبياء:٣٣]. **مقامات الحريري**، ص ١٥٩ (المقامة المغربية)؛ **مفتاح العلوم**، ص٥٤٢ (نشرة هنداوي)؛ **تفسير التحرير والتنوير**، ج٨/ ١٧، ص٦١-٦٢. و«ما لا يستحيل بالانعكاس» أو «المقلوب المستوي» هو الذي لا يتغير نطقُه ومعناه؛ فعبارة «كل في فلك» في الآية إذا قلبت فقرئت معكوسة من آخرها إلى أولها لا يلحقها أي تغيير، لا في النطق ولا في المعنى. وقال ابن عاشور: «ولم يذكروا منه شيئًا وقع في كلام العرب، فهو من مبتكرات القرآن.» (وانظر مثالاً له في الحاشية الآتية).

الفرس»، فأجابه الفاضل -وقد فطن لما في كلامه من البديع- فقال: «دام علاَ العماد»[١]. ومن أحسنه في الشعر قولُ الأرجاني:

مَوَدَّتُــــهُ تَــــدُومُ لِكُـــلِّ هَـــوْلٍ وَهَـــلْ كُـــلٌّ مَوَدَّتُـــهُ تَـــدُومُ[٢]

ومن أحسنه رسالة البديع الهمذاني المثبتة في مجموعة مراسلاته[٣].

«**وتوشيح العبارة بألفاظ مستعارة**»[٤]، غلَّب المؤلف جانبَ الحسن اللفظي هنا على الخصوصية المعنوية، فعد هذا في المحاسن اللفظية، جريًا على طريقة كثير من الأدباء وأهل البديع، وهي طريقة المتقدمين من الأدباء الذين دوّنوا أصولَ الأدب قبل أن يُميَّز علمُ البلاغة بالتدوين بعناية الشيخين عبد القاهر والسكاكي. وإلى هذا أشار الخطيبُ القزويني في قوله: «وبعضُهم يسمي العلومَ الثلاثة علمَ البديع»[٥]. وقد لمح إلى الاستعارة ومثالها عزُّ الدين الموصلي[٦] في بديعيته بقوله:

---

(١) نقل المؤرخ ابن إياس في ترجمة العماد الأصفهاني (٥١٩-٥٩٩هـ)، أن القاضي عبدالرحيم بن على ابن محمد اللخمي (٥٢٩-٥٩٦هـ) -المعروف بالقاضي الفاضل- مر على العماد وهو راكب، فقال له: «دام عُلا العماد، فأجابه العمادُ على الفور: سِرْ فلا كبَا بك الفرس.» ثم قال ابن إياس: «وهذا النوع يُقرأ طردًا وعكسًا، وهو عزيز الوقوع». ابن إياس الحنفي المصري، محمد بن أحمد: **من بدائع الزهور في وقائع الدهور**، تحقيق محمد مصطفى (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٠)، ج١، ص٢٥٦. ومعنى كلامه -وهو محل الشاهد- أن قول القاضي الفاضل: «دام عُلا العماد» يُقرأ من اليمين ومن اليسار بنفس النطق سواء بسواء، وكذلك قول العماد الأصفهاني: «سِرْ فلا كبَا بك الفرس».

(٢) البيت من قصيدة قالها الشاعر يعتذر ويمتدح ذا منصب. **ديوان الأرجَّاني**، نشرة بعناية قدري مايو (بيروت: دار الجيل، ١٤١٨/ ١٩٩٨)، ج٢، ص٢٦٣.

(٣) طبع مطبعة الجوائب بالأستانة صفحة ٣٨.

(٤) نشرة هارون، ج١، ص٦.

(٥) وتمام عبارته: «وكثير من الناس يسمي الجميع [يعني الفنون التي يُحترز بها عن الخطإ وعن التعقيد المعنوي ويعرف بها وجوه تحسين الكلام] علمَ البيان، وبعضهم يسمي الأول علم المعاني، والثاني علم البيان، والثلاثة علم البديع.» الخطيب القزويني: **الإيضاح في علوم البلاغة**، ص٢٢.

(٦) هو علي بن الحسين بن علي بن أبي بكر ابن محمد بن أبي الخير، عز الدين الموصلي، الفقيه الحنبلي، نزيل دمشق، توفي سنة ٧٨٩هـ. له بديعية في مدح الرسول ﷺ شرحها بشرح سماه: «التوصل بالبديع إلى التوسل بالشفيع.»

دَعِ المَعَـاصِي فَشَـيْبُ الـرَّأسِ مُشْـتَعِلٌ بِالاسْـتِعَارَةِ مِـنْ أَزْوَاجِهَـا العُقُـمِ[(١)]

- **«إلى وجوه أُخر تنطق بها الكتب المؤلفة في البديع فإني لم أذكر هذا القدر إلا دلائل على أمثالها ولكل مما ذكرته وما لم اذكره رسم من النفوذ والاعتلاء بإزائه ما يضاده فيسلم للنكوص والاستفال»[(٢)]،**

أي بحيث يرتفع شأن الكلام في الحسن والقبول بمقدار مراعاة هذه الخصائص والمحاسن، وينحط بإهمال ذلك في مواقع مراعاته انحطاطاً بمقدار الإهمال.

- **«فأكثرُ هذه الأبواب لأصحاب الألفاظ؛ إذ كانت للمعاني بمنزلة المعارض للجواري، فأرادوا أن يلتذَّ السمعُ بما يدرك منه ولا يمجه، ويتلقاه بالإصغاء والإذن له فلا يحجبه»[(٣)]،**

أشار بقوله «فأكثر هذه الأبواب لأصحاب الألفاظ» إلى أن بعضها يتجاذبه الجانبُ المعنوي مثل الفصول والوصول، ومثل توشيح العبارة بالاستعارة كما أشرنا إليه هنالك. و«المعارض» جمع مِعْرَض بوزن منبر، وهو الثوب الذي تتجلى فيه الجاريةُ حين تتعرض للبيع، وهذا تشبيهٌ طريف. وقد تبعه فيه عبد القاهر، قال في دلائل الإعجاز: «أو يجعلون المعاني كالجواري، والألفاظ كالمعارض لها»[(٤)]. وأشار

(١) البيت هو التاسع من بديعية عز الدين الموصلي. انظر: ابن حجة الحموي وآخرون: البديعيات الخمس في مدح النبي المختار والصحابة الكرام (مصر: مطبعة المعارف، ١٨٩٧)، ص١٦؛ ابن معصوم المدني، السيد علي صدر الدين: **أنوار الربيع في أنواع البديع**، تحقيق شاكر هادي شكر (النجف: مطبعة النعمان، ط١، ١٣٨٨/ ١٩٦٨)، ج١، ص٢٩٧.

(٢) نشرة هارون، ج١، ص٦.

(٣) نشرة هارون، ج١، ص٦-٧. وفيها «وأكثر هذه الأبواب»، بالواو بدل الفاء.

(٤) صفحة ١٩١. - المصنف. الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبدالرحمن بن محمد: **دلائل الإعجاز**، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر (القاهرة: مطبعة المدني / جدة: دار المدني، ط٣، ١٤١٣/ ١٩٩٢)، ص٢٦٣.

المؤلف بالتقييد في قوله: «إذ كانت المعاني بمنزلة المعارض للجواري»[١]، إلى أن البلغاء الذين صرفوا همتَهم في اختيار الكلام البليغ إلى جانبه اللفظي ما أرادوا حالةَ مفرداتِ الألفاظ، ولكن أرادوا حالةَ الكلام المؤلَّف كيف تبرز حين تأليفه، والمؤلِّف ينحو بهذا إلى ما تقدم مما حققه عبد القاهر.

- **«وقد قال أبو الحسن ابن طَبَاطَبَا في الشعر: هو ما إن عَرِيَ من معنى بديع لم يعر من حسن الديباجة، وما خالف هذا فليس بشعر»[٢]،**

ساق المؤلف كلام ابن طباطبا حجةً على أن العناية باللفظ هي في الدرجة الأولى عند كثير من أهل الأدب، بحيث إن حسن الديباجة اللفظية يجعل الكلام مقبولاً ولو كان عَرِيًّا من معنى بديع؛ إذ قد يعرى البيتُ أو أكثر من القصيدة، والسطرُ أو أكثرُ من الرسالة، عن معنى بديع فيكسوه الكلامُ بحسنه حسناً يعتاض به عن حسن المعنى. وكلام أبي الحسن وإن خصه بالشعر، فهو منطبِقٌ على النثر لا محالة، كما أشار إليه المرزوقي بسوق كلام أبي الحسن عقب ما تقدم، ثم تقييده بقوله «في الشعر».

وأبو الحسن ابن طباطبا هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم طباطبا ابن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن -أيضًا- ابن علي بن أبي طالب. وطَبَاطَبَا (بفتح الطاء مكررًا) لقب أُلصِقُ بجد جده إبراهيم بن إسماعيل؛ لأنه كان يلثغ في القاف بجعله طاء وطلب يوماً غلامه أن يأتيه بثيابه فأتاه بدراعة فقال «لا طباطبا» يعني قباقبا.

وأبو الحسن شاعر مفلق، وعالم محقق. ولد بأصبهان، وتوفي بها سنة ٣٢٢هـ. كان مشهورًا بالفطنة وصحة الذهن، وله كتاب «عيار الشعر» وكتاب «تهذيب الطبع» وكتاب «العروض» وكتاب «المدخل في معرفة المعمَّى من الشعر» وكتاب في

(١) نشرة هارون، ج١، ص٧.
(٢) المصدر نفسه.

تقريظ الدفاتر. كان ابن المعتز يلهج بذكره، وله شعرٌ كثير، ترجمه ياقوت في «إرشاد الأريب»[(١)]. ومن شعره البيتُ الذي فيه التشبيهُ اللطيف، وهو:

لاَ تَعْجَبُوا مِنْ بِلَى غِلاَلَتِهِ قَدْ زَرَّ أَزْرَارَهُ عَلَى القَمَرِ[(٢)]

- **«ومِنَ البلغاء مَنْ قصد فيما جاش به خاطرُه إلى أن تكون استفادةُ المتأمل له والباحث عن مكنونه من آثار عقله أكثرَ من استفادته من آثار قوله أو مثله، وهم أصحاب المعاني»**[(٣)]،

هذا انتقالٌ إلى الطريقة الثانية من طريقتَيْ البلغاء في عماد فضيلة الكلام، وهي طريقةُ الذين صرفوا الاهتمامَ الأول إلى المعاني التي يريد البليغُ التعبيرَ عنها. وأنت تعلم أن مقصودَهم الذي يرمون إليه هو مصرفُ الاهتمام الأول، على نحو ما قدمنا في تقرير مذهب أصحاب الجانب اللفظي. وسنذكر المرادَ بـ«المعنى» عند شرح قول المرزوقي: «**إنهم كانوا يحاولون شرفَ المعنى وصحتَه.**»[(٤)]

---

(١) انظر: الحموي: **معجم الأدباء**، ج٥، ص٢٣١٠-٢٣١٧.

(٢) البيت دون نسبة في: الجرجاني: **أسرار البلاغة**، ص٣٠٥؛ والأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل: **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**، تحقيق عمر الطباع (بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط١، ١٤٢٠/ ١٩٩٩)، ج٢، ص٣٧٧؛ السكاكي: **مفتاح العلوم**، ص٤٧٩ و٤٩٦ (نشرة هنداوي)؛ الخطيب القزويني: **الإيضاح في علوم البلاغة**، ص٢١٧؛ الجرجاني: **الإشارات والتنبيهات**، ص١٦٧؛ النويري: **نهاية الأرب**، ج٧، ص٤٩. وهو لابن طباطبا في: العبادي: **معاهد التنصيص**، ج١، ص١٧٩. قال العبادي في الشاهد المذكور: «ورأيته بلفظ: قد زر كتانها على القمر»، وذكر أنه ثالثٌ للبيتين الآتيين:

يَا مَنْ حَكَى المَاءُ فَرْطَ رِقَّتِهِ وَقَلْبُهُ فِي قَسَاوَةِ الحَجَرِ
يَا لَيْتَ حَظِّي كَحَظِّ ثَوْبِكَ مِنْ جِسْمِكَ يَا وَاحِدًا مِنَ البَشَرِ

(٣) نشرة هارون، ج١، ص٧.

(٤) المصدر نفسه، ج١، ص٩.

• «**فطلبوا المعاني المُعْجِبة من خواص أماكنها وانتزعوها جزلةً عذبة حكيمة طريفة، أو رائقة بارعة فاضلة كاملة، أو لطيفة شريفة زاهرة فاخرة. وجعلوا رسومَها أن تكون قريبة التشبيه، لائقةَ الاستعارة، صادقةَ الأوصاف، لائحةَ الأوضاح، خَلابةً في الاستعطاف، عطافةً لدى الاستنفار، مستوفيةً لحلولها عند الاستهام من أبواب التصريح والتعريض، والإطناب والتقصير، والجد والهزل، والخشونة واللَّيان، والإباء والإسماح، من غير تفاوت يظهر في خلال إطباقها، ولا قصور ينبع من أثناء أعماقها، مبتسمةً من مثاني الألفاظ عند الاستشفاف، محتجبةً في غموض الصِّيَّان لدى الامتهان، تعطيك مرادَك إن رفقتَ بها وتمنعك جانبَها إن عَنُفْتَ معها**»[(١)]،

أشار بكلامه هذا إلى تحقيق الجانب الذي يكون من شرف المعاني، ليُريَك أنْ ليس المرادُ بصرف العناية إلى المعاني أن تكون معاني الكلام كلُّها من الحق والموعظة أو العلم؛ فإن ذلك لا يتأتَّى في كلِّ كلام، ولا يقتضيه كلُّ مقام، وإن أكثر شعر العرب في الجاهلية بمعزل عن ذلك. وإنما المرادُ أن المعاني التي يجيش بها الخاطرُ -وهي المعاني الأصلية من أغراض التخاطب وغيره- إذا جاش بها الخاطرُ وترددت في النفس، يكون حقًّا على البليغ أن يصورَها معانِيَ فائقةً من مجاز، أو تشبيه، أو إيجاز، أو تلميح، أو تمليح، حتى إذا أُدِّيَتْ بالكلام أبرزت ألفاظُها صورًا من الحقائق والكيفيات العقلية تقع في نفوس السامعين مواقعَ الإعجاب أو الاستحسان، فإنك إذا افتقدت قول كُثَيِّر:

وَلَـمَّا قَضَـيْنَا مِـنْ مِنًـى كُـلَّ حَاجَـةٍ ... وَمَسَّـحَ بِالأَرْكَـانِ مَـنْ هُـوَ مَاسِـحُ
وَشُدَّتْ عَلَى حُدْبِ المَهَارِي رِحَالُنَا ... وَلاَ يَنْظُـرُ الغَـادِي الَّـذِي هُـوَ رَائِـحُ
أَخَـذْنَا بِـأَطْرَافِ الأَحَادِيـثِ بَيْنَنَـا ... وَسَـالَتْ بِأَعْنَـاقِ المَطِـيِّ الأَبَـاطِحُ[(٢)]

(١) المصدر نفسه، ص٧-٨.

(٢) اختُلِف في نسبة هذه الأبيات، فقيل هي لكثير عزة، وقيل لزياد ابن الطثرية، وقيل للمضرب عقبة ابن كعب، وقيل لكعب بن زهير، ولم يذكرها في الأغاني فيما ساقه من شعر كثير، وذكرها ابن =

-وهذا معدودٌ من أجود الشعر- لم تجد في أصل معناه أكثرَ من أنا فرغنا من الحج، فركبنا راجعين ونحن نتحدث على مطيِّ الرواحل. ولكنك تجده أفاد هذا المعنى بأفانين من التصوير المعنوي وتشخيص الأحوال ما إن سمعه السامع اهتز له إعجابًا، وتحرك لاستزادة سماعه طِلابا.

وكان من أصحاب هذا المذهب ابن الأثير[1] في كتابه الجامع الكبير إذ يقول: «ينبغي أن يستيقن المؤلف [ويتحقق] أن المعاني أشرفُ من الألفاظ؛ والدليل على ذلك [ما أذكره: وهو أنا] لو خَلَعْنا هذه الألفاظَ من دلالتها على المعاني لما كان شيءٌ منها أحقَّ بالتقديم من شيء، بل كانت بمنزلة أصداء الأجسام والأصوات الناشئة عنها. ويزيد ما ذكرناه وضوحًا أن هذه الصناعة من النظم والنثر التي يتواصفها البلغاء بينهم، وتتفاضل بها مراتبُ البلاغة، إنما هي شيءٌ يستعان عليه بتدقيق الفكرة وكثرة الروية. ومن المعلوم أن الذي يُستخرج بالفكر ويُنعم فيه النظر، إنما

= قتيبة دون نسبة، وذكر أبو تمام البيتين الأول والثالث منها ولم ينسبها، وساق الشريف المرتضى البيت الثالث ولم ينسبه. انظر: ديوان كثير عزة، ص٥٢٥؛ الدينوري: **الشعر والشعراء**، ص١٤؛ الطائي، أبو تمام حبيب بن أوس: **كتاب الوحشيات: الحماسة الصغرى**، تحقيق عبد العزيز الميمني الراجكوتي (القاهرة: دار المعارف، ط٣، ١٩٨٧)، ص١٨٧؛ الشريف المرتضى: **غرر الفوائد ودرر القلائد**، ج٢، ص٣٠١. وقد أثبتنا الأبيات وفقًا لما جاء في المصادر المذكورة، ففي البيت الثاني كما ذكره المصنف جاءت عبارةُ «صهب» بدل «حدب»، كما أضيف حرف الواو في أول البيت الثالث. قال ابن قتيبة معلقًا: «ضرب منه (أي من الشعر) حسن لفظه وحلا، فإذا فتشته لم تجد هناك فائدة في المعنى»، ثم ذكر الأبيات.

(١) هو الوزير نصر الله بن محمد المعروف بابن الأثير، الجزري، الموصلي، [ولد سنة ٥٥٨ و]توفي سنة ٦٣٧. من أئمة الأدباء والكتاب، له كتاب «المثل السائر» مشهور مطبوع، وكتاب «الجامع الكبير في صناعة المنظوم [من الكلام] والمنثور»، ذكره صاحب كشف الظنون، ويظهر أنه ألفه بعد «المثل السائر»؛ لأنه لم يذكره في كتاب «المثل السائر»، مع أنه ذكر كتابًا آخر له سماه «الوشي المرقوم في حل المنظوم». وهذا الجامع الكبير أخصر من المثل وأقل شواهد، ولكنه قد يكون أكثر منه قواعد، فلعله قصد منه تهذيب الفن والإقلال من انتشاره، وهو يقع في زهاء ثلث حجم المثل السائر. وهو عزيز الوجود، وفي مكتبتي نسخة منه نسخت سنة ٦٦٧، وهذه المسألة التي ذكرناها هنا هي مما لم يذكره في «المثل السائر». - المصنف.

هو المعنى دون اللفظ؛ لأن اللفظ يكون معروفًا عند أرباب صناعة التأليف دائرًا فيما بينهم، والمعنى قد يُبتدع فيذكر المؤلف معنىً لم يسبق إليه» إلخ[١].

فمعنى قول المرزوقي: «مَنْ قصد فيما جاش به خاطرُه إلى أن تكون استفادةُ المتأمل له والباحث عن مكنونه من آثار عقله أكثرَ من استفادته من آثار قوله»، أن أهلَ هذا المذهب يصرفون أكبرَ اهتمامهم عند قصدهم إفادةَ المعاني الأصلية إلى أن يودعوها في صور من المعاني البيانية تفيد متأمِّلَها معانِيَ جمّةً ليس كلُّ معنى منها مستفادًا من جملة أو عبارة، بل يُستفاد الكثيرُ منها من الجملة الواحدة، وذلك بحسن التوصيف بتشبيه قريب واستعارة لائقة.

وسيشير المؤلِّف إلى ما يحاوله البلغاء من ذلك بكناية وتعريض وضرب للأمثال، وبمراعاة تأثر السامعين على حسب اختلاف طبقاتهم، وتنوع مقامات خطابهم بما يناسب تلك المقامات من التصوير من خشونة أو رقة، ومن جِدٍّ أو مزح، ومن تصريح أو رمز. ويحصل بذلك الإيجازُ الذي هو زينةُ كلام البلغاء كما قيل «لمحة دالة»، مما لو جُعل لكل مراد منه لفظٌ أو جملةٌ لطال الكلامُ، وفاتت براعةُ مؤلفه، وضاعت فطنةُ متأمِّله أو تساوت درجاتُها. فإذا نظرتَ إلى قوله تعالى: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم:٤]، وجدت التصور المفاد من كلمة اشتعل مغنيًا عن أن يُقال شاب شعر رأسي دفعةً واحدة، ولم يترك الشيبُ منه شيئًا، كالنار إذا التهبت في الحطب، فتصوير الاشتعال أفاد ذلك كلَّه.

وأما معنى مفردات كلام المرزوقي فقوله جاش فاض، والخاطر الذهن باعتبار جولته في المعاني، فكأنه يخطر في خلالها أي يمشي. ومقصود المرزوقي أنه نشأت في نفسه المعاني التي أراد إفادتها ثم جالت في نفسه حتى تمكنت ووضحت، فشبه ذلك التمكن بالجيشان وهو غليان القدر.

(١) في الورقة ٣١. - المصنف. ابن الأثير: **الجامع الكبير**، ص١٩٢ (وما بين الحاصرتين لم يورده المصنف).

وقوله «من آثار عقله» متعلِّقٌ «باستفادة»، وقوله «ومثله» هو غير مضبوط في النسخ التي بين أيدينا أو ينبغي أن يضبط بضمتين جمع مثال يعني أن يعتني بتصوير المعاني أكثر من عنايته بالقول والإيضاح بالأمثلة. وقوله «رسومها» (براء في أوله) جمع رسم، وهو ما يُعرف به الشيء. وأصله رسم الدار، وفي النسختين التونسيتين ونسخة الآستانة ونسخة دار الكتب وسومها (بواو في أوله)، وهو جمع وسم وهو العلامة.

وقوله: «من غير تفاوت يظهر في خلال أطباقها ولا قصور ينبع من أثناء أعماقها»: الأطباق بفتح الهمزة جمع طَبَق (بفتحتين)، وقد تقدم في شرح قوله «لا يطابقه». وأراد بالتفاوت تفاوتَ الإفادة في ذلك التصوير بين ما يفيده بعض فقر الكلام و[ما] ويفيده بعض آخر، أي بأن تكون المعاني متوازنةً فلا يوضع المعنى الشريف بإزاء المعنى السخيف. و«القصورُ» العجز عن الوصول إلى ما حقُّه أن يصل إليه، وهو مشتق من قِصَر القامة، أي قلة الامتداد في الأشياء بما يقتضيه كمالُ أنواعها. وشبه القصورَ الظاهر أثرُه بماء نابع بجامع الظهور وأثبت له النبع على طريقة الاستعارة المكنية، وهو من تشبيه المعدوم المتخيَّل بالموجود، مثل تشبيه اللؤم في بيت حسان:

لَـوْ أَنَّ اللُّـؤْمَ صُـوِّرَ كَـانَ عَبْـدًا   قَبِـيحَ الوَجْـهِ أَعْـوَرَ مِـنْ ثَقِيـفِ[1]

ومناسبة الأعماق للنبع ظاهرة، فتكون ترشيحًا لا استعارة. وأراد بالمبتسمة أنها تكشف عما تحجبه كشفًا حسنًا، كما يكشف الابتسامُ عن محاسن الثغر. ومثاني الألفاظ هي التراكيب؛ لأن الكلمات تُثَنَّى فيها، أي تُكرَّر، ومنه سميت الفاتحة المثاني.

---

(١) البيت هو الأول من ثلاثة من بحر الوافر يهجو فيها الشاعر المغيرة بن شعبة. **ديوان حسان بن ثابت**، ص١٦٧.

و«الاستشفاف» هو نظر المتأمل، وفي إحدى النسختين التونسيتين الاستسعاف أي طلب الإسعاف أي قضاء المطلوب فعلى هذه النسخة يكون الابتسام تمثيلاً بحالة سرور الكريم عند ملاقاة العفاة كما قال الشاعر: «تراه إذا ما جئته متهللاً»(١).

و«الاحتجاب» تمثيلٌ للمعاني بالنسوة يحتجبن ممن قد يستخف بهن في مواقع صونهن فقوله «لدى الامتهان» أي لدى إرادة الامتهان. وأما قوله «تعديك مرادك»، فهو تمثيلٌ آخر مثل فيه المعاني بالناقة الكريمة لا تَدِرُّ إلا بالإِبساس؛ أي برفق الحالب بها، فإذا رفق بها مكنته ودرَّت وإن اشتدّ عليها منعت، قال بشار: «والدَّرُّ يَقْطَعُهُ جَفَاءُ الحَالِبِ»(٢).

- **«فهذه مَنَاسِبُ المعاني لطلابها، وتلك مناصبُ الألفاظ لأربابها»(٣)،**

الإشارة بـ«هذه» إلى الصفات المذكورة قريبًا، و«تلك» إشارة للبعيد، وهو الصفات المذكورة سالفًا؛ لأنها بَعُد ذكرُها. و«المناسب» (بفتح الميم) جمع مَنْسَب (بفتح الميم وفتح السين)، وهو مصدر ميميٌّ لنسبه ينسبه إذا ذكر نسبه. وغالبُ إطلاق ذلك في ذكر الأنساب الشريفة. أي: فهذه الصفاتُ التي ذكرتها قريبًا هي

---

(١) هذا صدر بيت من شعر من البحر الطويل قاله زهير بن أبي سلمى في وصف كريم، ومنه:

تَــــرَاهُ إِذَا مَـــــا جِئْتَـــــهُ مُـــــتَهَلِّلاً ... كَأَنَّـــكَ تُعْطِيـــهِ الَّـــذِي أَنْــــتَ سَــائِلُهْ
تَـرَى الجُنْـدَ والأَعْـرَابَ يَغْشَـوْنَ بَابَـهُ ... كَـمَا وَرَدَتْ مَـاءَ الكُـلاَبِ هَوَامِلُــهْ
إِذَا مَـــا أَتَـــوْا بَابَـــهُ قَـــالَ: مَرْحَبًـــا ... لِجُـوا البَـابَ حَتَّـى يَـأْتِي الجُـوعَ قَاتِلُـهْ
فَلَـوْ لَمْ يَكُـنْ فِي كَفِّـهِ غَـيْرُ رُوحِـهِ ... لَجَـادَ بِهَـا، فَلْيَتَّـقِ اللهَ سَـائِلُهْ

ديوان زهير بن أبي سلمى، ص٩٢.

(٢) هذا عجز بيت من قصيدة من بحر الكامل أنشأها بشار في النسيب بحبيبته حمدة المكناة بأم محمد، وصدره: «وإذا جفَوْتَ قطعتُ عَنْكَ مَنَافِعِي». ومطلع القصيدة:

خَفِّـضْ عَـلَى عَقِـبِ الزَّمَـانِ العَاقِـبِ ... لَـيْسَ النَّجَـاحُ مَـعَ الحَـرِيصِ النَّاصِـبِ

ديوان بشار بن برد، ج١/ ١، ص١٩١-١٩٢.

(٣) نشرة هارون، ج١، ص٨.

صفاتُ المعاني الشريفة الأصلية، فهي للمعاني كالأنساب للناس، فمَنْ طلب المعاني الشريفة فليتوخَّ منها الصفاتِ التي ذكرتها.

و«المناصب» جمع مَنْصِب (بفتح الميم وكسر الصاد)، وهو مكانُ النصب، أي رفع الشيء وإظهاره، ومنصب المرء شرفه ورفعته. أي: الصفات التي ذكرتُها سالفًا هي مظانُّ شرف الألفاظ، فمن كان من أرباب الألفاظ -أي المعتنين بها- فليبحثْ عن انطباق تلك الأوصاف عليها. وبَيْن المناسب والمناصب في كلامه الجِنَاسُ المحرَّف[1].

-٤-

- **«ومتى اعترف اللفظُ والمعنى فيما تَصُوبُ به العقول، فتعانقا وتلابسَا، متظاهرين في الاشتراف وتوافقا، فهناك يلتقي ثَريَا البلاغة فيُمْطِرُ روضُها، ويُنشر وشْيُها، ويتجلَّى البيانُ فصيحَ اللسان، نجيحَ البرهان، وترى رائدَيْ الفهم والطبع متباشرَيْن، لهما من المسموع والمعقول بالمسرح الخصب والمَكْرع العذب»[2]،**

تخلص المرزوقي في هذا الكلام إلى مقام الحكم بين مذهب أهل الألفاظ ومذهب أهل المعاني، فبين أنه لا يتم للكلام حسنُه وبلاغتُه إلا باجتماع شرف لفظه وشرف معانيه. واعتراف اللفظ والمعنى هو توافقُهما وتآلفُهما، كالشخصين اللذين يعرف أحدُهما الآخر ويألفه. و«تصُوبُ» تمطر، والصَّوب المطر. ويقال صَوب المزن، أي ماء السحاب. شبَّه العقولَ المختارة للألفاظ والمنظمة للمعاني بالأسحبة، وشبه ما تأتي به من محاسن الألفاظ وشريف المعاني بالمطر. وأثبت الصوبَ للعقول

---

(١) قال المطيري: «كذا ذكر ابن عاشور، فهو يُطلق الجناسَ المحرف على ما كان الاختلاف فيه في الأحرف، وسار على ذلك في **التحرير والتنوير** ١٠/ ١٤٢، ١٤/ ٣٥٦. والمشهور عند البلاغيين أن الجناس المحرف هو ما كان الخلافُ فيه في هيئات الحروف فقط، نحو: الجهول إما مُفْرِط أو مفرِّط. يُنظر: **شروح التلخيص** ٤/ ٤٢٠، **تحرير التحبير** ص١٠٦، **أنوار الربيع** ١/ ١٨٠.» (**شرح المقدمة الأدبية**، ص٩٩، الحاشية رقم ٢).

(٢) نشرة هارون، ج١، ص٨.

على طريقة الاستعارة المكنية، مع كونها استعارة تبعية. وهذه الاستعارةُ مأخوذةٌ من قول أبي تمام في وصف الشعر:

وَلَكِنَّـهُ صَـوْبُ العُقُـولِ إِذَا انْجَلَـتْ ... سَـحَائِبُ مِنْـهُ أُعْقِبَـتْ بِسَـحَائِبِ[١]

وقد أَتْبع المؤلفُ استعارتَه هذه بتمثيل بناه عليها، فشبه هيئةَ انهيال الصنائع البليغة الرائقة من آثار أهل البلاغة نثرًا ونظمًا، وتلقِّي السامعين إياها، واهتزازَ أذواقهم لقبولها، وإقبالَهم على الاختيار منها، على حسب الأذواق، [شبّه ذلك كله] بهيئة عُروض السحاب في أغزر الأنواء إفاضةً، وهو نَوْءُ منزلة الثريا، فتغزر معصراتُها وتنتشر آثارها بين الأدباء كانتشار وشي الزرع في الرياض النَّضِرة، فتصبح الأدباءُ تفسِّر دقائقَها للطلاب كما تبشرُ روادُ المراعي رعاءَ الحي بالمسارح الخصبة والمكارع العذبة، فذكر هنا الهيئةَ المشبهة بها. وقد أشار إلى الهيئة المشبهة بقوله عقب هذا: «**ولتُعرَف مواطئ أقدام المختارين فيما اختاروه ومراسم أقلام المزيفين على ما زيفوه، ويُعلَم أيضاً فرقُ ما بين المصنوع والمطبوع وفضيلة الأَتِيِّ السمح على الأَبِيِّ الصعب.**»[٢] ولقد أجاد التمثيل، فأصبح كلامه لقواعد الأدب خير تمثيل.

وقوله «**في الاشتراف**» بفاء في آخره، أي الارتفاع. فيكون شبه الرفعة المعنوية برفعة السحاب إذا أخذ يتصاعد وينضم بعضه إلى بعض. ووقع في إحدى النسختين التونسيتين «الاشتراق» (بقاف في آخره)، ولا يستقيم[٣].

---

(١) البيت من قصيدة قالها الشاعر في مدح أبي دُلَف القاسم بن عيسى العجلي، أحد قواد المأمون ثم المعتصم (تُوُفِّيَ سنة ٢٢٥ أو ٢٢٦هـ). **ديوان أبي تمام**، نشرة بعناية شاهين عطية (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ، وقد اعتمد معدُّ هذه الطبعة على نشرة المطبعة الوطنية في بيروت الصادرة عام ١٨٨٩)، ص٤٧.

(٢) نشرة هارون، ج١، ص٨-٩.

(٣) قلت: وقع في نشرة هارون: «الاشتراك»، وذكر أنه جاء في بعض النسخ «الاعتراف». وما أثبته المصنف أسعد بالسياق.

وقوله: «**تلتقي ثريا البلاغة**»: هكذا في بعض النسخ يلتقي (بياء الغائب)، وفي بعضها تلتقي (بتاء الغائبة). وصيغة الالتقاء تقتضي ملاقاةَ شيئين، وليس في عبارة المؤلف سوى الثريا. فالظاهر أن صواب العبارة يَلْقَى (بالمثناة التحتية المفتوحة وفتح القاف)، والضمير عائدٌ إلى «ما تَصُوبُ به العقول»، والمعنى: فهنالك يقع ذلك الصوب في منزلة الثريا فيلقاها فيغزر مطره. ويجوز أن يكون الالتقاء بمعنى التلقي مبالغة. والثريا من الأنواء الوَسْمية، أي الربيعية، أي التي يكثر الإمطارُ في زمان طلوعها في بلاد العرب[1]. والمطر الربيعي يُضرب المثلُ بشدته، قال النابغة:

وَكَانَتْ لَهُمْ رِبْعِيَّةٌ يَحْذَرُونَهَا ... إِذَا خَضْخَضَتْ مَاءَ السَّمَاءِ القَبَائِلُ[2]

• **«فإذا كان النثرُ بما له من تقاسيم اللفظ والمعنى والنظم اتسع نطاقُ الاختيار فيه على ما بيناه، بحسب اتساع جوانبها وموادها، وتكاثر أسبابها ومَوَاتِّها، وكان الشعر قد ساواه في جميع ذلك وشاركه، ثم تفرَّد عنه وتميز بأن كان حدُّه: لفظ موزون مقفّى يدل على معنى. فازدادت صفاتُه التي أحاط الحدُّ بها بما انضم من الوزن والتقفية إليها - ازدادت الكُلَفُ في شرائط الاختيار فيه؛ لأن للوزن والتقفية أحكامًا تُماثِلُ ما كانت[3] للمعنى واللفظ والتأليف أو تقارب. وهما يقتضيان من**

(١) انظر مزيدًا من التفاصيل حول ما جاء عن العرب من أشعار وأسجاع وأمثال في الثريا وما يرتبط بها من أحول وأضاع في الطبيعة والمناخ وحياة الناس في ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بم مسلم: **الأنواء في مواسم العرب** (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام - دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٨)، ص٢٧-٤١.

(٢) القبائل قبائل الخيل، وهي من أربعين من الخيل إلى ستين. - المصنف. أقول: وقد فسرها في تحقيقه لشعر النابغة فقال: «القبايل جمع قبيلة، وهي الطائفة من الناس يجمعهم جد واحد، أي القبائل التي يتألف منها جيشه.» والبيت هو الرابع عشر من قصيدة في ثلاثين بيتًا يرثي فيها النعمان بن الحارث بن أبي شمر الغساني. **ديوان النابغة الذبياني**، ص١٨٧ (نشرة ابن عاشور)؛ ص١١٨ (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم).

(٣) كذا في الأصل، والأولى «كان» لمعاده على ما الموصولية التي تقوم مقام المذكَّر في مثل هذا السياق عادة.

مراعاة الشاعر والمنتقِد مثلَ ما تقتضيه تلك من مراعاة الكاتب والمتصفح لئلا يختلَّ لهما أصلٌ من أصولهما أو يعتل فرعٌ من فورعهما»[(١)]،

تقدم أن المؤلف جلب كلام أبي الحسن ابن طباطبا في مزية الشعر، استدلالاً به على مراعاة جانب اللفظ في معيار النقد، ولأن ما ذكره أبو الحسن في الشعر يجري بعينه في النثر. و«**المواتُّ**» بتشديد المثناة، الوسائل جمع ماتَّة، وهي الوسيلة إلى الشيء لأنها تمت إليه، أي تمد وتتوسل، يُقال مَتَّ بقرابة أي اتصل وتوسل. ومعنى كلام المؤلف ظاهر. وجوابُ «إذا» قولُه: «ازدادت الكلف» إلخ.

- **«وإذا كان الأمر على هذا، فالواجب أن يُتبيَّنَ ما هو عمودُ الشعر المعروفُ عند العرب، ليتميَّزَ تليدُ الصنعة من الطريف، وقديمُ نظام القريض من الحديث، ولتُعرفَ مواطئُ أقدام المختارين فيما اختاروه ومراسمُ إقدام المزيِّفين على ما زيفوه، ويُعلمَ أيضاً فرقُ ما بين المصنوع والمطبوع.»[(٢)]**

تخلص هنا إلى تخصيص بحثه بالشعر، وهو المقصود من هذه المقدمة. ولذلك سيقول فيما يأتي: «فهذه سبعة أبواب هي عمود الشعر.» وقد نبهنا آنفًا على أن هذه الفقرات تشير إلى الهيئة المشبهة بهيئة السحاب والمطر في قوله آنفًا: «فهنالك يلقى ثريا البلاغة فيمطر روضها» إلخ.

و«**المصنوع**» هو الشعر الذي أُدخل فيه ما يُسمى عند أهل الفن بالصَّنْعة، وهي التهذيبُ والتنقيح للشعر، وإبداع المحاسن البديعية واللطائف اللفظية. فكان علمُ أصحابه مكتَسبًا بالصنعة، أي أن يعمدوا إلى القواعد والنكت وصور الأمثلة التي تلقوها بالتعلم، فيراعوها في منشآتهم بالتروِّي والتثقيف، فيكون شعرُهم كالشيء

(١) نشرة هارون، ج١، ص٨.

(٢) المصدر نفسه، ص٨-٩ (وفيه: «فإذا» بدل «وإذا»).

المصنوع باليد. وقد يقع بعضُ ذلك عفوًا بدون تعمد ولا تكلف، وهو الغالب من شعر المولدين، قال ابن رشيق: «وأشهر الشعراء في المصنوع ابن المعتز.»(١)

و«المطبوع» هو الشعر الذي يصدر عن الشاعر بالسجية والطبيعة الناشئة عن تدربه بسماع أشعار البلغاء، واندفاع طبيعته لمحاكاة أشعارهم، حتى يصير الشعرُ البليغ له كالطبع فلا يصرف فيه تعمقَ روية ولا معاودةَ تنقيح وتثقيف.

- «**وفضيلة الأَتِيِّ السمح على الأَبِيِّ الصعب**»(٢)، تقدم بيانُ الأتِيِّ والأبِيِّ في تفسير أول الديباجة، ووصفَهما هنالك بالمستسهل والمستنكر، ووصفهما هنا بالسمح والصعب. و«السمحُ» صفة من السماحة، وهي لينُ الأخلاق وحسنُ المعاملة، و«الصعب» صفة من الصعوبة وهي الشدة في الخلق.

- «**فنقول وبالله التوفيق: إنهم كانوا يحاولون شرفَ المعنى وصِحتَه**»(٣)،

ضمير «إنهم» عائد إلى الشعراء وإن لم يذكر معاد، بناءً على أنه معلوم من سياق الكلام المذكور على الشعر، وهذا هو المناسب للإخبار عن الضمير بفعل يحاولون. ويجوز أن يعود الضمير إلى نُقَّاد الكلام المذكور في قوله: «اعلم أن مذاهب نقاد الكلام» إلخ.

---

(١) صفحة ٨٥ من العمدة طبع مطبعة أمين هندية بمصر. - المصنف. لم أعثر على هذا الكلام بلفظه عند ابن رشيق، وربما ساقه المصنف معنًى لا لفظًا، وإنما الذي وجدته هو قوله في فصل المطبوع والمصنوع من الشعر: «وقالوا: أول من فتق البديع من المحدَثين بشار بن برد، وابن هرمة وهو ساقة العرب وآخر من يستشهد بشعره. ثم قال بعد أن ذكر عددًا من الشعراء الذين سلكوا مسلكهما: «واتبع هؤلاء حبيب الطائي، والوليد البحتري، وعبدالله بن المعتز، فانتهى علم البديع والصنعة إليه، وخُتم به.» العمدة، ج١، ص١٣٨.

(٢) نشرة هارون، ج١، ص٩.

(٣) نشرة هارون، ج١، ص٩.

وقد كنا وعدناك أيها الناظرُ عند قول المرزوقي آنفًا: «هم أصحاب المعاني»، بأن نبين المراد بالمعنى، فهذا أوان أن نبينه. اعلم أن الشيخ عبد القاهر قال في «دلائل الإعجاز»: «إن قولنا المعنى في مثل هذا يُراد به الغرضُ الذي أراد المتكلم أن يبينه أو ينفيه، نحو أن تقصِد تشبيهَ الرجل بالأسد، فتقول: زيدٌ كالأسد، ثم تريد هذا المعنى بعينه فتتول: كأن زيدًا الأسد، فتفيد تشبيهَه أيضًا بالأسد. إلا أنك تزيد في معنى تشبيهه به زيادةً لم تكن في الأول، وهي أن تجعلَه من فرط شجاعته وقوة قلبه، وأنه لا يروعه شيء، بحيث لا يتميز عن الأسد، ولا يُقصِّر عنه حتى يُتوهم أن أسد في صورة آدمي.»[١] ثم قال: «الكلام على ضربين: ضربٌ أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدت أن تُخبر عن زيد مثلاً بالخروج على الحقيقة فقلت: خرج زيد، [وبالاطلاق عن عمرو فقلت: عمرو منطلق، وعلى هذا القياس.] وضربٌ آخر لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلُّك اللفظُ على معناه الذي يقتضيه موضوعُه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالةً ثانية تصل بها إلى الغرض. ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل.»[٢]

ثم قال عقب ذلك: «وإذا عرفت هذه الجملة، فهاهنا عبارة مختصرة، وهي أن تقول: المعنى ومعنى المعنى، تعني بالمعنى: المفهومَ من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنىً، ثم يُفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر، كالذي فسرت لك.»[٣] ثم قال: «فالمعاني الأُوَل المفهومة من أنفس الألفاظ، والمعاني الثواني التي يومأ إليها بتلك المعاني الأول.»[٤]

فهذا كلام الشيخ تمييزًا بيِّن المراد بالمعنى.

(١) صفحة ١٨٩، طبع مطبعة المنار. - المصنف. الجرجاني: **دلائل الإعجاز**، ص٢٥٨ (نشرة شاكر).
(٢) صفحة ١٨٩، طبع مطبعة المنار. - المصنف. الجرجاني: **دلائل الإعجاز**، ص٢٦٢ (نشرة شاكر).
(٣) صفحة ١٩١، طبع مطبعة المنار. - المصنف. الجرجاني: **دلائل الإعجاز**، ص٢٦٣ (نشرة شاكر).
(٤) صفحة ١٩١، طبع مطبعة المنار. - المصنف. الجرجاني: **دلائل الإعجاز**، ص٢٦٤ (نشرة شاكر).

ثم إن علماء المعاني قفَّوا عليه بما يزيده بيانًا ويعصِم المتأمِّلَ من اختلاط المقصود بكلمة «معنى» في مختلف إطلاقاتها، مما أفاده السكاكي في المفتاح وشارحو كلامه، من أن المعنى الذي يجيش في نفوس البلغاء ثلاثة أقسام: قسم سمَّوْه أصلَ المعنى، وهو الأغراض المجملة التي يُرادُ إفادتُها من خبر أو إنشاء. وهذا المعنى هو الذي يُفاد بكلام بسيط، وهذا يجيش في الناس من الخاصة والعامة، وليس هو موضوع الاختلاف[1]. وقسم سَمَّوْه معنى أول، وهو الأغراض الخاصة التي يقصدها البلغاء لنكتة، مثل ردِّ الإنكار. وقسم سموه معنىً ثانيًا، ويقال له: «معنى المعنى»[2]، وهو الخواص الكلامية التي تفيد كيفيات في المعاني الأول، مثل القصر والاستغراق والكناية والمبالغة، وهذا خاص ببلغاء الكلام العربي.

فإذا علمتَ هذا، فلْنَرجِعْ إلى بيان كلام المؤلف.

«**المحاولة**» ابتغاء الشيء وتطلُّبُه، و«**الشرف**» حصول صفات الكمال النوعي في بعض أفراده. فشرفُ المعنى أن يكونَ من أحاسن المعاني المستفادة من الكلام، بأن يَتلقَّى فهمُ السامع المعنى مستغنيًا به في استفادة الغرض الذي يُفاد به. وقد وصف المؤلِّفُ المعنى هنا بـ«الشرف والصحة»، ووصفَه فيما تقدم بـ«المعجِبة الجَزْلة، العذبة الحكيمة، الزاهرة الفاخرة».

وطريقةُ صَوْغ المعنى الشريف هي أن يَلحظ البليغُ ما يجيش في نفسه مما يريدُ إبلاغَه إلى نفس السامع، فينشئه في نفسه، ويكيفه بأحسن صورة يَرى أنَّها تقعُ لدى السامعين موقعًا حسنًا يفي بمراد الشاعر، ويليق بالغرض الشاعري، معتمدًا في تحصيل تلك الكيفية على فِطنته ودُربته المتولِّدة في ذوقه بما ورد على ذهنه من محاسن البلغاء والحكماء والعلماء، فأكسب ذوقَه صورًا غيرَ جزئية، يقيس عليها أمثالَها إذا

---

(١) انظر في ذلك مثلاً: القرطاجني، أبو الحسن حازم: **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة (تونس: وزارة الثقافة والمحافظة على التراث، توزيع الدار العربية للكتاب، ط٣، ٢٠٠٨)، ص٢١-٢٣ (القسم التحقيقي).

(٢) صفحة ١٩١، طبع مطبعة المنار. - المصنف. الجرجاني: **دلائل الإعجاز**، ص٢٦٤ (نشرة شاكر).

أراد التعبيرَ بابتكار مماثلاتٍ لها جديدة، أو بتصرفٍ فيها يغيرها عن حالتها السابقة تصرفًا كثيرًا أو قليلاً، ويندفع إليها ذهنُه سريعا.

ومن أكبر أسباب شرف المعنى أن يكون مبْتكَرًا غيرَ مسبوق، ثم أن يكون بعضُه مبتكرًا وبعضُه مسبوقًا، وبمقدار زيادة الابتكار فيه على المسبوقية يدنو من الشرف. ولبشار وأبي تمام وأبي الطيب ابتكاراتٌ كثيرة، ويقرُب من ذلك أبو نواس وابن الرومي ثم المعري.

فإذا أنشأ ذوقُ البليغ معنًى، لاحت له منه محاسنُ المعنى ونقائصُه ومعائبه، فاحتفظ بالمحاسن، وأكمله عن النقائص، ومحا عنه المعائب. فإذا تقوَّم فيه ما مِنْ شأنه أن يفيَ بأمله من إرضاء السامعين من أهل الصناعة وامتلاك استحسانهم، فرأوه محُوكًا على منوال ما يحوك على مثله البلغاءُ فيما انتهت إليه مزاولتُه ودربته، وثق بأنه معنى شريف.

فعُلِمَ أن شروطَ شرف المعاني تختلف باختلاف محالِّها من أغراض الكلام: من إثارة حماس، أو استعطاف وإبساس[١]، أو غزل، أو نسيب، أو فخر، أو ذب عن شرف، أو نحو ذلك. قال ابنُ الأثير في المثل السائر: «إن الكاتبَ أو الشاعر ينظر إلى الحال الحاضرة، ثم يستنبط لها ما يناسبها من المعاني.»[٢] وهذا عملٌ محتاجٌ إلى صفاء قريحة، وكرم سجية، وطول دربة، وحسن اقتداء، وتمييزٍ بين المقبول والمرفوض. وقد ذكر ابن الأثير في «المثل السائر» من المعنَى الشريف قولَ أبي الطيب:

تَلَــذُّ لَــهُ المُــرُوءَةُ وَهْــيَ تُــؤْذِي وَمَــنْ يَعْشَــقْ يَلَــذُّ لَــهُ الغَــرَامُ[٣]

لولا لفظة تؤذي فيه؛ فإنها تؤذي[٤].

---

(١) الإبساس: التلطف.

(٢) صفحة ٨٨. - المصنف. ابن الأثير: **المثل السائر**، ج١، ص٣٠٧.

(٣) البرقوقي: **شرح ديوان المتنبي**، ج١، ص٣٠٧.

(٤) المصدر نفسه، ص١٥٢-١٥٣.

ولا يُتوهَّم من كلام ابن الأثير ولا من مادة «شريف» أن شرط المعنى كونُه من الفضائل أو المعاني الحميدة؛ فإنه لو كان ذلك مرادَهم لذهبَ معظمُ النسيب والهجاء، ولذهب ما كان من الشعر كذبا. بل مرادُهم ما أفصح عنه قدامةُ في «نقد الشعر» إذ يقول: «إن مناقضةَ الشاعر نفسَه في قصيدتين أو كلمتين، بأن يصف شيئًا وصفًا حسنًا، ثم يذمه بعد ذلك ذمًّا حسنًا بيِّنًا، غيرُ منكرٍ عليه، ولا معيبٍ من فعله، إذا أحسن المدحَ والذم. بل عندي يدلُّ على قوة الشاعر في صناعته واقتداره عليها. وإنما قدمتُ هذين المعنيين لما وجدتُ قومًا يعيبون هذين المسلكين، فإني رأيتُ مَنْ يعيب امرأ القيس في قوله:

فمِثْلُكِ حُبْلَى قَدْ طَرَقْتُ وَمُرْضِعٍ فَأَلْهَيْتُهَا عَنْ ذِي تَمَائِمَ مُحْوِلِ
إِذَا مَا بَكَى مَنْ خَلْفَهَا انْصَرَفَتْ لَهُ بِشِقٍّ، وَتَحْتِي شِقُّهَا لَمْ يُحَوَّلِ[1]

وليس فحاشةُ المعنى في نفسه مما يُزيل جودةَ الشعر فيه.»[2]

وأما «**صحةُ المعنى**» في كلام المؤلف، فهي الدرجةُ الأولى للصعود في مصاعد الشرف، أي أن لا يكون في المعنى اضطرابٌ أو سوءُ ترتيب أو انتقاضُ بعضه ببعض، فيصيرَ الإنشاءُ أو الترسلُ أجوف، قال ابن رشيق: «وفِرقةٌ (من الشعراء) أصحاب جلبة وقعقعة، بلا طائل معنى إلا القليل النادر، [كأبي القاسم ابن هانئ ومَنْ جرى مجراه]؛ فإنه يقول في أول مذهبته:

أَصَاخَتْ فَقَالَتْ وَقْعُ أَجْرَدَ شَيْظَمِ وَشَامَتْ فَقَالَتْ لَمْعُ أَبْيَضَ مِخْذَمِ
وَمَا ذُعِرَتْ إِلاَّ لِجَرْسِ حُلِيِّهَا وَلاَ رَمَقَتْ إِلاَّ بُرَى فِي مُخَدَّمِ[3]

---

(١) البيتان السادس عشر والسابع عشر من المعلقة. **ديوان امرئ القيس**، ص١٢ (نشرة خفاجي).

(٢) صفحة ٤-٥، مطبعة الجوائب. - المصنف. قدامة بن جعفر: **نقد الشعر**، ص٥٦-٥٧.

(٣) البيتان هما طالعة قصيدة بعنوان «منار الدين وعروته» يمدح فيها ابنُ هانئ الخليفةَ المعز لدين الله، وهي آخر قصيدة بعث بها إليه من المغرب إلى القاهرة. **ديوان محمد ابن هانئ الأندلسي الأزدي**، نشرة بعناية المعلم شاهين عطية وعمر هاشم الكتبي الدمشقي (بيروت: المطبعة اللبنانية، =

وليس تحت هذا كله إلا الفساد، وخلاف المراد. وما الذي يفيدنا أن تكون هذه المنسوب بها لبست حليها، فتوهمته -بعد الإصاخة والرمق- وقعَ فرس أو لمعَ سيف، غير أنها مغزوةٌ في دارها، أو جاهلة بما حملته من زينتها؟»(١) على أن في قوله «شامت» خطأ؛ لأن الشيم هو النظرُ إلى البرق ليُعلم أين يذهب، ويُتوسّم أين يُمطر.

واعلم أن ضد المعنى الشريف المعنى السخيف، لقلة جدواه أو لدلالته على تعلق تفكير صاحبه بصور ضعيفة، كما خطب والٍ باليمامة في موعظة فقال: «إن الله لا يعاون عبادَه على المعاصي، وقد أهلك أمة عظيمة في ناقة ما كانت تساوي مائتي درهم»، فلقبوه مقوِّمَ ناقة(٢).

ومن المعاني السخيفة قولُ نُصَيب:

أَهِيمُ بِدَعْدٍ مَا حَيِيتُ فَإِنْ أَمُتْ   فَيَا لَيْتَ شِعْرِي مَنْ يَهِيمُ بِهَا بَعْدِي(٣)

= ١٨٨٦)، ص١٧٢؛ وكذلك **ديوان ابن هانئ الأندلسي**، تقديم كرم البستاني (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، ص٣١٣.

(١) القيرواني: **العمدة**، ج١، ص١٣٢ (وقد أورد المصنف كلامَ ابن رشيق بتصرف وأوردناه كاملاً، وما بين القوسين زيادة من المصنف).

(٢) ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج٧، ص١٧٧.

(٣) روي البيت على أنحاء مختلفة قليلاً كما يلي:

أَهِيمُ بِدَعْدٍ مَا حَيِيتُ فَإِنْ أَمُتْ   أُوكِلُ بِدَعْدٍ مَنْ يَهِيمُ بِهَا بَعْدِي
أَهِيمُ بِدَعْدٍ مَا حَيِيتُ فَإِنْ أَمُتْ   فَوَا حَزَنًا مَنْ ذَا يَهِيمُ بِهَا بَعْدِي
أَهِيمُ بِدَعْدٍ مَا حَيِيتُ وِإنْ أَمُتْ   فَلاَ صَلُحَتْ دَعْدٌ لِذِي خلةٍ بَعْدِي

ورواه أبو الفرج الأصفهاني على النحوين الأول والثاني في أخبار النمر بن تولب، وقال: «والناس يروون هذا البيت لنصيب، وهو خطأ»، على الرغم من أنه ساقه منسوبًا إلى نصيب على لسان سكينة بنت الحسين (كما في الحاشية الآتية). **كتاب الأغاني**، ج٢٢، ص٢٧٧-٢٧٨؛ القيرواني: **العمدة**، ج٢، ص٧٣. والشاعر هو أبو مِحْجَن وأبو الحجناء (وهي ابنته)، نصيب بن رباح، مولى عبد العزيز بن مروان، كان عبدًا أسود من أصل نوبي لرجل من كنانة، فكاتب على نفسه ثم أتى عبدالعزيز بن مروان، فمدحه فوصله واشترى ولاءه. كان نصيب شاعرًا فحلاً فصيحًا، =

وقد عابته سكينةُ بنت الحسين[١].

وضد المعنى الصحيح المعنى الخاطئ والمختل، كما قال شعرورٌ فيما أنشده الراغب الأصفهاني:

أَزُبَيْــــدَةَ ابْنَـــــةَ جَعْفَـــــرٍ طُـــــوبَى لِزَائِـــــرِكِ الْمُثَـــــابْ
تُعْطِـــينَ مِـــنْ رِجْلَيْـــكِ مَـــا تُعْطِـــي الأَكُـــفُّ مِـــنَ الرِّغَـــابْ

= جيدَ الكلام مقدمًا في المديح والنسيب والرثاء. توفّي سنة ١٠٨هـ. وقد جمع شعرَه وقدم له داود سلوم ونشرته جامعة بغداد عام ١٩٦٧.

(١) ما أشار إليه المصنف من عيب سكينة البيت المذكور هو ما رواه أبو الفرج الأصفهاني أن راوية جرير وراوية كثيِّر وراوية جميل وراوية نصيب وراوية الأحوص اجتمعوا بالمدينة، فافتخر كلُّ واحد منهم بصاحبه، وذكر أنه أشعر من الآخرين. ثم حكَّموا سكينة بنت الحسين بن علي رضي الله عنهما، «لِمَا يعرفونه من عقلها وبصرها بالشعر، فخرجوا يتقادَوْن، حتى استأذنوا عليها، فأذنت لهم، فذكروا لها الذي كان من أمرهم، فقالت لراوية جرير: أليس صاحبك الذي يقول:

طَرَقَتْـــكَ صَـــائِدَةُ القُلُـــوبِ وَلَـــيْسَ ذَا حِـــينَ الزِّيَـــارَةِ فَـــارْجِعِي بِسَـــلَامِ

وأي ساعة أحلى للزيارة من الطروق؟ قبح الله صاحبك، وقبح شعره، ألا قال: فادخلي بسلام؟ ثم قالت لراوية كثير: أليس صاحبك الذي يقول:

يَقَـــرُّ بِعَيْنِـــي مَـــا يَقَـــرُّ بِعَيْنِهَـــا وَأَحْسَـــنُ شَيْءٍ مَـــا بِـــهِ العَـــيْنُ قَـــرَّتِ

فليس شيء أقر لعينها من النكاح، أفيحب صاحبك أن ينكح؟ قبح الله صاحبك، وقبح شعره! ثم قالت لراوية جميل: أليس صاحبك الذي يقول:

فَلَـــوْ تَرَكَـــتْ عَقْـــلِي مَعِـــي مَـــا طَلَبْتُهَـــا وَلَكِـــنْ طِلَابِيهَـــا لِمَـــا فَـــاتَ مِـــنْ عَقْـــلِي

فما أرى بصاحبك من هوى، إنما يطلب عقله، قبح الله صاحبَك وقبح شعره. ثم قالت لراوية نصيب: أليس صاحبك الذي يقول:

أَهِـــيمُ بِدَعْـــدٍ مَـــا حَيِيـــتُ فَـــإِنْ أَمُـــتْ فَـــوَا حَزَنَـــا مَـــنْ ذَا يَهِـــيمُ بِهَـــا بَعْـــدِي

فما أرى له همة إلا من يعشقها بعده، قبحه الله وقبح شعره! ألا قال:

أَهِـــيمُ بِدَعْـــدٍ مَـــا حَيِيـــتُ فَـــإِنْ أَمُـــتْ فَـــلاَ صَـــلُحَتْ دَعْـــدٌ لِـــذِي خِلَّـــةٍ بَعْـــدِي

كتاب الأغاني، ج١٦، ص١٦٣-١٦٤؛ ج٦/ ١٦، ص١٠٢-١٠٣ (نشرة قصي الحسين).

فإنه أنشده بحضرتها، فقام إليه الخدم ليضربوه -لقوله: تعطين من رجليك- «فمنعتهم، وقالت: إنه قصد مدحًا، وأراد ما يقول الناس: شمالُك أجودُ من يمينه(١) فظن أنه إذ ذكر الرِّجْل كان أبلغ، وقد حمدنا ما نواه وإن أساء فيها أتاه.»(٢)

(١) تُشير إلى نحو قول النابغة مخاطبًا عمرو بن الحارث الغساني ملك الشام ومفضلاً له على النعمان بن المنذر اللخمي ملك الحيرة (كتاب الأغاني): «فوالله لَشِمالُك خيرٌ من يمينه، ولقفاك خيرٌ من وجهه...» إلخ. - **المصنف. قلت**: في ذلك حكاها حسان بن ثابت قال: «قدمت على عمرو بن الحارث فاعتاص الوصول علي إليه، فقلت للحاجب بعد مدة: إن أذنت لي عليه وإلا هجوت اليمن كلها ثم انقلبت عنكم. فأذن لي فدخلت عليه، فوجدت عنده النابغة وهو جالس عن يمينه، وعلقمة بن عبدة وهو جالس عن يساره، فقال لي: يا ابن الفريعة، قد عرفت عيصَك ونسبك في غسان، فارجع فإني باعثٌ إليك بصلة سنية، ولا أحتاج إلى الشعر، فإني أخاف عليك هذين السبعين: النابغة وعلقمة، أن يفضحاك، وفضيحتك فضيحتي، وأنت والله لا تحسن أن تقول:

رِقَاقُ النِّعَالِ، طَيِّبُ حُجُزَاتُهُمْ ... يُحَيَّوْنَ بِالرَّيْحَانِ يَوْمَ السَّبَاسِبِ

فأبيت وقلت: لابد منه. فقال: ذاك إلى عميك. فقلت لهما: بحق الملك إلا قدمتماني عليكما. فقالا: قد فعلنا. فقال عمرو بن الحارث: هات يا ابن الفريعة، فأنشأت:

أَسَالتَ رَسْمَ الدَّارِ أَمْ لَمْ تَسْأَلِ ... بَيْنَ الحَوَانِي فَالبُضَيعِ فَحَوْمَلِ

فقال: فلم يزل عمرو بن الحارث يزحل عن موضعه سرورًا حتى شاطر البيت وهو يقول: هذا وأبيك الشعر، لا ما تعللاني به منذ اليوم! هذه والله البتارة التي قد بترت المدائح...»، «ثم أقبل على النابغة فقال: قم يا زياد فهات الثناء المسجوع، فقام النابغة فقال: ألا انعم صباحًا أيها الملك المبارك، السماء غطاؤك، والأرض وطاؤك، ووالداي فداؤك، والعرب وقاؤك، والعجم حماؤك، والحكماء جلساؤك، والمداره سمارك، والمقاول إخوانك، والعقل شعارك.... أيفاخرك المنذر اللخمي؟ فوالله لقفاك خير من وجهه، ولشمالك خير من يمينه، ولأخمَصُك خير من رأسه، ولخطاؤك خير من صوابه، ولصمتك خير من كلامه، ولأمك خير من أبيه، ولخدمك خير من قومه. فهب لي أسارى قومي، واسترهن بذلك شكري؛ فإنك من أشراف قحطان، وأنا من سروات عدنان. فرفع عمرو رأسه إلى جارية كانت قائمة على رأسه وقال: بمثل هذا فليثن على الملوك، ومثل ابن الفريعة فليمدحهم! وأطلق له أسرى قومه.» الأصفهاني: **الأغاني**، ج٥/ ١٥، ص٥٨٦-٥٨٧ (نشرة الحسين).

(٢) الراغب الأصفهاني: **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والأدباء**، ج١، ص١٢٢. وأصل القصة كما رواها المرزباني: «أخبرني محمد بن يحيى، قال: حدثني عون بن محمد الكندي، قال: حدثني الجاحظ سنة ثلاثين ومائتين، قال: حدثني أبو نواس أنه غاب عن بغداد، فقدم إليه رجل، فقال له: هل من خبر؟ فقال: نعم، أنشد بعض الشعراء مدحاً في زبيدة وهي تسمع، فقال»، وذكر =

ومن عجيب ما عرض للشعراء من سخيف المعنى ما عرض لأبي العتاهية من قوله في رثاء الخليفة:

مَـــاتَ الخَلِيفَـــةُ أَيُّهَـــا الـــثَّقَلاَنِ فَكَـــأَنَّنِي أَفْطَــرْتُ فِي رَمَضَـــانِ[1]

فإن المصراع الثاني من سخيف المعنى، وإن بينه وبين المصراع الأول بونًا بعيدا.

وقد نظرتُ في مجموع شرف المعنى وصحته، وكيف يكتسبه البليغ، فرأيتُ أن يقتديَ مريدُ الإجادة بالذين شهد لهم البلغاءُ بالإجادة في غرض من أغراض المعاني، فينسجَ على منواله. فإذا رام إثارةَ حماسٍ جمع في ذهنه ما يلائم حالةَ الاستصراخ،

= البيتين»، ثم قال: «فوثب إليه الخدم يضربونه، فمنعتهم، وقالت: أراد خيرًا فأخطأه. ومن أراد خيرًا فأخطأ أحبُّ إلينا ممن أراد شرًّا فأصاب، سمع قولهم: شمالك أندى من يمين غيرك، وقفاك أحسن من وجه غيرك، وظنَّ أنه إذا قال هذا كان أبلغ في المديح، أُعطوه ما أمّل، وعرّفوه ما جهل. قال: فقلت له: والله لو ورد هذا على العباس جدّها رضى الله تعالى عنه فإنه النهاية في العقل، ما كان عنده من الحلم والاحتمال أكثر من هذا! قال: وقال الجاحظ بعقب هذا الحديث: كانت زبيدة أعقلَ الناس، وأفصح الناس.» المرزباني: **الموشح**، ص٣٩٢-٣٩٣، وانظر رواية له أخرى للقصة بسند مختلف قليلاً (ص٤١٥). وانظر كذلك: ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ج٢، ص٣١٥؛ الوطواط: **غرر الخصائص**، ص٢٨٨؛ العلوي: **نضرة الإغريض**، ص٤٢١.

(١) ليس هذا البيت في ديوان أبي العتاهية. وقد نسبه إليه ابن رشيق وعلق على النصف الثاني منه بقوله: «يريد: أنني بهذا القول، كأنما جاهرتُ بالإفطار في رمضان نهارًا، وكل أحد ينكر ذلك عليَّ، ويستعظمه من فعلي. وهذا معنى جيد غريب في لفظ رديء غير معربٍ عما في النفس.» القيرواني: **العمدة**، ج٢، ص٩٦. وذكر الزمخشري أنه «اجتمع الشعراء عند موت المهدي، واندس بينهم إسكاف، فأنكروه فسألوه، فقال: شاعر، فاستنشدوه فقال: مات الخليفةُ أيها الثقلان. فأُعجبوا بمفتتح شعره، فقالوا: تمر في المصراع الثاني، فقال: فكأنني أفطرت في رمضان. فاستضحكوا منه.» الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر: **ربيع الأبرار ونصوص الأخبار**، تحقيق عبد الأمير مهنا (بيروت: مؤسسة الأعلمي، ط١، ١٤١٢/ ١٩٩٢)، ج٥، ص٢٢٠. وقد جاءت في البيت حكاياتٌ أخرى، ونسب لمعينين منهم المؤمّل بن أُمَيّل بن أُسَيد المحاربي، وهو شاعر من أهل الكوفة، أدرك العصر الأموي، واشتهر في العصر العباسي، وكان فيه من رجال الجيش. انقطع إلى المهدي قبل خلافته وبعدها.

واستبطاء النصير، وتخيَّل المستنجِدَ هضيمَ الجانب، ذا جناح كسير، فاجتهد أن يُكثر من المعاني التي من شأنها إثارةُ حَمِيَّةِ المخاطَب واقتداره، وعلى هذا المنوال ينسج.

ومن صور صحة المعنى أن يكون مطابقًا للواقع، كما قال حسان:

وَإِنَّ أَحْسَنَ بَيْتٍ أَنْتَ قَائِلُهُ ... بَيْتٌ يُقَالُ إِذَا أَنْشَدْتَهُ: صَدَقَا[١]

لكن ذلك ليس بشرطٍ على الإطلاق، وخاصة في الشعر؛ فإن الشعرَ يُبْنَى على المغالطة والخيال. وهذا الشأن يختلف باختلاف الأغراض والمقامات، فلكل غرضٍ من أغراض الكلام ما يناسبه من صحة المعنى في بابه، وللنثر مناسباتٌ ليست للشعر وبالعكس. وسيأتي للمؤلف ذكرُ الخلاف في أن أحسن الشعر أصدقه، أو أكذبه، أو أصدقه.

ولما كان الخوضُ في صحة المعنى هنا وفيما يأتي متوقِّفًا على معرفة المرادِ من المعنى، وجبَ أن نُبيِّن ما هو المعنى؟ وما هي أقسامُه عند أئمة البلاغة؟ وهو المبحثُ الذي وعدنا به عند شرح قول المرزوقي: «ومن البلغاء من قصد فيما جاش به خاطرُه...» إلخ[٢].

– ٥ –

• قال: «**وجزالة اللفظ واستقامته**»:[٣] كثر في كلام أئمة النقد وصناعة الإنشاء والشعر ذكرُ وصف الجزالة في محاسن الألفاظ، وقد عدّها المؤلف في محاسن المعاني أيضًا إذ قال[٤]: «فطلبوا المعاني المعجبة من خواصِّ أماكنها، وانتزعوها جزلةً

(١) وهذا ثاني بيتين من بحر البسيط قالهما حسان فيما ينبغي أن يكون أشعرُ بيت، والأول قوله:

وَإِنَّمَا الشِّعْرُ لُبُّ المَرْءِ يَعْرِضُهُ ... عَلَى المَجَالِسِ إِنْ كَيْسًا وَإِنْ حُمُقَا

ديوان حسان بن ثابت، ص١٧٤.

(٢) وقد أنجز المصنف ما وعد به بداية من قوله: «وقد كنا وعدناك أيها الناظرُ.»

(٣) نشرة هارون، ج١، ص٩.

(٤) صفحة ٨٦ عن النشرة. – المصنف.

عذبة»[١]. ولم أر منهم مَنْ أفصح عن مقوِّمات هذا الوصف وشرائط حصولها[٢]، وأنا أبذل مبلغَ جهد الفكر في الكشف عن مَفَاد هذا الوصف، وأُقدِّم ما هو منه وصفٌ للفظ، ثم أُتْبِعه بما هو منه وصفٌ للمعنى على سبيل الاستطراد، وإكمالاً للفائدة.

فأما «**الجزالةُ**» فهي وصفٌ للفظ مأخوذٌ من صفات الناس، إذِ الجزالة في الإنسان هي جودةُ رأيه، وكمالُ عقله، فبها يكون الإنسانُ كاملَ الإنسانية. وهي في اللفظ، عرّفها ابن مكرم في لسان العرب فقال: «الكلام الجزل: القوي الشديد، واللفظ الجزل خلافُ الركيك.»[٣]

وظاهرٌ أن مرجِعَ هذا إلى معنى اللفظ المركَّب أو المفرَد، لا إلى مبناه وصورته، فليست الجزالةُ تنافرَ الحروفِ، ولا تنافرَ الكلمات، ولا غرابة الكلمة. فلْنَتطَلَّبْ حقيقةَ الجزالة عند أئمة النقد، ونتقصَّها من آثار كلماتهم، ونتعرَّفْها من تعَرُّفِ ضدِّها الذي يقابلونها به. فابنُ رشيق في العمدة ذكر الجزالةَ وعطفها على الفخامةِ عطفًا يَظهر منه أنه أراد به التفسير، قال: «[ثم للناس فيها بعد آراء ومذاهب: منهم مَنْ يؤثر اللفظَ على المعنى، فيجعله غايتَه ووكده، وهم فرق:] قوم يذهبون إلى فخامة الكلام وجزالته على مذهب العرب من غير تصنع، كقول بشار:

إذا ما غَضِبْنَا غضبةً مضريَّةً ... هَتكْنا حِجَابَ الشَّمْسِ أَوْ مَطَرَتْ دَمَا»[٤]

---

(١) نشرة هارون، ج١، ص٧.

(٢) وقد خص المصنف موضوع الجزالة ببحث خاص، فراجعه فيما سبق من محتويات هذا القسم من الكتاب.

(٣) ساق المصنف كلام ابن منظور بشيء من التصرف، ونورده بتمام لفظه حرصًا على تبين سياقه، قال: «وفي حديث موعظة النساء: قالت امرأة منهن جزلة، أي تامة الخلق. قال [أي أحمد بن يحيى ثعلب]: ويجوز أن تكون ذات كلام جزل، أي قوي شديد. واللفظ الجزل: خلاف الركيك.» **لسان العرب**، ج١١، ص١٠٩.

(٤) القيرواني: **العمدة**، ج١، ص١٣٢. وفي الديوان: «تُمْطِر» بدل «قطرت». **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص١٨٤.

وقال: «وشبَّه قومٌ أبا نواس بالنابغة لِمَا اجتمع له من الجزالة مع الرشاقة.»(١) الرشاقة.»(١) ووصف عبد القاهر الجزالة فقال: «وفي عداد ما هو شِبْهُهُما من البراعة البراعة والجزالة وأشباه ذلك مما ينبئ عن شرف النظم»(٢)، وقال عند ذكر النظم: «لأنك تقتفي في نظمها (أي الكلِم) آثار المعاني وترتُّبها على حسب ترتُّبِ المعاني في النفس.»(٣) وذكر ابنُ شرف القيرواني في «رسالة الانتقاد»(٤) الجزالة فقال عند ذكر ذكر لبيد: «[وأما الشيخ أبو عقيل] فشعرُه ينطق بلسان الجزالة عن جَنان الأصالة، فلا تسمع إلا كلامًا فصيحًا، ومعنى مبينًا صريحا»(٥). وقال في ابن هانئ الأندلسي: الأندلسي: «إلا أنه إذا ظهرت معانيه في جزالة مبانيه رمى عن منجنيق، يؤثِّر في النيق»(٦)، فجعل الجزالة وصفًا للمباني؛ أي الألفاظ. وقال ابنُ الأثير في «المثل السائر» في المقالة الأولى في الصناعة اللفظية: «قد جاءت لفظةٌ واحدة في آية من القرآن وبيت من الشعر، فجاءت في القرآن جزلة متينة وفي الشعر ركيكة ضعيفة، فأثر التركيب في هذين الوصفين الضدين. أما الآية فهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِى ٱلنَّبِىَّ﴾ [الأحزاب:٥٣]، وأما بيت الشعر فهي قول أبي الطيب المتنبي:

---

(١) المرجع نفسه، ص١٣٨.

(٢) صفحة ٤٦ من كتاب **دلائل الإعجاز**، طبع مطبعة المنار. - المصنف. نشرة شاكر، ص٥٩.

(٣) ص ٣٩ من الكتاب المذكور. - المصنف. نشرة شاكر، ص٤٩. وقال أيضًا: «بان بذلك أن الأمر على ما قلناه، من أن اللفظَ تبعٌ للمعنى في النظم، وأن الكلِمَ تترتب في النطق بسبب ترتب معانيها في النفس». ص٥٥-٥٦.

(٤) القيرواني، أبو عبد الله محمد ابن شرف: «رسائل الانتقاد»، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، ضمن **مجموعة رسائل البلغاء**، نشر محمد كرد علي (مصر: دار الكتب العربية الكبرى [مصطفى البابي الحلبي وأخويه]، ١٣٣١/ ١٩١٣)، ص٢٤٤.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المرجع نفسه، ص٢٥١.

تَلَــذُّ المُـرُوءَةُ وَهْــيَ تُـؤْذِي وَمَــنْ يَعْشَـقْ يَلَـذُّ لَـهُ الغَـرَامُ»(١)

وقال أبو البقاء الكفوي في كلياته: «الجزالةُ إذا أُطلقت على اللفظ يُراد بها نقيضُ الرقة، [وإذا أُطلقت على غيره يرادُ بها نقيضُ القلة].»(٢)

وقلت: قد رأيتُهم يقابلون الجزالةَ مرةً بالرقة، ومرةً بالركاكة، ومرةً بالضعف، ومرةً بالكراهة، فتحصَّل لنا من معنى الجزالة أنها كونُ الألفاظ التي يأتي بها البليغُ -الكاتب أو الشاعر- ألفاظاً مُتعارَفةً في استعمال الأدباء والبلغاء، سالمةً من ضعف المعنى، ومن أثر ضعف التفكير، ومن التكلف، ومما هو مستكرَهٌ في السمع عند النطق بالكلمة أو بالكلام. فهذه الجزالة صفة مدح. وقد مثّلوا للركاكة بقول بعضهم:

يَـا عُتْـبُ سَـيِّدَتِي أَمَـا لَـكِ دِيـنُ حَتَّـى مَتَـى قَلْبِـي لَـدَيْكِ رَهِـينُ
فَأَنَـا الصَّـبُورُ لِكُـلِّ مَـا حَمَّلْتِنِـي وَأَنَـا الشَّـقِيُّ البَـائِسُ المِسْـكِينُ(٣)

---

(١) ابن الأثير: **المثل السائر**، ج١، ص١٥٢.

(٢) الكفوي: **الكليات**، ص٣٥٣.

(٣) هذا الشعر منسوبٌ إلى أبي العتاهية، قال الأصفهاني: «حدثني عمي، قال: حدثني هارون بن محمد ابن عبد الملك الزيات، قال: حدثني الزبير بن بكار قال: حدثني ثابت بن الزبير بن حبيب، قال: حدثني ابن أخت أبي خالد الحربي، قال: قال لي الرشيد: احبسْ أبا العتاهية وضيِّقْ عليه حتى يقولَ الشعر الرقيق في الغزل، كما كان يقول. فحبسته في بيت خمسة أشبار في مثلها، فصاح: الموت أخرجونِي، فأنا أقول كل ما شئتم، فقلت: قل، فقال: حتى أتنفس، فأخرجته وأعطيته دواةً وقرطاسًا، فقال أبياته التي أولها:

مَـنْ لِعَبْـدٍ أَذَلَّـهُ مَـوْلاَهُ مَـا لَـهُ شَـافِعٌ إِلَيْـهِ سِـوَاهُ
يَشْـتَكِي مَـا بِـهِ إِلَيْـهِ وَيَخْشَـاهُ وَيَرْجُـوهُ مِثْـلَ مَـا يَخْشَـاهُ

قال فدفعتها إلى مسرور الخادم فأوصلها، وتقدم الرشيد إلى إبراهيم الموصلي فغنى فيها وأمر بإحضار أبي العتاهية فأحضر. فلما أُحضر، قال له أنشدني قولك:

يَـا عُتْـبَ سَـيِّدَتِي أَمَـا لَـكِ دِيـنُ حَتَّـى مَتَـى قَلْبِـي لَـدَيْكِ رَهِـينُ =

وفيه ركاكةٌ من جهات منها: كونُ المعنى أجوفَ دائرًا بين جميع العامة، وكون جل الألفاظ مرذولاً، وذكر البائس والمسكين بعد الشقي وفي الشقي ما يغني عنهما.

ومن الركاكة قولُ الخوارزمي يخاطب بديع الزمان الهمذاني:

وَإِذَا قَرَضْتُ الشِّعْرَ فِي مَيْدَانِهِ   لاَ شَكَّ أَنَّكَ يَا أُخَيَّ تَشَقَّقُ(١)

فقوله «في ميدانه» لا موقعَ له، وقوله «يا أخي» لا مقامَ له؛ لأن الكلام في مقام مناظرة ومشادة.

وإذا قابلوا الجزالة بالرقة، فإنما يريدون بها نَسْجَ الكلام على منوال القدماء في الشدة والقوة، كقول أشجع:

وَعَلَى عَدُوِّكَ يَا بْنَ عَمِّ مُحَمَّدٍ   رَصَدَانِ: ضَوْءُ الشَّمْسِ وَالإِظْلاَمُ
فَإِذَا تَنَبَّهَ رُعْتَهُ وَإِذَا غَفَا   سَلَّتْ عَلَيْهِ سُيُوفَكَ الأَحْلاَمُ(٢)

ويريدون بالرقة نسجَه على منوال المحدثين في اللين والظرف، وأظهر مثال جمع هذين الوصفين قولُ جميل:

أَلاَ أَيُّهَا النُّوَّامُ وَيْحَكُمْ هُبُّوا   أُسَائِلُكُمْ هَلْ يَقْتُلُ الرَّجُلَ الحُبُّ

= وَأَنَا الذَّلُولُ لِكُلِّ مَا حَمَّلْتِنِي   وَأَنَا الشَّقِيُّ البَائِسُ المِسْكِينُ
وَأَنَا الغَدَاةَ لِكُلِّ بَاكٍ مُسْعِدٌ   وَلِكُلِّ صَبٍّ صَاحِبٌ وَخَدِينُ
لاَ بَأْسَ إِنَّ لِذَاكَ عِنْدِي رَاحَةً   للصَّبِّ أَنْ يَلْقَى الحَزِينَ حَزِينُ
يَا عُتْبَ أَيْنَ أَفِرُّ مِنْكِ أَمِيرَتِي   وَعَلَيَّ حِصْنٌ مِنْ هَوَاكِ حَصِينُ.»

الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٤، ص٦٤-٦٥ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج٢/ ٤، ص٥٠.

(١) مناظرته مع بديع الزمان المثبتة في رسائل البديع، طبع الجوائب بالآستانة. - المصنف. سبق توثيقه.

(٢) ابن المعتز: **طبقات الشعراء**، تحقيق عبدالستار أحمد فراج (القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٣٥٧/ ١٩٥٦)، ص٢٥١-٢٥٢؛ **العقد الفريد**، ج١، ص٣٧ (وفيها «الصبح» عوض «الشمس»).

قال بعض أئمة الأدب: «هذا البيت أولُه أعرابِيٌّ في شملته، وآخره مخنَّثٌ من مخنَّثي العقيق يتفكك.»[١] ألا ترى أن قوله «ويحكم» من كلمات التعجب وهي جزلة؟ فلو قال: أفديكم، لاعتاض عن الجزالة بالرقة.

وقد تُقال «الجزالة» في هذا الإطلاق على الكلام الذي يصدر في أغراضٍ تناسبها الشدة، كالرثاء والحماسة. وتقال «الرقةُ» على كلام في أغراضٍ يناسبها اللينُ واللطافة، كالنسيب والزهريات والملح. والجزالةُ في هذا كله من صفاتِ الألفاظ باعتبار المعاني، ويظهر تصرفُ البليغ في صناعتها بالخصوص في صوغه المعاني التي يصوغها في نفسه: من مجاز، واستعارة، وتمثيل، وكناية، وأنواع البديع. وأما المعاني الوضعيَّة فتأتي بطبْعِ سياق الكلام، وتأتي الألفاظُ تبعًا للمعاني.

وأما «**استقامة اللفظ**» فهي وصفٌ نسبِيٌّ يعرض للفظ في حين انتظامه في الكلام؛ فإن للألفاظ معانِيَ موضوعةً لها، ومعان كثر استعمالُها فيها، وَلَها معانٍ يستعملها المتكلمُ فيها على وجه المجاز، أو الاستعارة، أو الكناية، أو نحو ذلك. فاستقامةُ اللفظ هي وفاؤه بالمراد الذي استعمله فيه البليغ، دون خطأ ولا تقصير ولا غموض. فمن الاستقامة السلامةُ من التعقيد المعنوي، أو السلامة من الخطإ في استعمال اللفظ إما لقصور في معرفة اللغة وإما لغفلةٍ، كاستعمال اللفظ الدال على الأعم في حين إرادة الأخص. وفي بعض هذا المقصد أُلِّفت الكتبُ المنبهة على أخطاء الخاصة، مثل «درة الغواص» للحريري، ومثل مباحث من كتاب «أدب الكتَّاب» لابن قتيبة. وقد أشار المؤلف إلى هذا بقوله الآتي: «وعيار اللفظ الطبع والرواية والاستعمال»، وقوله: «وهذا في مفرداته وجملته مراعى.»[٢]

---

(١) سبق توثيق هذه الحكاية. المرزباني: **الموشح**، ص٢٣٤-٢٣٥.

(٢) نشرة هارون، ج١، ص٩.

«والإصابة في الوصف»(١)، المراد بالوصف معناه المصدري وهو التصوير والإيضاح، قال تعالى: ﴿وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكَذِبَ﴾ [النحل:٦٢]. وليس المراد ما يرادف الصفةَ من نحو النعت والحال؛ لأن ذلك أخصُّ من المقصود هنا. فإصابةُ الوصف هي أن يصوِّرَ المتكلمُ ما أراد التعبيرَ عنه من المعنى تصويرًا مطابقًا لما عليه الشيءُ الموصوف في الخارج والواقع، من غير انعكاس ولا انتقاض. وضدُّ إصابةِ الوصف الخطأُ فيه كلاً وهو الغلط، أو بعضًا وهو العيب، أي عيب النقص في التوصيف. والشاعر أكثر تعرضًا لهذا من الكاتب؛ لأن الشاعر يَكثر منه تخيلُ المعاني من غير مشاهدة، فربما أخطأ في تخيله أشياءَ لم يعتد الإحاطةَ بصفاتها، أو خفيَ عنه بعضُ ما يدق من مشاهدته إياها. وقد عُدَّ بشار بن برد من أعجوبات الشعراء؛ إذ كان مع عماه لا يكاد يُخطِئُ في الأوصاف الدقيقة، وحسبك بيته المشهور:

كَأَنَّ مُثَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا ... وَأَسْيَافِنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبُهْ(٢)

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) ديوان بشار برد، ج١/ ١، ص٣٣٥. وفيه «رؤوسهم» عوض «رؤوسنا». قال المصنف (وهو محقق الديوان): «وكتب في الديوان: فوق رؤوسهم، ورواية الأغاني وأكثر كتب العربية: رؤوسنا. والرواية التي في الديوان أرشق؛ لأن النقع وإن كان فوق رؤوس الفريقين، إلا أن الشاعر أراد أن يتوصل بجعل النقع فوق رؤوس الأعداءإلى إفادة أن سيوف جيش قومه كانت واقعةً على رؤوس الأعداء مع ذلك النقع؛ لأن أسيافنا معه أو معطوف عليه، ولو قال: فوق رؤوسنا لما كان لذكر الرؤوس خصوصية، إذ يكفيه أن يقول: فوقنا. وهذا البيت هو الذي أكسب بشارًا شهرة في النبوغ في الشعر، وذلك أنه جمع فيه تشبيهَ مركب بمركب، فجمع تشبيهين في تشبيه.» (الحاشية ٢ نفس الصفحة). وقال في مقدمته لديوان بشار: «ومع أن بشارًا كان أعمى، فإنه لم يكن يأتي في شعره بما يُناسب العمى، فإذا قرأتَ شعره لم تشعر بأنه أعمى، وذلك من فرط دقة علمه ووصفه للأشياء، إلا قوله:

فَأَتَيْتُهُنَّ مَعَ الجَرْيِ يَقُودُنِي ... طَرِبًا وَيَا لَكَ قَائِدًا وَمَقُودَا»

وعلق على هذا البيت بقوله: «وقد أفصح بشار عن عماه في قوله: يقودني، وهذا من أصدق شعره.» ديوان بشار بن برد، ج١/ ١، ص١٩؛ ج١/ ٢، ص٢٣١ (الحاشية ٢).

• «**ومن اجتماع هذه الأسباب الثلاثة كثرت سوائرُ الأمثال وشواردُ الأبيات**»[(١)]، أي أن ما استوفى من النثر والشعر هذه الأسبابَ الثلاثة، فيه توجد الأمثالُ السائرة والأبيات الشاردة، فكثرت في المآثر الأدبية في الجاهليين والمولدين. فالأمثالُ موجودةٌ في الشعر بأن يكون المصراعُ أو جزءٌ منه سارَ مثلاً، كقول أبي أخزم الطائي: «شِنْشِنَةٌ أَعْرِفُهَا مِنْ أَخْزَمِ»[(٢)] قبله:

إنَّ بَنِيَّ زَمَّلُونِي بِالدَّمِ ... مَنْ يَلْقَ أَبْطَالَ الرِّجَالِ يُكْلَمِ[(٣)]

---

(١) نشرة هارون، ج١، ص٩.

(٢) قال ابن الأثير تعليقًا على هذا المثل: «الشِّنْشِنة: السجية والطبيعة. وقيل القطعة المضغة من اللحم. وهو مثل. وأولُ مَنْ قاله أبو أخزم الطائي، وذلك: أنّ أخزم كان عاقًّا لأبيه، فمات وترك بنين عقوا جدهم وضربوه وأدموه، فقال:

إنَّ بَنِيَّ زَمَّلُونِي بِالدَّمِ ... شِنْشِنَةٌ أَعْرِفُهَا مِنْ أَخْزَمِ

ويروى نشنشة، بتقديم النون.» **النهاية** ج٢، ص٤٥١.

(٣) «عن الأصمعي قال: كان عقيل بن عَلَّفة المري رجلاً غيورًا فخورًا، وكان يصهر إليه خلفاء بني أمية. فخطب إليه عبدالملك بن مروان ابنته لبعض ولده، فقال: جنبني هُجناء ولدك. وكان إذا خرج يمتار خرج بابنته الجرباء معه، فخرج مرة فنزلوا دَيْرًا من أدْيرة الشام يقال له دَير سعد، فلما ارتحلوا قال عقيل:

قَضَتْ وَطَرًا مِنْ دَيْرِ سَعْدٍ وَطَالَمَا ... عَلا عُرُضٌ نَاطَحْنَهُ بالجَمَاجمِ

ثم قال لابنه: أجزْ يا عملس. فقال:

فَأَصبحْنَ بالمَوْمَاة يَحْمِلْنَ فتيةً ... نَشَاوَى مِنَ الإدلاج ميلَ العمائمِ

ثم قال لابنته: يا جرباءُ أجيزي، فقالت:

كَأَنَّ الكَرَى أَسْقَاهُمُ صَرْخَديةً ... عُقَارًا تَمَشَّى فِي المَطَا والقَوَائمِ

فقال لها: وما يُدريكِ أنتِ ما نعتُ الخمر؟ ثم سل السيف ونهض إليها، فاستغاثت بأخيها عملس، فانتزعه بسهم فأصاب فخذه، فبرك. ومضَوْا وتركوه، حتى إذا بلغوا أدنَى المياه قالوا لهم [أي للأعراب أصحاب الماء]: إنا أسقطنا جَزُورًا فأدركوه وخذوا معكم الماء، ففعلوا إذا عقيلٌ بارك وهو يقول:

إنَّ بَنِيَّ زَمَّلُونِي بِالدَّمِ ... مَنْ يَلْقَ أَبْطَالَ الرِّجَالِ يُكْلَمِ =

وقول بشر بن أبي خازم: «أحقُّ الخيل بالركض المعارُ» من أبيات انظرها في «مجمع الأمثال» في باب الحاء[(١)]. وأما ما كان بيتًا كاملاً يتمثل به الأدباء، فذلك لا يسمى مثلاً، وإنما يسمى تمثّلا.

والأمثال في النثر كثيرةٌ أيضًا في كلام البلغاء، وأهمها أمثال القرآن، نحو قوله [تعالى]: ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ ﴿١٤﴾﴾ [فاطر:١٤][(٢)]. ومن الأمثال ما لم يقع في أثناء كلام، ولكنَّ أصحابها من البلغاء نطقوا بها منفردة، وهي معظم أمثال العرب التي جمعها الميداني في كتابه «مجمع الأمثال»، ومن قبله الزمخشري في كتابه «مستقصى الأمثال»[(٣)].

ومعنى «**السائرة**» الفاشية بين أهل اللسان، فشبَّه الفشوَّ بالتنقل في أمكنة كثيرة بجامع تكرر عروضها للأسماع، كتكرر عروض الشخص في أماكن كثيرة وهو السير. وفي الكشاف: «ولم يضربوا مثلاً، ولا رأوه أهلاً للتسيير، ولا جديرًا

= ومَـــنْ يَكُـــنْ درءٌ بـــه يُقـــوم ... شِنْشِـــنَةٌ أَعْرِفُهَـــا مِـــنْ أَخْـــزَمِ

الشنشنة: الطبيعة وأخزم: فحل كريم، وهذا مثل للعرب.» ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، ج٥، ص١٠٥-١٠٦؛ وكذلك ج٢، ص.٦٤-٦٥ (مع اختلاف يسير).

(١) وهي قوله:

كَـــأَنَّ حَفِيـــفَ مَنْخِـــرِهِ إِذَا مَـــا ... كَـــتَمْنَ الرَّبْـــوَ كِـــيرٌ مُسْـــتَعَارُ

وَجَـــدْنَا فِي كِتَـــابِ بَنِـــي تَمِـــيمٍ ... أَحَـــقُّ الخَيْـــلِ بِـــالرَّكْضِ المُعَـــارُ

الميداني: **مجمع الأمثال**، ج١، ص٢٠٣. والشاعر هو بشر بن أبي خازم بن عمرو بن عوف بن حميري بن أسد بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار، شاعر جاهلي قديم، شهد حرب أسد وطيء. توفي حوالي سنة ٣٢ قبل الهجرة.

(٢) قال المصنف عند تفسير هذه الآية: «والخطاب في قوله: ينبئك، لكل مَنْ يصح منه سماعُ هذا الكلام؛ لأن الجملة (يعني جزء الآية المذكور في المتن) أُرسِلتْ مُرْسَلَ الأمثال.» **تفسير التحرير والتنوير**، ج١١/ ٢٢، ص٢٨٤.

(٣) صدر هذا الكتاب عن دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد بالهند في جزئين سنة ١٣٨١/ ١٩٦٢ تحت عنوان «المستقصى في أمثال العرب». وتقديم المصنف للزمخشري (المتوفى سنة ٥٣٨هـ) على الميداني (المتوفى سنة ٥١٨هـ) فيه إشكال، إلا أن يكون الزمخشري ألف كتابه قبل الميداني، وهذا يعوزه التحقيق التاريخي.

بالتداول والقبول، إلا قولاً فيه غرابةٌ من بعض الوجوه، ومن ثم حُوفظ عليه، وحُمِيَ من التغيير.»[١] وأراد بـ«الغرابة» أنه قولٌ زائدٌ على المعتاد، لخصائص فيه: من من دقيق المعاني، وخفة اللفظ، مع وفرة المعنى.

وأما «شوارد الأبيات» فهي الأبياتُ البالغة مبلغًا من صحة المعنى وجزالة اللفظ وإصابة المعنى المفاد منها. وأطلق المؤلف عليها وصفَ الشوارد لعزة هذا النوع، فشبَّهه بالوحش الشَّارد في حال كونه مطلوبًا مرغوبًا فيه لقانصه، وعسير الوقوع في يده. فتلك العزة مع شدة الرغبة هي وجه الشبه، فاستعار لها الشرود تمثيلاً للحالة. وإنما جعل المؤلفُ قوامَ سوائر الأمثال وشوارد الأبيات هو اجتماع هذه الأسباب الثلاثة دون سبب مقاربة التشبيه ومناسبة الاستعارة؛ لأن كثيرًا من الأمثال والأبيات خلوٌ من التشبيه والاستعارة كمثل: «لأمر ما جدع قصير أنفه»[٢]، وبيت امرئ القيس: «قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ» البيت[٣].

وقوله «سوائر وشوارد» جمع سائر وشارد؛ لأن المثل والبيت مذكران، فجمعه على وزن فواعل: إما على تأويل المثل والبيت بمعنى الكلمة، وإما على وجه الشذوذ كما قالوا فوارس وعواذل.

«والمقاربة في التشبيه»[٤]، عطف على قوله و«الإصابة في الوصف». «المقاربة» القرب الشديد؛ لأن صيغة المفاعلة فيه للمبالغة، إذ ليس المراد قرب كلٍّ

---

(١) جاء ذلك أثناء تفسير قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ﴿١٧﴾﴾ [البقرة:١٧]. الزمخشري: **الكشاف**، ج١، ص٧٩.

(٢) قالته الزبَّاء ملكة الجزيرة، وفي ذلك قصة طويلة بشأن قتلها جذيمةَ بن مالك بن نصر الأبرش ملك شاطئ الفرات. انظر: الميداني: **مجمع الأمثال**، ج١، ص٢٣٣-٢٣٧.

(٣) وهو صدر البيت الأول من معلقته، وعجزه: «بِسَقْطِ اللِّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ وَحَوْمَلِ». **ديوان امرئ القيس**، ص٨.

(٤) نشرة هارون، ج١، ص٩.

من طرفَيْ التشبيه من الآخر في الوصف؛ فإن التشبيه إلحاقُ ناقص بكامل في وصف، وأما ما يُسمَّى بالتشابه[١] كالذي في قول الصابي[٢]:

تَشَـابَهَ دَمْعِـي -إِذْ جَـرَى- وَمُـدَامَتِي   فَمِن مِثْلِ مَا فِي الكَأْسِ عَيْنِي تَسْكُبُ[٣]

فذلك غلوٌّ في التشبيه، يقرب من التشبيه المقلوب[٤]، كما في قول محمد بن وهيب:

---

(١) التشابه -كما قرر حقيقته السكاكي- هو تساوي الطرفين: «المشبَّه والمشبه به في جهة التشبيه»، بحيث يكون «كلٌّ واحد من الطرفين مشبَّهًا ومشبَّهًا به»، فإذا جاء التشبيه على هذه الحال من الوقوع «في باب التشابه، صح فيه العكس.» **مفتاح العلوم**، ص٤٥٤.

(٢) هو أبو إسحاق إبراهيم بن هلال بن زَهْرُون الصابي، ولد في بغداد سنة ٣١٣/ ٩٢٥ لأسرة اشتهرت بالطب والأدب، وتوارثته، وعُرف عنها قربها من الحكام وصانعي القرار، فجده إبراهيم ابن زهرون كان طبيبًا مشهورًا، مات سنة ٣٠٩/ ٩٢١، وكان أبوه أبو الحسن هلال بن إبراهيم بن زهرون وعمه ثابت بن إبراهيم بن زهرون طبيبين مشهورين أيضا. ولم يقتصر هذا الاشتهار والنبوغ في الطب على أسرة أبي إسحاق من ناحية آبائه، بل إن خاله أيضًا، ثابت بن قرة، كان طبيبًا ذائع الصيت. نشأ أبو إسحاق في بغداد على دين الصابئة الحرانيين، ونبغ في البلاغة وصناعة الكتابة. وكان يحفظ القرآن ويصرف آياته في رسائله، وقد كانت بينه وبين الصاحب بن عباد والشريف الرضي مودة قوية ومراسلات كثيرة، وله شعر لطيف. أورد الثعالبي جملة من شعره ورسائله. توفي أبو إسحاق الصابي سنة ٣٨٤/ ٩٩٤، ودفن ببغداد.

(٣) البيت لأبي إسحاق الصابي من بحر الطويل، وقد جاء بعده قولُه:

فَـوَاللهِ مَـا أَدْرِي أَبِـالخَمْرِ أَسْـبَلَتْ   جُفُـونِيَ أَمْ مِـنْ عَـبْرَتِي كُنْـتُ أَشْرَبُ

النيسابوري: **يتيمة الدهر**، ج٢، ص٣٠٣؛ الخطيب القزويني: **الإيضاح في علوم البلاغة**، ص١٨٥.

(٤) التشبيه المقلوب هو أن يُجعلَ المشبَّهُ مشبَّهًا، والمشبَّهُ مشبَّهًا به، ويُسمَّى كذلك المنعكس، وغلبة الفرع على الأصول. وقد جعله علماء البلاغة أحد ضربي التشبيه من حيث صورته وتأليفه، فعدوه قسيمًا للتشبيه المطرد، وخصه عبد القاهر ببحث طويل شرحًا وتمثيلاً، وبين الجائز منه والممتنع، والفرق بينه وبين العكس في التمثيل. انظر: الجرجاني: **كتاب أسرار البلاغة**، ص ٢٠٤-٢٣٧. وانظر كذلك: **العلوي اليمني**: **كتاب الطراز**، ص١٤٨-١٤٩.

وَبَـــدا الصَّـــبَاحُ كَـــأَنَّ غُرَّتَـــهُ   وَجْـهُ الخَلِيفَـةِ حِـينَ يُمْتَـدَحُ[(١)]

قال قدامة في نقد الشعر: «فأحسن التشبيه هو ما أوقع بين الشيئين اشتراكَهما في الصفات أكثر من انفرادهما فيها، حتى يدني بهما إلى حال الاتحاد.»[(٢)]

وشدة القرب هي قوةُ وجه الشبه في المشبَّه، بحيث يستغني المشبِّه عن ذكر وجه الشبه. وليس المراد بالمقاربة تمامَ المماثلة بين المشبَّه والمشبَّه به في جميع الصفات، بل قوةُ المشابهة في وجه الشبه. ولذلك كان من محاسن التشبيه الاستدراكُ فيه باستثناء ما لا مشابهةَ فيه من صفات المشبَّه به، لكون المشبَّهِ أعلى من ذلك، كما قال المعري:

تَنَـــازَعَ فِيـــكَ الشِّـــبْهَ بَحْـــرٌ وَدِيمَـــةٌ   وَلَسْـــتُ إِلَى مَـــا يَـــزْعُمَانِ بِمَائِـــلِ

إِذَا قِيـــلَ بَحْـــرٌ، فَهْـــوَ مِلْـــحٌ مُكَـــدَّرٌ   وَأَنْـــتَ نَمِـــيرُ الجُـــودِ عَـــذْبُ الشَّـــمَائِلِ

وَلَسْـــتَ بِغَيْـــثٍ، فُـــوكَ لِلـــدُّرِّ مَعْـــدِنٌ   وَلَمْ نُلْـــفِ دُرًّا فِي الغُيُـــوثِ الهَوَاطِـــلِ[(٣)]

والمراد بالتشبيه في كلام المؤلف ما كان بأداة شبه؛ أو كان تشبيهًا بليغًا؛ لأنه عند المحققين من نوع التشبيه لا من الاستعارة، وأما الاستعارة فسيخصها بالذكر.

- **«والتحام أجزاء النظم والتئامها على تخير من لذيذ الوزن»**[(٤)]،

قال الجاحظ: «وأجود الشعر ما رأيتَه متلائمَ الأجزاء، سهلَ المخارج، فتعلمُ بذلك أنه قد أُفرِغ إفراغًا واحدا.»[(٥)] والالتحام مطاوع لَحَم الثوب يلحمه، إذا نسج لحمته بضم (اللام وبفتحه)، وهي ما يثني به الحائكُ نسجَ الثوب فيجعله أعلى فوق

---

(١) محمد بن وهيب الحِمْيَري شاعر من أهل بغداد من شعراء الدولة العباسية، وأصله من البصرة التي نشأ بها نشأته الأولى. توفي حوالي سنة ٢٢٥هـ. والبيت من قصيدة قالها في مدح الخليفة العباسي المأمون. الأصفهاني: **الأغاني**، ج٧/ ١٩، ص٦٣.

(٢) قدامة بن جعفر: **نقد الشعر**، ص١٠٨.

(٣) المعري: **سقط الزند**، ص٢١٩، والبيت في القصيدة التاسعة والأربعين من البحر الطويل.

(٤) نشرة هارون، ج١، ص٩.

(٥) الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٥٥.

السَّدى الذي هو أسفل النسج. وفي الحديث: «الولاء لُحمة كلحمة الثوب»، كذا في رواية[(١)]. فالالتحام أن تكون الكلمات بعد نظمها كالشيء الواحد. وأجزاء النظم كلماته.

و«**الالتئام**» مطاوع لأَمَه، اذا جعله متلائم الأجزاء -أي مناسبًا موافقًا- بأن تكون كلماتُ النظم متناسبة، بحيث لا يكون في النطق بها بعد اجتماعها ما يَثقلُ على اللسان. فإن الكلمة قد تكون في ذاتها غيرَ ثقيلة، فإذا ضُمَّت إلى غيرها لم تتلاءما،

(١) لم أجده بهذا اللفظ في كتب الحديث، وإنما روايته المشهورة ما أخرجه الشافعي والحاكم والبيهقي عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما والطبراني عن عبدالله بن أبي أَوْفى أن النبي ﷺ قال (واللفظ للشافعي): «الولاء لحمة كلحمة النسب، لا يُباع ولا يُوهب.» الشافعي، الإمام محمد بن إدريس: **الأم**، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب (المنصورة/ مصر: دار الوفاء، ط١، ١٤٢٢/ ٢٠٠١)، الحديث١٨٠٥،ج٥، ص٢٦٨؛ الحاكم النيسابوري: **المستدرك على الصحيحين**، «كتاب الفرائض»، الحديث٨٠٧١ والحديث٨٠٧٢ (وفيه: «لحمة من النسب» عوض «لحمة كلحمة النسب»)، ج٤، ص٤٩٠. قال الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه.» البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي: **السنن الكبرى**، تحقيق محمد عبدالقادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، «كتاب الفرائض»، الحديث ١٢٣٨١، ج٦، ص٣٩٤؛ «كتاب الولاء»، الأحاديث ٢١٤٣٣-٢١٤٣٧، ج١٠، ص٤٩٤ (بلفظ: «لا يُباع ولا يوهب.» قال البيهقي بعد أن ذكر الروايات المختلفة للحديث: «كذا رواه محمد بن الحسن الفقيه [أي الشيباني صاحب أبي حنيفة] عن يعقوب أبي يوسف القاضي عن عبد الله»، وقال: «هذا خطأ؛ لأن الثقات لم يرووه هكذا، وإنما رواه الحسن مرسلاً.» ثم قال: «وقد رُوي من أوجه أُخر كلها ضعيفة.»). أما الرواية التي ذكرها المصنف فقد أوردها ابن الأثير في النهاية بدون سند، حيث قال في باب مع الحاء: «وفيه: الولاء لُحمة كلحمة النسب، وفي رواية: كلُحمة الثوب.» ثم قال: «قد اختُلف في ضم اللحمة وفتحها، فقيل: هي في النسب بالضم، وفي الثوب بالضم والفتح.» ثم فسره بقوله: «ومعنى الحديث المخالطة في الولاء، وأنها تجري مجرى النسب في الميراث، كما تخالط اللُّحمةُ سدَى الثوب حتى يصيرا كالشيء الواحد؛ لما بينهما من المداخلة الشديدة.» ابن الأثير الجزري، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد: **النهاية في غريب الحديث والأثر**، نشرة بعناية أبي عبدالرحمن صلاح ابن محمد بن عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢)، ج٤، ص٢٠٧.

وثقلتا على اللسان ثِقلاً لا يتمكن اللسانُ من تخفيفه، ومثاله المشهور في بحث الفصاحة قولُ من لا يُعرف: «وَلَيْسَ قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرُ»[(١)]، وقولُ أبي تمام:

كَرِيمٌ مَتَى أَمْدَحْهُ أَمْدَحْهُ وَالوَرَى   مَعِي وَمَتَى لُمْتُهُ لُمْتُهُ وَحْدِي[(٢)]

وإنما قلت: فلا يتمكن من تخفيفه، احترازًا من نحو قول البحتري: «أَأَفَاقَ صَبٌّ مِنْ هَوًى فَأُفِيقَا»[(٣)]، فإن اجتماع الهمزتين ثقيلٌ يمكن التخلصُ من ثقله بتسهيل إحدى الهمزتين[(٤)].

---

(١) هذه عجز البيت وتمامه:

وَقَبْرُ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرُ   وَلَيْسَ قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرُ

والبيت لا يُنسب لأحد، وبسبب تنافر أجزائه وصعوبة نطقه نسبوه إلى الجن. قال الجاحظ: «ولما رأى من لا علم له أن أحدًا لا يستطيع أن يُنشد هذا البيت ثلاث مرات في نسق واحد فلا يتتعتع ولا يتلجلج، وقيل لهم إن ذلك إنما اعتراه إذ كان من أشعار الجن، صدقوا بذلك.» **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٥٤؛ الرماني: «النكب في إعجاز القرآن»، ضمن **ثلاث رسائل في إعجاز القرآن** للرماني والخطابي وعبدالقاهر الجرجاني، تحقيق محمد أحمد خلف الله ومحمد زغلول سلام (القاهرة: دار المعارف بمصر، ط٣، ١٩٧٦)، ص٩٥.

(٢) **ديوان أبي تمام**، ص١٢٢. والبيت هو الثالث والثلاثون من قصيدة في ثمانية وثلاثين بيتًا يمدح فيها موسى بن إبراهيم الرافقي ويعتذر إليه.

(٣) هذا هو المصراع الأول من طالع قصيدة يمدح فيها الشاعر أبا سعيد الثَّغري ويذكر قتاله محمد بن عمرو الشاري، وتمامه:

أَأَفَاقَ صَبٌّ مِنْ هَوًى فَأُفِيقَا؟   أَمْ خَانَ عَهْدًا أَمْ أَطَاعَ شَفِيقَا؟

ديوان البحتري، تحقيق حسن كامل الصيرفي (القاهرة: دار المعارف، ط٣، بدون تاريخ [صدرت الطبعة الأولى عام ١٩٦٣]، ج٣، ص١٤٤٩.

(٤) قال المطيري: «لكن جاء ذلك في القرآن، فقرأ عاصم وحمزة والكسائي -إذا حقق- وابن عامر بالهمزتين في مثل قوله تعالى: ﴿ءَأَنذَرْتَهُمْ﴾ [البقرة:٦]، ﴿ءَأَتَّخِذُ﴾ [يس:٢٣]، وكذا قرأوا أمثالها في جميع القرآن باستثناء حروف. أما المؤلف فيقرأ بقراءة ورش، وهو يخفف الهمزة الثانية في جميع القرآن، وهي قراءة نافع وابن كثير وأبي عمرو والكسائي إذا خفف.» **شرح المقدمة الأدبية**، ص١٢٣ (الحاشية ٤).

وقوله: «**على تخيُّرٍ من لذيذ الوزن**»، «على» فيه بمعنى مع، وأراد بالوزن وزنَ الشعر، وهو ما يُسمَّى بالبحر في اصطلاح العروضيين، وما فيه من أعاريض وضروب. وقد بين المؤلف فيما يأتي من كلامه هذا القيدَ بقوله: «**وإنما قلنا على تخيُّر من لذيذ الوزن؛ لأن لذيذَه يَطربُ الطبعُ لإيقاعه، ويمازجه بصفائه، كما يَطرب الفهمُ لصواب تركيبه واعتدال نظومه.**»(١)

وكأن المؤلف يشير إلى أمرين: **أحدهما** مزيَّة الشعر العربي باشتراط العرب الوزنَ فيه، بحيث لا يكون الكلامُ شعرًا ما لم يكن له وزنٌ خاص. **وثانيهما** الإشارةُ إلى تجنب الأعاريض والضروب الثقيلة، والزِّحاف والعلة الجائزين المؤثرين ثقلاً في انتساب الحركات والسواكن من الميزان، فيصير كالعِثار في السير، أو كالكلام المقطَّع نُتفًا غير متماثلة. وقد يحصل من تجمع الكثير من ذلك ما يوشك أن يُخرج الشعرَ من كونه شعرًا إلى كونه نثرًا، كما في أبيات من مُجمْهَرة عبيد بن الأبرص التي أولها:

عَيْنَاكَ دَمْعُهُمَا سَرُوبُ كَأَنَّ شَأْنَيْهِمَا شَعِيبُ(٢)

وقد قرن المؤلف تخيرَ لذيذ الوزن بالتحام الأجزاء والتئامها؛ لأنهما من واد واحد. على أن بعض العروض في بعض الموازين لا يخلو من ثقل، مثل الضرب الثاني المقطوع من بحر المنسرح(٣). وبعضُها من بعض العروض يكون أشبه بالسجع

(١) نشرة هارون، ج١، ص١٠.

(٢) البيت هو السابع في قصيدة من أكثر قصائد ابن الأبرص شهرة، وقد عدها ابن قتيبة أجودَ شعره وإحدى المعلقات السبع. **ديوان عبيد بن الأبرص**، شرح أشرف أحمد عدرة (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤١٤/ ١٩٩٤)، ص٢٠؛ ابن قتيبة: **الشعر والشعراء**، ص١٤٩. وسروب: من سرب الماء يسرب، أي انسكب وسال. والشأنان: عِرقان ينحدران من من الرأس إلى الحاجبين ثم إلى العينين، ومنهما يخرج الدمع. والشَّعيب: الشق مسيل الماء.

(٣) هو: «مستفعلن مفعولات مستفعلن مستفعلن مفعولات مفعولن». - المصنف.

منه بالشعر، مثل عروض المجتث المكفوف[١]. وأمثلةُ من استوفى هذا الشرطَ الذي ذكره المؤلف من الشعر كثيرة، وإن شئتَ فانظر شعرَ عمر بن أبي ربيعة كقوله:

أَمِـنْ آلِ نُعْـمٍ أَنْـتَ غَـادٍ فَمُبْكِـرُ غَـدَاةَ غَـدٍ أَمْ رَائِـحٌ فَمُهَجِّـرُ[٢]

- «**ومناسبة المستعار منه للمستعار له**»[٣]، «المناسبة» شدة الانتساب، وأرادَ بها قوةَ المشابهة. وقد خص المؤلف الاستعارةَ بهذا الشرط، ولم يدمجها في شرط مقاربة التشبيه، مع أن الاستعارة من قبيل التشبيه؛ لأن التشبيهَ إلحاقُ صاحبِ وصفٍ غير بيِّنٍ وصفُه بصاحب وصفٍ مشتهرٍ به، بواسطة حرفٍ يدل على ذلك ظاهر أو مقدَّر. وأما الاستعارة فهي ادعاءُ أن صاحبَ وصف من نوعٍ غير مشهورٍ به الوصفُ قد صار فردًا من نوعٍ مشهورٍ بذلك الوصف، بحيث استحق أن يُطلق عليه اسمُ ذلك النوع المشهور بالوصف. فالاستعارةُ مبنيَّةٌ على تناسي التشبيه، وعلى ادعاء أن المستعارَ له من جنس المستعار منه، فكانت لذلك جديرةً بتمام المشابهة والمناسبة بين المستعار له والمستعار منه. ولما كانت الاستعارة تتفرع إلى مصرحة ومكنية وتخييلية وتمثيلية، وكان منها أصليةٌ وتبعية، ومنها مرشَّحة ومجردة ومطلقة، كانت دقةُ التشبيه فيها أحقَّ وأولى من مطلق التشبيه، ليحسن وقعُ كلِّ قسمٍ من هؤلاء في موقعه.

---

(١) كقوله:

مَـا كَـانَ عَطَـاؤُهُنَّ إِلاَّ عِـدَةً ضِـمَارَا

– المصنف. ووزنه:

«مفعـوان فـاعلاتن مسـتفعلن فـاعلاتن»

أما البيت فهو دون نسبة في: الزمخشري، جار الله: **القسطاس في علم العروض**، تحقيق فخر الدين قباوة (بيروت: مكتبة المعارف، ط٢، ١٤١٠/ ١٩٨٩)، ص١٢٢؛ السكاكي: **مفتاح العلوم**، ص٦٧٧ (نشرة هنداوي).

(٢) البيت هو طالع رائيته المشهورة. **ديوان عمر بن أبي ربيعة**، ص٩١.

(٣) نشرة هارون، ج١، ص٩.

قال في دلائل الإعجاز: «وأما الاستعارة، فسببُ ما ترى لها من المزية أنك إذا قلت: رأيتُ أسدًا، كنتَ قد تلطَّفتْ لما أردت إثباتَه له من فرط الشجاعة، [حتى جعلتها كالشيء الذي يجب له الثبوتُ والحصول، وكالأمر الذي نُصِب له دليلٌ يقطع بوجوده.] وذلك أنه إذا كان أسدًا، فواجبٌ أن تكون له تلك الشجاعةُ العظيمة، [وكالمستحيل أو الممتنع أن يَعْرَى عنها.] وإذا صرَّحتَ بالتشبيه فقلتَ: رأيتُ رجلاً كالأسد، كنتَ قد أثبتها إثباتَ الشيء يتَرجَّحُ بين أن يكون وبين أن لا يكون.»(١)

ومن مراعاة المناسبة بين المستعار له والمستعار منه كان حقًّا أن لا يغفل الشاعرُ عن استعارته فينقضها، كقول أبي تمام:

تَحَمَّلْتَ مَا لَوْ حُمِّلَ الدَّهْرُ شَطْرَهُ ... لَفَكَّرَ دَهْرًا أَيُّ عِبْأَيْهِ أَثْقَلُ(٢)

فإنه لما جعل الدهرُ بمنزلة الانسان المفكِّر، كان عليه أن لا ينقضَ ذلك بأن يجعل لتفكيره مدةً يسميها دهرًا، فتصير مدته هي عينه.

• «**ومشاكلة اللفظ للمعنى**»(٣): المشاكلة المماثلة، إذِ الشكلُ الشَّبَهُ والمِثْل. وأرادَ بالمعنى هنا الغرضَ المفاد بألفاظ التركيب لا المعنى الموضوع له اللفظ؛ لأن المعنى الموضوع له لاَ يُتصور فيه اشتراطُ مشاكلة بينه وبين اللفظ الدال عليه. فالمراد أن الغرضَ الشريف تناسبُه الألفاظُ الموضوعة لمعان حميدة، وأن الغرضَ الخسيس تناسبه الألفاظُ الموضوعة للمعاني الخسيسة، سواء كانت المعاني حقيقيَّةً أم كانت مجازية ومستعارة.

فمقام المديح والرثاء -مثلاً- تناسبه المعاني الحميدة، ومقام الهجاء تناسبه المعاني الذميمة، كما في مقذِعات شعر بشار، بحيث لا يحسن أن يُستعمل اللفظُ

---

(١) صفحة ٦٦. - المصنف. الجرجاني: **كتاب دلائل الإعجاز**، ص٧٢.

(٢) البيت هو العاشر قالها في مدح أبي المستهل محمد بن شقيق الطائي. **ديوان أبي تمام**، ص٢٣١.

(٣) نشرة هارون، ج١، ص٩.

الذي يفيد معنًى حميدًا في غرض خسيس. وهذا ما اقتضاه قولُ المؤلِّف فيما يأتي في عبارة مشاكلة اللفظ للمعنى: «**وكان اللفظ مقسومًا على رُتب المعاني: قد جُعل الأخصُّ للأخص، والأخس للأخس، فهو البريء من العيب.**»(١)

وقال الجاحظ في البيان: «جاء رجلٌ إلى محمد بن حرب الهلالي بقوم فقال: إن هؤلاء الفُسَّاق مازالوا في مسيس هذه الفاجرة، فقال محمد بن حرب: ما ظننت أنه بلغ من حُرمة الفواجر ما ينبغي أن يُكَنَّى عن الفجور بهن»، يعني حيث كنى بلفظ المسيس(٢). وقال ابن زيدون في رسالته إلى الوزير أبي عامر ابن عبدوس الطامع في في صحبة ولادة خليلة ابن زبدون: «الساقط سقوطَ الذباب على الشراب.»(٣) وفي وفي ذلك قولُ المتوكل عمرَ بن الأفطس -صاحب بَطَلْيوس- يستدعي الوزيرَ أبا طالب ابن غانم أحد ندمائه ليحضر إلى الأنس في روض:

أَقْبِــــلْ أَبَــــا طَالِــــبٍ إِلَيْنَــــا وَقَــــعْ وُقُــــوعَ النَّــــدَى عَلَيْنَــــا(٤)

• «**وشدة اقتضائها للقافية حتى لا منافرةَ بينهما**»(٥): أي أن يكون غرضُ البيت وألفاظُه يستدعيان اللفظَ الذي يقع قافيةً له استدعاءً شديدًا، أي قويَّ المناسبة، حتى تجيء كلمةُ القافية كالموعود المنتظر، فلا تكون مغتصبةً متكلَّفةَ الوضع في مكانها. والقافية أراد بها هنا الكلمةَ الأخيرة من كل بيت، وهذا مأخوذٌ من كلام الأخفش(٦).

---

(١) نشرة هارون، ج١، ص١١.

(٢) الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ٢، ص١٦٩.

(٣) ابن زيدون: «الرسالة الهزلية» ضمن **ديوان ابن زيدون ورسائله**، ص٦٣٥.

(٤) أنشده في «قلائد العقيان» في ترجمة قائل البيت، وبَطَلْيوس من بلاد الأندلس. - المصنف. **قلائد العقيان**، ج١، ص١٤٤.

(٥) نشرة هارون، ج١، ص٩.

(٦) قال الأخفش الأوسط في مقدمة كتاب «القوافي: «اعلم أن القافية آخر كلمة في البيت، وإنما قيل لها قافية لأنها تقفو الكلام. وفي قولهم قافية دليل على أنها ليست بالحرف؛ لأن القافية مؤنثة، =

قال الصفدي في شرح لامية الطُّغرائي: «وزعم بعضُهم أن بعضَ الشعراء غير قوافي هذه القصيدة[١] من اللام إلى حرف العين، وهذا عندي يتعذر؛ لأن ألفاظ هذه القصيدة في غاية الفصاحة، وتراكيب كلماتها كلها منسجمة عذبة غير قلقة ولا نافرة، ومعانيها بليغة غير ركيكة، وقوافيها في غاية التمكن... والقافية المتمكنة هي التي يُبْنى البيت من أوله إلى آخره عليها، فإذا خُتم البيت بها، نزلت في مكانها ثابتة فيه، متمكنة في محلها، قد رسخت في قرارها، ودُفعت إلى مركزها، فهي لا تتزحوح ولا تتغير منه، بخلاف القافية القلقة التي اجتُلِبت وجيء بها لتمام الوزن وهي أجنبية عنه من تركيبه عارية من الالتحاف به والالتحاق بحسبه. ومتى غيرت القافية المتمكنة بغيرها، جاءت نافرةً عن الطباع...»[٢]

وقد ذكر أبو العلاء في «رسالة العفران» أن خلفًا الأحمر أُنْشِدَ بمجلسه قولُ النَّمْر بن تَوْلَب:

أَلَمَّ بِصُحْبَتِي وَهُمْ هُجُوعٌ   خَيَالٌ طَارِقٌ مِنْ أُمِّ حِصْنِ
لَهَا مَا تَشْتَهِي: عَسَلاً مُصَفًّى   إِذَا شَاءَتْ وَحُوَّارَى بِسَمْنِ[٣]

= والحرف مذكر، وإن كانوا قد يؤنثون المذكّر، ولكن هذا قد سمع من العرب. وليست تؤخذ الأسماء بالقياس. ألا ترى أنَّ رجلاً وحائطاً وأشباه ذلك لا تؤخذ بالقياس، وإنما ننظر ما سمّته العرب فنتّبعه». الأخفش، أبو الحسن سعيد بن مسعدة: **كتاب القوافي**، تحقيق أحمد راتب النفاخ (بيروت: دار الأمانة، ط١، ١٣٩٤/ ٩٧٤)، ص٣.

(١) يعني لامية الطغرائي.

(٢) الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك: **الغيث المسجم في شرح لامية العجم** (مصر: المطبعة البهية الأزهرية، ١٣٠٥هـ)، ص١٣. وقد أورد المصنف كلام الصفدي بتصرف مع تقديم وتأخير، وأثبتناه كما هو في الأصل.

(٣) **ديوان النمر بن تولب العُكلي**، تحقيق محمد نبيل طريفي (بيروت: دار صادر، ط١، ٢٠٠٠)، ص١٣٢. وفيه «هَجُود» عوض «هجوع» (وهي رواية المعري). وهجد القوم هجودًا، ناموا، والهاجد: النائم.

فقال لهم خلف: لو قال النمرُ في موضع أمِّ حصن أمَّ حفص، ما كان يقول في البيت الثاني؟ فسكتوا، فقال خلف: «وحُوَّارَى بلمص»، يعني الفالوذج. ثم إن المعري أخذ يفرض أن تُغَيَّرَ قافيةُ البيتبن على جميع حروف المعجم، على تقدير تغيير كنية «أم حصن» بحرف غير النون، فكانت القوافي متفاوتةً في اقتضاء البيت إياها[(١)].

وقوله: «**حتى لا منافرةَ بينهما**»، أي بين المعنى ولفظه وبين القافية، فجعل المؤلف اللفظَ والمعنى كشيءٍ واحد بالنسبة لشدة اقتضائهما للقافية، ولذلك قال: «بينهما»، ولم يقل: «بينها». وهذه المنافرة كقول أبي عدي القرشي في قصيدة دالية:

وَوُقِّيـــتَ الحُتُـــوفَ مِـــنْ وَارِثِ وَا ... لٍ وَأَبْقَـــاكَ سَـــالِمًا رَبُّ هُـــودِ[(٢)]

فليس لهود مناسبة بالمعنى، ولكنه اجتُلِب لأجل الروي، فهو قافيةٌ مغتصَبَة. وأعلى اقتضاء البيت للقافية أن تكون القافيةُ كالموعود به المنتظر، كما سيأتي في كلام المؤلف.

- «**فهذه سبعةُ أبوابٍ هِيَ عمودُ الشِّعر**»[(٣)]، سماها أبوابًا؛ لأن كلَّ واحد منها يُعتبر عنوانَ بابٍ من أبواب فنِّ النقد لو شاء أحدٌ تبويبَه، وقد علمتَ بعضَ ذلك.

---

(١) صفحات ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦ رسالة الغفران، طبع أمين هندية بالقاهرة سنة ١٣٢١. - المصنف. المعري، أبو العلاء: **رسالة الغفران**، تحقيق عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ (القاهرة: دار المعارف، ط٩، ١٩٩٣)، ص١٥٤-١٥٥.

(٢) قدامة ابن جعفر: **نقد الشعر**، ص١٨١؛ الخفاجي، أبو عبدالله بن سعيد بن سنان: **سر الفصاحة**، تحقيق داود غطاشة الشوابكة (عمان: دار الفكر، ط١، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦)، ص١٧٧. المرزباني: **الموشح**، ص٢٧٦؛ ابن رشيق القيرواني: **العمدة**، ج٢، ص٢٤. وفيها «صالحًا» عوض «سالمًا».

(٣) نشرة هارون، ج١، ص١١. وليس فيها عبارة «سبعة أبواب»، وإنما الذي فيها: «فهذه الخصال عمود الشعر عند العرب». وقد جرى المصنف فيما أثبته على ما جاء في تحقيق الدكتور شكري فيصل للمقدمة (مجلة المجمع العربي بدمشق، المجلد ٢٧، العدد الأول، ربيع الآخر ١٣٧١/ كانون الثاني ١٩٥٢، ص٨٨)، وربما اعتمد كذلك على ما بين يديه من النسخة التونسية ونسختي الآستانة.

و«**العمود**» عودٌ عظيم يُرْكَزُ في الأرض تُقام عليه القبةُ أو الخيمة، وتُشد بأعلاه، ويتفرع منه أديمُ القبة أو ثوبُ الخيمة إلى أن تُشدَّ بالأرض بالأوتاد على شكل قبة أو هرم. فما به قِوامُ الشعر فهو كالعمود للبيت، وقد وقعت هذه العبارةُ للحسن الآمدي في «الموازنة» وساق في كلامه ما محصله: إن عمودَ الشعر هو الأسلوبُ الذي سلكه فحولُ الشعراء من عهد الجاهلية وما بعده في بلاغة الكلام، وإحسان المعنى، والبعد عن التكلف، وتجنب استكراه الألفاظ والمعاني[1]. وذَكر عن البحتري أنه سئل عن طريقته وطريقة أبي تمام، فقال البحتري: «أنا أقوم بعمود الشعر، وأبو تمام كان أغوص على المعنى»[2]، فبيَّن أنه امتاز عن أبي تمام بإجادة الناحية اللفظية من شرائط الإجادة، وأن أبا تمام امتازَ بالناحية المعنوية.

فتحصَّل أن عمودَ الشعر هو مجموعُ شرائط الإجادة اللفظية والمعنوية، وهو الذي اعتمده المؤلف.

- «**ولكلِّ بابٍ منها معيار**»[3]، المعيارُ اسم آلة للتعيير، والتعيير تحقيق الوزن أو الكيل على ميزان أو مكيال محقَّق المقدار، مضبوطٍ لا زيادةَ فيه ولا نقصان عن المقدار الذي يُستعمل له. يقال: عيَّر الدينار، إذا وزنه بدينار محقق الوزن، وعير المكيال كذلك. ويقال لما به الكيلُ أو الوزن: معيار وعيار أيضًا، كما سيجيء في عبارة المؤلف.

ومعنى كلامه أن لكل بابٍ منها ضوابطَ ورسومًا بها يكون الشعرُ حسنًا مقبولاً، ومميَّزًا عن القبيح المردود عند أهل النقد، مع بيان ما به إدراكُ تمييز الحسن

---

(١) انظر الآمدي: **الموازنة**، ج١، ص٤١١-٤٢٩. وقارن بكلام الجرجاني في: **الوساطة**، ص٣٠-٣١.

(٢) ساق المصنف الكلام المنسوب للبحتري بتصرف تقديمًا وتأخيرًا، وأصل عبارته كما روى الآمدي عن أبي علي محمد العلاء السجستاني: «سئل البحتري عن نفسه وعن أبي تمام، فقال: كان أغوصَ على المعاني مني، وأنا أقومُ بعمود الشعر منه»، و قال الآمدي إثره: «وهذا الخبر هو الذي يعرفه الشاميون، دون غيره.» **الموازنة**، ج١، ص١١-١٢.

(٣) نشرة هارون، ج١، ص١١.

من السيء. وهذا المعيار هو كقول علماء المعاني: إن تمييز الفصيح من غير الفصيح بعضُه يَبِينُ في علم اللغة أو التصريف، وبعضُه يُدرك بالحس. فظهر أن الميعار مجموعُ الشروط وطريقُ إدراكها.

• «**فعيارُ المعنى أن يُعرَض على العقل الصحيح والفهم الثاقب**»(١)، أي ضابطُ المعنى المشروط -فيما تقدم- بالشرف والصحة. يعني أن الوسيلةَ لتحصيل ملَكَةِ الحكم في استيفاء المعنى ما شُرِط فيه، هي أن يُعرض المعنى على «**العقل الصحيح**»، أي الفكر المستقيم. و«**الفهم الثاقب**» هو الفهم الذي لا تخفى عليه دقائقُ المعنى، ولا تلتبس عليه الحقائقُ المتقاربة؛ شُبِّه بآلة الثقب إذ تخترق الأجسامَ الصلبة، وهو يغوص إلى الحقائق التي يعسر فهمُها على غالب الأذهان. ومراده عقل الشاعر وفهمه، وهو المقصود، ومثلُه الكاتب. وكذلك عقلُ السامع، الذي هو من أهل الذوق والنقد الاختيار.

• «**فإذا انعطف عليه جنبتا القبول والاصطفاء مستأنِسًا بقرائنه خرج وافيًا، وإلا انتقص بمقدار شوبه ووحشته**»(٢).

قوله: «**فإذا انعطفَ عليه**»، تفريعٌ على «أن يعرض على العقل الصحيح»، أي فإذا العطف عليه جَنبَتَا قبولِ العقل الصحيح والفهم الثاقب إياه واصطفائه خرج وفيًا إلخ... وأراد بهذا إعادةَ التنبيه على أن المعنى لَـمَّا كان غيرَ مستغن عن كلام يقع فيه، فجودةُ المعنى مفتقرةٌ إلى جودة الكلام الذي يدل عليه.

واستعار الانعطافَ -الذي حقيقتُه الميلُ والمحبة- لمعنى الرِّضا به والموافقة، أي فإذا صادف المعنى من نفس عقل الشاعر صاحب الذوق المكين وفهمه قبولاً ورضًا، فذلك المعنى وافٍ بشرط الكمال لنوعه، وهو الصحةُ والشرف.

---

(١) نشرة هارون، ج١، ص٩.

(٢) المصدر نفسه.

و«الجنبتان» تثنيةُ جنبة بسكون النون وفتحها، وهي الجانب. أي إذا وافقه جانِبَا القبول والاصطفاء. ووقع في نسخة الآستانة «جُبَّتَا القبول» تثنية جبة، وهي ثوبٌ له جيب، وكان يُلبس فوق الثياب الداخلية. ونسخة «جَنَبتا» أولى، وهي مماثلة لقول أبي العباس المبرد في أول بابٍ من الكامل في اللفظ الغريب إذ قال: «فإذا انعطفت عليه جنبتا القول غطتا على عَوَاره» إلخ[1].

وإضافة جَنبَتَا أو جُبَّتَا إلى القبول والاصطفاء إضافةٌ بيانية؛ لأن المضافَ عينُ المضاف إليه. واستعارةُ جَنبَتَا للقبول والاصطفاء؛ لأن القبولَ والاصطفاء أشبها جانبين يحيطان بالمعنى ويحضنانه. واستعارة جُبَّتَا لهما؛ لأنهما أشبها ما يكتسي به المعنى بهجة. وقد أشار بـ «**القبول**» إلى صحة المعنى؛ لأن المعنى لا يُقبل إلا إذا كان صحيحا. وكَنَّى بالاصطفاء عن شرف المعنى؛ لأنه إذا جاء شريفًا كان مرضيًا في نفس المخترع فيما يقول، والسامع فيها يسمع، والناقد فيها يختار.

وقوله «**مستأنِسًا**» -بكسر النون- حالٌ من ضمير «عليه»، ويجوز فتحُ النون أيضًا، على معنى أن قائلَه اصطفاه وقبله واستألس بها معه. و«الاستئناس» التأنُّس، وهو ضد الوحشة. وكَنَّى به هنا عن المماثلة؛ لأن المماثلةَ تستلزم التأنسَ بالمثل، إذ الشَّيْءُ يألف مثيلَه. فالمراد المماثلة في الصفة بين المعنى المقبول المصطفى وبين ما يقترن به من المعاني، حتى يكون الكلامُ كلُّه مُفْرَغًا في قالب واحد من الكمال، ولا يكون بعضُ معانيه مقبولاً وبعضُها مكروهًا، وذلك ما سماه رؤبة بـ«**القران**» كما سيأتي.

و«**القرائن**» جمع قرينة، من الاقتران وهو الاجتماع، وأنث القرائن على تأويله بالكلمات. وبمقدار ما يقترن بالمعاني المرتضاة من معان مكروهة، ينقُص الكلامُ نقصًا قليلاً أو كثيرًا، ويُوحِش السامعَ والناقد.

---

(١) انظر صفحة ١٧ طبع المطبعة الخيرية سنة ١٣٠٨. - المصنف. وتمام كلامه وعبارته: «وقد يضطر الشاعرُ المفلق، والخطيب المِصْقَع، والكاتب البليغ، فيقع في كلام أحدهم المعنى المستغلق، واللفظُ المستكرَه، فإن انعطفت عليه جنبتا الكلام غطتا على عواره، وسترتا على شَيْنه.» المبرد: **الكامل في اللغة والأدب**، ج١، ص٥٦.

• «**وعيارُ اللفظِ الطبعُ والرِّوَايةُ والاستعمال**»[١]، يعني اللفظ الذي وصفه آنفًا بالجزالة والاستقامة، أي وسيلة اختبار تحقق ذينك الوصفين فيه ثلاثة أشياء:

الأول: الطبع، وهو طبعُ البليغ وذوقه، ودربتُه الحاصلة من كثرة مزاولة الكلام الفصيح، ومعرفة دقائق الاستعمال العربي، حتى تحصل له من ذلك ملكةٌ يُمَيِّزُ بها بين اللفظ المقبول المستحسَن واللفظ المجفُوِّ المستنكَر، فينتقي ما يُستحسن وينبذ ما يُستكره.

والثاني: الرواية، وهي روايةُ ذلك اللفظ فيما يُرْوَى عن العرب وأئمة الاستقراء، ليعلم بذلك مواقعه من الكلام الفصيح، فيتضح معناه عندهم فيكون صريحًا فيه.

والثالث: الاستعمال، ليظهر ما هو حقيقة، وما هو مجاز، ويظهر العامُّ والخاصُّ مثلا.

• «**فما سلم مما يهجنه عند العرض عليها فهو المختار المستقيم**»[٢]، قال الجاحظ في البيان: «ومتى شاكل [- أبقاك الله - ذلك] اللفظُ معناه، وأعرب عن فحواه، وكان لتلك الحال وفقًا، ولذلك القدر لِفْقًا[٣]، وخرج من سماجة الاستكراه، وسلم من فساد التكلف، كان قَمِينًا بحسن الموقع، وبانتفاع المستمع.»[٤]
المستمع.»[٤] و«**الهُجنة**»، العيب في الكلام.

---

(١) نشرة هارون، ج١، ص٩.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) اللِّفْق: بكسر اللام وسكون الفاء، شقة من ثوب تُضم إلى أخرى. يقال: لَفَقَ الثوبَ يلفِق، من ضرب، إذا شقه إلى أخرى فخاطهما. فاللفق بكسر اللام، زِنة فعل، بمعنى مفعول، مثل ذبح بكسر الذال. - **المصنف**.

(٤) ص٢٠، جزء ٢، المطبعة التجارية بالقاهرة سنة ١٣٤٥. - **المصنف**. الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ٢، ص٥.

• «**وهذا في مفرداته وجمله مراعًى؛ لأن اللفظة تُستكره بانفرادها، فإذا ضامَّها ما لا يوافقها عادت الجملة هجينًا**»[(١)]، ومعنى كلامه أن اللفظة قد تكون مستكرهة في حد ذاتها، وقد تكون حسنة، فإذا ضُمَّت إليها لفظةٌ أخرى لا توافقها، صارتا معًا مستكرهتين. ومعلومٌ أنه إذا ضُمَّت المستكرهة إلى المستكرهة قوِيَ الاستكراه، فلم يحتج المؤلف إلى هذه الصورة، ولعل في العبارة حذفا.

قال عبد القاهر: «إنك ترى الكلمة تروقك في موضع، ثم تراها بعينها تثقل عليك وتُوحشك في موضع آخر، كلفظ الأخدع في بيت الحماسة:

تَلَفَّتُّ نَحْوَ الحَيِّ حَتَّى رَأَيْتُنِي وَجِعْتُ مِنَ الإِصْغَاءِ لِيْتاً وَأَخْدَعَا[(٢)]

[وبيت البحتري:

وَإِنِّي وَإِنْ بَلَّغْتَنِي شَرَفَ الغِنَى وَأَعْتَقْتَ مِنْ رِقِّ المَطَامِعِ أَخْدُعِي]

فإن لها [في هذين المكانين] ما لا يخفى من الحسن، ثم إنك تتأملها في بيت أبي تمام:

يَا دَهْرُ قَوِّمْ مِنْ أَخْدَعَيْكَ فَقَدْ أَضْجَجْتَ هَذَا الأَنَامَ مِنْ خُرُقِكْ

فتجد لها من الثقل على النفس ومن التنغيص والتكدير أضعافَ ما وجدت لها هناك من الرَّوْح والخفة، [ومن الإيناس والبهجة].»[(٣)] ولم يبين الشيخ سببَ ثقل هذه اللفظة في موضع وحسنها في الآخر؛ لأنه أحاله على الذوق. وزعم ابنُ الأثير

---

(١) نشرة هارون، ج١، ص٩.

(٢) الجرجاني: **كتاب دلائل الإعجاز**، ص٤٧. البيت ليس لمحمد بن بشير، كما ذكر المصنف عليه رحمة الله، وإنما هو للصِّمَّة بن عبدالله بن الطفيل بن قرة بن هبيرة القُشيري، ينتهي نسبه إلى نزار. شاعر إسلامي بدوي، من شعراء الدولة الأموية، شعره قليلٌ أغلبه في الغزل. ولجده قرة بن هُبيرة صحبةٌ للنبي ﷺ ووفادة. انظر المرزوقي: **شرح ديوان الحماسة**، ج٣، ص١٢١٥-١٢١٨.

(٣) ص٣٧، جزء ٢، دلائل الإعجاز طبع المنار. - المصنف. الجرجاني: **دلائل الإعجاز**، ص٤٦-٤٧.

في «المثل السائر» أن سببَ ذلك هو إفرادُ الأخدع في بيت «الحماسة» وتثنيتُه في بيت أبي تمام[(١)]، وهو وهمٌ من ابن الأثير.

والحق أن سببَ حسنها في بيت الحماسة مجيئُها مستدعاةً للكلام الذي قبلها، حيث كان ذكرُ وجع الليت يستدعي وجعَ ما حوله وهو الأخدع، فكان لفظُ الأخدع فيه رشيقا. وهو في بيت أبي تمام مغصوبٌ للقافية؛ إذ لا مناسبةَ في استعارة الأخدع للدهر في هذا المقام؛ إذ ليس في أحوال الدهر ما يكون الأخدع رديفًا له، كما يؤخذ من كلام الآمدي في كتاب «الموازنة».

• **«وعيار الإصابة في الوصف الذكاء وحسن التمييز، فما وجداه صادقًا في العلوق، ممازجًا في اللصوق، يتعسر الخروج عنه والتبرؤ منه، فذلك سيما الإصابة فيه»**[(٢)]، أي أن الذكاءَ وحسنَ التمييز يُدرَك بهما الوصفُ المصيب في العلوق، أي في تعلقه بالغرض الموصوف المشخَّص، منطبقًا عليه، ممازجًا له، لا تقصير فيه. و«السيما» بالقصر: العلامة، قال تعالى: ﴿سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم﴾ [الفتح:٢٩].

- ٦ -

• **«ويُروى عن عمر أنه قال في زهير: «كان لا يمدح الرجلَ إلا بما يكون للرجال»**[(٣)] أراد الاحتجاجَ بكلمة صدرت من أحد أهل الذوق العربي بالسليقة، وهو عمر بن الخطاب ﷺ، فإنه قدم زهيرًا بن أبي سلمى على غيره من الشعراء بثلاثة أمور سيجيء ذكرُ الأول والثاني [منها] في كلام المؤلف. وثالثها أنه «لا يمدح

(١) قال ابن الأثير: «وليس سبب ذلك إلا أنها جاءت موحَّدةً في أحدهما مثناةً في الآخر، وكانت حسنة في حالة الإفراد، مستكْرَهةً في حالة التثنية. وإلا فاللفظة واحدة، وإنما اختلاف صيغتها فعل بها ما ترى.» **المثل السائر**، ج١، ص٢٧٧.

(٢) نشرة هارون، ج١، ص٩.

(٣) نشرة هارون، ج١، ص٩.

الرجل إلا بما يكون للرجال»، وفي رواية «إلا بما فيه.»(١) وما اقتصر عليه المؤلف أظهرُ في الغرض، يعني أنه يصيب المحزَّ من وصف المعنى، فإذا مدح أحدًا مدحه بصفات الكمال في الرجال، كقوله في معلقته يخاطب هرمَ بن سنان والحارث ابن عوف.

تَـــدَارَكْتُمَا عَبْسًـــا وَذُبْيَـــانَ بَعْـــدَمَا ... تَفَـــانَوْا وَدَقُّـــوا بَيْـــنَهُمْ عِطَـــرَ مَنْشَـــمِ

عَظِيمَـــيْنِ فِي عُلْيَـــا مَعَـــدٍّ هُـــدِيتُمَا ... وَمَنْ يَسْتَبِحْ كَنْزًا مِـنَ المَجْـدِ يَعْظُـمِ(٢)

فهذا مدحٌ بصفات الكمال والفتوة، وهو أفضل من قول النابغة:

رِقَـــاقُ النِّعَـــالِ طِيـــبٌ حُجُـــزَاتُهُمْ ... يُحَيَّـــوْنَ بِالرَّيْحَـــانِ يَـــوْمَ السَّبَاسِـــبِ(٣)

ولما مدح عبيد الله بن قيس الرقيات(٤) عبد الملك بن مروان بقوله:

يَـــأْتَلِقُ التَّـــاجُ فَـــوْقَ مَفْرِقِـــهِ ... عَـــلَى جَبِـــينٍ كَأَنَّـــهُ الـــذَّهَبُ(٥)

عتب عليه عبد الملك وقال: إنك قلت في مصعب بن الزبير:

---

(١) الجمحي: **طبقات الشعراء**، ص٤٤. وفيه: «كان لا يعاظل بين الكلام، ولا يتبع حوشيه، ولا يمدح الرجل إلا بما فيه.» وفي رواية بن قتيبة: «كان لا يعاظل بين القول، ولا يتبع وحشيَّ الكلام، ولا يمدح الرجل إلا بما هو فيه.» الدينوري: **الشعر والشعراء**، ص٦١؛ **العمدة**، ج١، ص١٠٣ (وهو ينقل عن ابن سلام).

(٢) **ديوان زهير بن أبي سلمى**، نشرة بعناية علي حسن فاعور (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٨/ ١٩٨٨)، ص١٠٦.

(٣) البيت هو الخامس والعشرون من قصيدة من تسعة وثلاثين بيتًا يمدح فيها النابغةُ النعمانَ بن الحارث. **ديوان النابغة الذبياني**، ص٤٩ (نشرة ابن عاشور).

(٤) هو عبيد الله بن قيس من بني عامر بن لؤي، نُسب إلى الرقيات بسبب توالي جدات له يسمين رقية. كان شاعر الزبيريين السياسي. توفي سنة ٨٥هـ.

(٥) **ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات**، تحقيق محمد يوسف نجم (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، ص٥، وفيه «يعتدل» عوض «يأتلق».

إِنَّـمَا مُصْـعَبٌ شِـهَابٌ مِـنَ اللَّـ ـهِ تَجَلَّـتْ عَـنْ وَجْهِـهِ الظَّلْـمَاءُ(١)

وإنما أنكر عليه من أجل أنه عدل به عن بعض الفضائل النفسية، إلى ما هو من صفات الجسم في البهاء والزينة(٢)، فكان كالذي ينسُب بمحاسن الحسناء.

واعلمْ أن هذا الأصلَ يختلف باختلاف العوائد، واختلاف أغراض الناس، من عناية بالفضائل النفسية، أو المحاسن الجسمية، أو كليهما، قال تعالى: ﴿وَزَادَهُۥ بَسۡطَةٗ فِي ٱلۡعِلۡمِ وَٱلۡجِسۡمِۖ﴾ [البقرة:٢٤٧]. وكذلك اختلاف أحوال المدنية والبداوة، وانظرْ قولَ جعفر بن علبة:

إِذَا هَـمَّ أَلقَـى بَـيْنَ عَيْنَيْـهِ عَزْمَـهُ وَنَكَّـبَ عَـنْ ذِكْـرِ العَوَاقِـبِ جَانِبَـا
وَلَمْ يَسْتَشِـرْ فِي أَمْـرِهِ غَـيْرَ نَفْسِـهِ وَلَمْ يَرْضَ إِلاَّ قَـائِمَ السَّـيْفِ صَـاحِبَا(٣)

تجدْ ما افتخر به جاريًا على خُلُقِ الأبطال وأحوال أهل الشطارة، ولو سمعه الحكيمُ لعده تهورًا وغرورا.

ومما يدخل في عكس ما قاله عمر بن الخطاب ﷺ، ننقل قول أبي الطيب في شدة تعلقه بسيف الدولة:

أَغَـارُ مِـنَ السُّـلاَفَةِ وَهْـيَ تَجْـرِي عَـلَى شَـفَةِ الأَمِـيرِ أَبِي الحُسَـيْنِ(٤)

---

(١) المصدر نفسه، ص٩١.

(٢) انظر البيتين والقصة التعليق عليهما في: ابن جعفر: **نقد الشعر**، ص١٥٨.

(٣) البيتان هما الثامن والتاسع من تسعة أبيات نسبها أبو تمام لسعد بن ناشب بن مازن بن عمرو بن تميم، من شعراء الحماسة. المرزوقي: **شرح ديوان الحماسة**، ج١، ص٧٣-٧٤.

(٤) البيت هو الثالث من خمسة أبيات قيل إن المتنبي دخل على علي بن إبراهيم التنوخي، فعرض عليه كأسًا فيها شراب أسود، فقالها ارتجالاً، وجاء في البيت الثاني قوله:

هَجَـرْتُ الخَمْـرَ كَالـذَّهَبِ المُصَـفَّى فَخَمْـرِي مَـاءُ مُـزْنٍ كَـاللُّجَيْنِ

وقد أخذ أبو الطيب معنى البيت من قول أبي تمّام: =

لأنه أتى بمعنى لا يليق بمثله مع مثل الأمير، وإنما هو من المعاني التي تناسب أحوال المتيمين[١].

- «**فتأمل هذا؛ فإن تفسيره ما ذكرناه**»[٢]، أمر بالتأمل لظهور أن عمر لا يريد بها يكون للرجال الاحتراز عن صفات النساء؛ لأن ذلك لو وقع لكان غلطًا. ولا يريد أيضًا أن يكون ما يمدح به ليس بمدح، ولكنه أراد أنه يمدح بما هو كمالٌ حق. وقوله «فإن تفسيره ما ذكرناه»، أي هو جزئيٌّ من جزئيات قاعدة إصابة الوصف، أي توصيف المعاني المقصودة، فإن المديحَ نوعٌ من أغراض الكلام ومعانيه، فأراد بالتفسير التمثيل.

- «**وعيار المقاربة في التشبيه الفطنة وحسن التقدير، فأصدقه ما لا ينتقض عند العكس**»[٣]؛ لأن الفطنة هي التي ترشد إلى مشابهة شيء أو أشياء. وأما حسن التقدير فهو الذي يختار الشاعر بواسطته أشبه الأشياء بالمشبه به في الصفات المقصودة. ومعنى «أصدق التشبيه»، أنه الأشد مطابقة لما في نفس الأمر، بحيث لو عكس التشبيهَ فجعل المشبَّهَ به مشبَّهًا لكان صادقًا، وهو التشبيه المقلوب؛ لأنه يتأتى عن شدة المشابهة، كقول المتنبي:

= أَغَارُ مِنَ القَمِيصِ إِذَا عَلاَهُ ... مَخَافَةَ أَنْ يُلاَمِسَهُ القَمِيصُ

البرقوقي: **شرح ديوان المتنبي**، ج٤، ص٣٢٥-٣٢٦ (وفيه: الزجاجة، بدل السلافة). قال الإمام الواحدي في نقد البيت: «ولقد أساء أبو الطيب؛ لأن الأمراء لا يُغارُ على شفاههم.» المرجع نفسه، ص٣٢٦ (الحاشية رقم ٢).

(١) في الأصل (مجلة مجمع دمشق، ونشرة الدار العربية للكتاب): «أحوال المقيمين»، وواضح أنه تصحيف، وصوابه ما أثبتناه.

(٢) نشرة هارون، ج١، ص٩.

(٣) المصدر نفسه.

وَقَــابَلَنِي رُمَّانَتَــا غُصْــنِ بَانَــةٍ يَمِيــلُ بِــهِ بَــدْرٌ وَيُمْسِــكُهُ حِقْــفُ[١]

فشبه الثديين برمانتين. وقال الآخر:

وَرُمَّانَــةٌ شَــبَّهْتُهَا إِذْ رَأَيْتُهَــا بَثَــدْيِ كِعَــابٍ أَوْ بِحقَّــةِ مَرْمَــرِ[٢]

• **«وأحسنه ما أُوقِع بين شيئين اشتراكُهما في الصفات أكثرُ من انفرادهما»**[٣]، هذه الكلمة لقدامة في كتاب نقد الشعر.

• **«ليَبِينَ وجهُ التشبيه بلا كلفة، إلا أن يكون المطلوبُ من التشبيه أشهرَ صفات المشبَّه به، وأملكها له؛ لأنه حينئذٍ يدل على نفسه، ويحميه من الغموض والالتباس»**[٤]، أي أحسنُ التشبيه ما كان وجهُ الشَّبَهِ فيه ظاهرًا حتى لا يُحتاج إلى ذكره. فإن كان خفيًّا كان من المناسب التصريحُ به، كقول المعري في التشبيه المفرد:

رُبَّ لَيْــلٍ كَأَنَّــهُ الصُّــبْحُ فِي الحُسْــ ـــنِ وَإِنْ كَــانَ أَسْــوَدَ الطَّيْلَسَــانِ[٥]

وقول النابغة في التشبيه المركب:

---

(١) البرقوقي: **شرح ديوان المتنبي**، ج٣، ص٢٧. والبيت هو السابع من قصيدة يمدح فيها أبا الفرج أحمد بن الحسين القاضي.

(٢) البيت هو الأول من ثلاثة أبيات لابن شاه أوردها الراغب في باب الأطعمة أو الحد العاشر. الأصفهاني: **محاضرات الأدباء**، ج١، ص٧١٨.

(٣) نشرة هارون، ج١، ص٩. قدامة بن جعفر: **نقد الشعر**، ص١٠٨.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) البيت هو الثالث من قصيدة من بحر الخفيف بعنوان «عش فداء لوجهك القمران»، قالها أبو العلاء جوابًا للشريف أبي إبراهيم بن إسحاق عن قصيدة قالها، وطالع قصيدة المعري:

عَلِّــلاَنِي فَــإِنَّ بِيــضَ الأَمَــانِي فَنِيَــتْ وَالظَّــلاَمُ لَــيْسَ بِفَــانِي

سقط الزند، ص٩٠.

فَإِنَّــكَ كَاللَّيْــلِ الَّــذِي هُــوَ مُــدْرِكِي وَإِنْ خِلْتُ أَنَّ الْمُنْتَـأَى عَنْـكَ وَاسِـعُ[(١)]

• «**وقد قيل: أقسام الشعر ثلاثة: مثلٌ سائر، وتشبيهٌ نادر، واستعارةٌ قريبة**»[(٢)]، لم يعزُ هذا القول إلى معيَّن؛ لأنه رآه كلامًا مقبولاً لا مِرية في صحته، على حد قولهم: «انظرْ إلى ما قال، لا إلى مَنْ قال». وظاهرُ هذا الكلام حصرُ الشعر في هذه الثلاثة، وهو حصرٌ مقصودٌ به المبالغة، تنويهًا بهذه الثلاثة، كما لا يخفى.

والمراد بـ«**التشبيه النادر**» هو الذي لا يهتدي إليه عامَّةُ الناس، فالآتي به يدلُّ على حُسْنِ فطنته وتخيُّله. قال في أسرار البلاغة: «والمعنى الجامع في سبب الغرابة أن يكون التشبيهُ المقصود من الشيء مما لا يتسرع إليه الخاطر، ولا يقع في الوهم عند بديهة النظر إلى نظيره الذي يُشبَّه به، بل بعد تثبُّتٍ وتذكر، وفلي للنفس عن الصور التي يعرفها، وتحريكٍ للوهم في استعراض ذلك [واستحضار ما غاب منه].»[(٣)] وقال: «ومما يزيد به التشبيهَ دقة وسحرًا أن يجيء في الهيئات التي عليها الحركات»، كقول الوزير المهلبي:

«الشَّـمْسُ مِـنْ مَشْـرِقِهَا قَـدْ بَـدَتْ مُشْـرِقَةً لَـيْسَ لَهَـا حَاجِـبُ
كَأَنَّهَـا بُوتَقَـةٌ أُحْمِيَـتْ يَجُـولُ فِيهَـا ذَهَـبٌ ذَائِـبُ.»[(٤)]

---

(١) البيت هو الثلاثون من قصيدة في ستة وثلاثين بيتًا من بحر يمدح فيها النابغةُ النعمانَ بن المنذر ويعتذر مما وشت به بنو قريع بن عوف عليه عند النعمان ويهجو الوشاة. **ديوان النابغة الذبياني**، ص ١٦٨ (نشرة ابن عاشور)، وص٣٨ (نشرة إبراهيم، حيث تشتمل القصيدة على ثلاثة وثلاثين بيتًا فقط، ويأتي البيت المذكور الثامن والعشرين).

(٢) نشرة هارون، ج١، ص١٠.

(٣) ص١٢٥، طبع المنار. - **المصنف**. الجرجاني: **كتاب أسرار البلاغة**، ص١٥٧ (وفيه «الشبه» بدل «التشبيه»).

(٤) المصدر نفسه، ص١٨١. الوزير المهلبي هو أبو محمد الحسن بن محمد بن هارون بن إبراهيم، من ولد المهلب بن أبي صفرة. ولي الوزارة لمعز الدولة أبي الحسن بن أحمد بن بويه، وتوفي وهو عليها سنة ٣٥٢هـ. كان ذا ترسل جميل بليغ، وله في الشعر قول لطيف «يُضرب بحسنه المثل»، =

وقول المؤلف: «**واستعارة قريبة**»، كذا في سائر النسخ بالقاف، قال ابن رشيق: «إنما يستحسنون الاستعارةَ القريبة، وعلى ذلك مضى جلةُ العلماء. وإذا استعير للشيء ما يقرب منه ويليق به، كان أولى مما ليس منه في شيء. ولو كان البعيد أحسن استعارة من القريب، لما استهجنوا قولَ أبي نواس:

بُحَّ صَوْتُ المَالِ مِمَّا مِنْكَ يَشْكُو وَيَصِيحُ[1]

فأيُّ شيء أبعدُ من صوت المال؟ فكيف حتى بح من الشكوى والصياح؟ [مع أن له صوتًا حين يوزن أو يوضع]؟»[2] أي نفس إثبات الصوت للمال بعيدٌ جدًّا، وإثبات البَحة لصوت المال أبعد. وحاصلُ مرادهم أن يكون وجهُ الشَّبَهِ الذي بُنِيَتْ عليه الاستعارةُ واضحًا، وأن تكون إرادةُ الاستعارة واضحة، حتى لا يُحتاج إلى القرينة، أو إلى تقوية القرينة.

• «**وعيار التحام أجزاء النظم والتئامه على تَخَيُّرٍ من لذيذ الوزن، الطبعُ واللسان**»[3]، أراد بالطبع طبعَ الممارس للأدب كما قدمناه في شرح قوله: «اتسع مجال الطبع»، وباللسان لسان الممارس كذلك، وقد فصله بقوله:

• «**فما لم يتعثر الطبع بأبِيِّه وعقوده، ولم يتحَبَّس اللسان في فصوله ووصوله، بل استمرا فيه واستسهلاه بلا مَلالٍ ولا كَلاَل، فذلك يوشك أن تكون القصيدة منه كالبيت، والبيت كالكلمة تشابُهًا لأجزائه وتقارنا**»[4]. «التعثر» اضطرابُ الرِّجْل في المشي من تعرضِ شيءٍ في الأرض. وأراد بـ«الأبي» الكلام المتكلَّف المستكرَه، كما

= كما قال ياقوت الحموي، وساق نماذج رشيقة من شعره. **معجم الأدباء**، ج٣، ص٩٧٦-٩٩٣ (الترجمة ٣٤٤). والبُوتقة هي ما يذيب فيه الصائغُ الذهبَ والفضة.

(١) **ديوان أبي نواس**، ص١٦٩.

(٢) القيرواني: **العمدة**، ج١، ص٢٧١.

(٣) نشرة هارون، ج١، ص١٠.

(٤) المصدر نفسه. (وفيه: «تسالماً» بدل «تشابها»).

تقدم في تفسير قوله: «من الأبي المستنكَر». وفي إحدى نسختَيْ تونس ونسخة الآستانة «بأُبنة»، وضُبِط بضمة على الهمزة وفتحة على الباء، فهو اسم جمع أُبْنَة، وهي العُقدة تكون في العود فتتعرض لكف المثقِّف فتضطرب اليدُ كأنها عثرة، وهذا أنسب بقوله «يتعثر».

و«**العقود**» جمع عَقْد، بمعنى المعقود. وأكثر ما يُطلق هذا الجمع على عقود البناء دون عُقَد الخشب. و«**التحبس**» انحباس النَّفْسِ على شيء، أي امتناعها من تجاوزه، يقال: تحبَّس على كذا. ولما كان ذلك يقتضي المكانَ عداه المؤلف بحرف الظرفية.

ثم إن أراد بـ«**الفصول والوصول**» المعنى الاصطلاحي عند علماء المعاني المتقدم في تفسير قوله: «تناسب الفصول والوصول»، تعين أن يكون المرادُ بتحَبُّس اللسان في ذلك أن يثقُلَ عليه ما اختلَّ من ربط الجمل بعضِها مع بعض، حتى خرج من معتاد أهل الاستعمال، فيعطف الجملةَ حيث اعتِيد فصلُها، ويفصلها حيث اعتِيد وصلُها. وفي إطلاق التحبس على هذا تكلف.

ويجوز أن يكون أراد بالفصول والوصول المعنى اللغوي، فالوصول اتصالُ أبيات القصيدة بعضها ببعض في تناسب معاني الأبيات، والفصول فصول معاني البيت الواحد، وهذا أنسبُ بقوله: «بل استمرًّا فيه واستسهلاه...» إلخ.

- «**وألا يكون كما قيل فيه:**

وَشِعْرٍ كَبَعْرِ الكَبْشِ فَرَّقَ بَيْنَهُ ... لِسَانُ دَعِيٍّ فِي القَرِيضِ دَخِيلِ»

وكما قال خلف:

وَبَعْضُ قَرِيضِ الشِّعْرِ أَوْلَادُ عَلَّةٍ ... يَكُدُّ لِسَانَ النَّاطِقِ المُتَحَفِّظِ[1]

(١) نشرة هارون، ج١، ص١٠. والبيت ذكره الجاحظ، وعنه نقله ابن رشيق. **البيان والتبيين**، ج١/١، ص٥٤؛ **العمدة**، ج١، ص٢٥٢؛ الراغب الأصفهاني: **محاضرات الأدباء**، ج١، ص١١١ (دون نسبة).

وكما قال رؤبة لابنه عقبة، وقد عرض عليه شيئًا مما قاله، فقال: قد قلت لو كان له قران»[١]،

في إحدى نسختَيْ تونس ضُبِط بفتحة على نون يكون، فتعين أن تكون (ألا يكون ...)، فتعين أن تكون همزةُ «ألا» مفتوحة، وهي «أَنْ» المصدرية أُدغِمت في لا النافية، وهو عطف على قوله: «أن تكون» من قوله: «يوشك أن تكون». وأما ضبطُه بهمزةٍ في أسفل الألف فيقتضي أن يُجزم «يكن». وهذا البيت نسبه الجاحظ في «البيان» لأبي البيداء الرياحي، واسم أبي البيداء أسعد[٢]، ترجمه ياقوت في «معجم الأدباء». و«**يَكُدُّ**» في بيت خلف بالدال المهملة، والكد شدة الطلب، وفعلُ كدَّ يكون قاصرًا، ويكون متعديًا إلى المفعول، وهو الوارد في هذا البيت، أي يجعل لسان الناطق في كد، أي شدة عمل، كنايةً عن الإتعاب.

والمراد بـ«**المتحفِّظ**» المتحفظ من الخطأ، فهو يُكلِّف لسانه النطقَ بالبيت على وجه الصواب، يعني: وأما الناطق الذي لا يبالي بالخطأ، فينطق به كيفما اتفق للسانه. و«**العَلَّة**» -بفتح العين- ضرة المرأة، وأولادُ العلة الأخوة للأب، وشاع أن يكون بينهم جفوةٌ لأجل جفاء الأمهات. ويُضرب مثلاً للأشياء المتقاربة غير المتناسبة، كما في هذا البيت. وقد يُستعار باعتبار آخر للأمور المتماثلة في الجملة، مع اختلاف قليل، كما في الحديث: «الأنبياء كأبناء علات، أبوهم واحد وأمهاتهم متعددة.»[٣]

---

(١) نشرة هارون، ج١، ص١٠.

(٢) **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٥٤؛ القيرواني: **العمدة**، ج١، ص٢٥٩. وأبو البيداء هو أسعد بن عصمة الرياحي. قال ياقوت: «أعرابي نزل البصرة، وكان يُعلِّم الصبيانَ بالأجرة، وأقام بها أيام عمره يُؤخذ عنه العلم... وكان شاعرًا»، ومن شعره:

قَـــالَ فِيهَـــا البَلِيـــغُ مَـــا قَـــالَ ذُو العِـــ ـــيِّ وَكُـــلٌّ بِوَصْـــفِهَا مِنْطِيـــقُ
وَكَـــذَلِكَ العَـــدُوُّ لَمْ يَعْـــدُ أَنْ قَـــا لَ جَمِـــيلاً كَـــمَا يَقُـــولُ الصَّـــدِيقُ

الحموي: **معجم الأدباء**، ج٢، ص٦٣٠.

(٣) أصل الحديث كما رواه أبو هريرة: «أنا أولى الناس بابن مريم، والأنبياء أولادُ عَلات، ليس بيني وبينه نبي»، وفي رواية أخرى: «أنا أولى الناس بابن مريم في الدنيا والآخرة، والأنبياء إخوة =

وخَلَف هو الملقب بالأحمر، ابن حيان مولى بلال ابن أبي بردة. وهو بصريٌّ، علامةٌ في العربية، وكان قريبَ الأصمعي، وأعلمَ أهل عصره بالشعر. توفي في حدود الثمانين ومائة.

وكلمةُ رؤبة هي من الرجز. وفي «البيان» للجاحظ: قال أبو نوفل بن سالم أو عبيد الله بن سالم لرؤبة بن العجاج: «يا أبا الجَحَّاف مُتْ متى شئت؟ قال: وكيف ذلك؟ قال: رأيتُ عقبةَ بن رؤبة ينشد رَجَزًا أعجبني، قال: إنه يقول «لو كان لقوله قران»، يريد بالقران التشابه والموافقة، كما فسره الجاحظ[١].

فالمراد بالقول في «**قد قلت**» الخبر الذي حكاه المؤلف، ومعنى «إنه يقول» -في الخبر الذي رواه الجاحظ- هو القولُ الحسنُ المقبول، أي هو يقول الرجزَ الحسن، ولكنه يأتي بالبيت الحسن ومعه البيت الذي لا يماثله في الحسن. وهذا كما قال عمر ابن لجأ[٢] لبعض الشعراء: «أنا أقول البيت وأخاه، وأنت تقول البيتَ وابنَ عمه»[٣]، أراد بكونه أخًا شدةَ المشابهة في معنى الشعرية، بحيث يحق أن يوضع إلى جنبه. «**القران**» المقارنة، وأراد به المماثلة.

= لعَلات، أمهاتهم شتى ودينهم واحد»، **صحيح البخاري**، «كتاب أحاديث الأنبياء» الحديثان ٣٤٤٢-٣٤٤٣، ص٥٨٠. و جاء في رواية عند مسلم بلفظ: «أنا أولى الناس بعيسى بن مريم في الأولى والآخرة»، قالوا: كيف يا رسول الله؟ قال: «الأنبياء إخوة من عَلات. وأمهاتهم شتى، ودينهم واحد، فليس بيننا نبي.» **صحيح مسلم**، كتاب الفضائل»، الحديث ١٤٥، ص٩٢٣.

(١) الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٥٦.

(٢) عمر بن لجأٍ التيمي من تيم الرباب، شاعرٌ معاصر لجرير بن عطية الشاعر، وقد تهاجيا. ولعل كلمته هذه قالها لجرير. - المصنف.

(٣) وتمام القصة: «وقال عمر بن لجأ لبعض الشعراء: أنا أشْعَرُ منك. قال: وبم ذلك؟ قال: لأني أقول البيت وأخاه، وأنت تقول البيت وابن عمه.» الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص١٤٢؛ المرزباني: **الموشح**، ص٤٠٤. وعمر بن لجأ شاعر من تيم بن عبد مناف بن أُد بن طابخة بن إلياس ابن مضر، من بطن يقال لهم بنو أيسر. اشتد التهاجي بينه جرير. قيل مات بالأهواز.

• **«وإنما قلنا: على تخير من لذيذ الوزن؛ لأن لذيذه يَطرب الطبع لإيقاعه، ويمازجه بصفائه، كما يَطْرَبُ الفهمُ لصواب تركيبه، واعتدال نظومه. ولذلك قال حسان:**

تَغَنَّ فِي كُلِّ شِعْرٍ أَنْتَ قَائِلُهُ إِنَّ الغِنَاءَ لِهَذَا الشِّعْرِ مِضْمَارُ»(١)

ساق بيتَ حسان حجةً على أن ميزان الشعر من نوع الموسيقى، فأوزانُ الشعر وضروبُه تتفاضل بمقدار شدة تناسبِ الحركات والسكنات، كما هو شأنُ الموسيقى. فحسان يرشد الشاعرَ إلى اختبار استقامة ميزانه، بأن ينشد أبياتَه بالترنم كالغناء، ليستبين له مستقيمُ الوزن. فإنه إذا أنشده فلم يتعثرْ لسانُه في تساوي أجزائه، علم استقامتَها، وإلا شعر باختلالٍ فأصلحه بمقدار ما تحصل به المساواة. وذلك أنهم لم تكن عندهم قواعدُ العروض، وإنما كانوا يُدركون الميزانَ بالسليقة. و«المضمار» المسافة التي تُحَدَّدُ للسباق بين الخيل. والمعنى أن الغناء تظهر به خصالُ الشعر، كما تظهر بالمضمار خصالُ خيل الحلبة.

• **«وعيارُ الاستعارة الذهنُ والفطنة، ومِلاَكُ الأمر تقريبُ التشبيه في الأصل حتى يتناسبَ المشبَّهُ والمشبَّهُ به، ثم يُكْتَفَى فيه بالاسم المستعار؛ لأنه المنقولُ عما كان له في الوضع إلى المستعار له»**(٢)،

---

(١) نشرة هارون، ج١، ص١٠. وانظر البيت في: **ديوان حسان بن ثابت**، ج١، ص٤٢٠. وللبيت ثان هو قوله:

يَمِيزُ مُكْفَأَهُ عَنْهُ وَيَعْزِلُهُ كَمَا تَمِيزُ خَبِيثَ الفِضَّةِ النَّارُ

والمناسبة - كما ذكر المرزباني عن مصادره - هي أن العرب كانت «تُغَنِّي النَّصب [يعني تمام البناء في القافية وسلامتها من الفساد]، وتمد أصواتَها بالنشيد، وتزن الشعر بالغناء»، فأنشد حسان بن ثابت في ذلك ما أنشد. **الموشح**، ص٥٢-٥٣.

(٢) نشرة هارون، ج١، ص١٠-١١.

إدراكُ حُسْنِ الاستعارة كإدراك قربِ التشبيه، ولذلك جعل ملاكَ أمرها قربَ التشبيه. وملاك الشيء -بفتح الميم وكسرها- قوامُه الذي يملك به، أي ما يملك به حسنُ الاستعارة ويحقق، وهو تقريب التشبيه. و«تقريب التشبيه» تقدم. وقوله «لأنه المنقولُ عما كان له في الوضع» إلخ، تعليلٌ لـ«يكتفى منه»، أي لأنه ادعى أن المشبَّهَ من أفراد المشبه به، فنقل اسمَ المشبه به إلى المشبه وأطلق عليه مع عدم ذكر حرف التشبيه؛ لأن الاستعارة مبنيةٌ على تناسي التشبيه.

- **«وعيارُ مشاكلة اللفظ للمعنى وشدة اقتضائهما للقافية، طولُ الدربة ودوام المدراسة، فإذا حكما بحسن التباس بعضهما ببعض، لا جفاءَ في خلالها ولا نُبُوَّ، ولا زيادة فيه ولا قصور، وكان اللفظُ مقسومًا على رتب المعاني، قد جُعِل الأخصُّ للأخص، والأخسُّ للأخس، فهو البريء من العيب»**[1]،

أحال المؤلفُ في هذا على طول الدربة ودوام المدارسة، أي مدارسة أهل الفنِّ في مختلف الشعر من نقد واختيار. وهذا من الحوالة على الذوق، وقد قدمناه. وقوله: «**لا جفاء في خلالها**»، هو بالجيم في أوله، والجفاء التباعد وعدم الملاءمة، وهو مقابل قوله: «**بحسن التباس بعضها ببعض**». ووقع في بعض النسخ «لا خفاء»، بالخاء المعجمة من فوق، ولا موقع له في هذا المقام. و«**الخلال**» بكسر الخاء المعجمة: الخلة والود، أي لا تنافرَ ولا تبعدَ في تناسب بعضها لبعض.

والمراد بـ«**الأخص**» الكامل، كأنه جُعل من الخاصة، أي أصحاب الكمال، ولذلك قابله بالأخس.

- **«وأما القافية فيجب أن تكون كالموعود به المنتظر، يتشوَّقها المعنى بحقه واللفظ بقسطه، وإلا كانت قلقةً في مقرها، مُجتلَبةً لمستغنٍ عنها»**[2]،

---

(١) المصدر نفسه، ص١١.

(٢) المصدر نفسه، ص١١.

قوله: «**يتشوقُها المعنى بحقه**»، أي يقتضيها، فجعل اقتضاءَ معنى البيت للقافية كالتشوُّق، وهو شدةُ الشوق. وجعل ذلك الشوقَ ملابسًا للحق، أي يتشوقها تشوقًا حقًّا. وجعل اللفظَ متشوِّقًا للقافية بقسطه، أي بحظِّه من البيت؛ فإن للألفاظ حظوظًا من المناسبة كما تقدم. ألا ترى قولَ أبي الطيب:

رَأَيْتُكَ فِي الَّذِينَ أَرَى مُلُوكًا كَأَنَّكَ مُسْتَقِيمٌ فِي مُحَالِ[(١)]

فإنك تجد كلمةَ «محال» -وهي قافيةُ البيت- مغتصبةً مجتلبَةً لأجل الرَّوِيِّ، وإلا فإن الاستقامةَ يقابلُها الاعوجاج، بيد أنه غَفَرَ له ذلك قولُه بعده:

فَإِنْ تَفُقِ الأَنَامَ وَأَنْتَ مِنْهُمْ فَإِنَّ المِسْكَ بَعْضُ دَمِ الغَزَالِ[(٢)]

فجاء بمعنًى بديعٍ وقافية متشوِّقة، بحيث لا يمكنُ أن تُعوَّضَ بغيرها. وقد تقدم بيانُ بقية كلام المؤلف في عدِّ الأبواب السبعة.

- «**فهذه الخصالُ عَمُودُ الشعر عند العرب، فمَنْ لزمها بحقِّها وبَنَى شِعْرَه عليها، فهو عندهم المفلِقُ المعظَّم، والمحسِن المقدَّم. ومَنْ لم يجمعها كلَّها، فبقدر سُهْمَته منها يكون نصيبُه من التقدم والإحسان. وهذا إجماعٌ مأخوذٌ به، ومتَّبع نهجُه حتى الآن**»[(٣)]،

قال قدامة في نقد الشعر: «[وأذكر أسبابَ الجودة، وأحوالَها، وأعدادَ أجناسها، ليكون] ما يوجد من الشعر الذي اجتمعت فيه الأوصافُ المحمودةُ كلُّها وخلاَ من الخلال المذمومة بأسرها، يُسمَّى شعرًا في غاية الجودة، وما يوجد بضدِّ هذه الحال يُسَمَّى شعرًا في غاية الرداءة، وما يجتمع فيه من الحالين أسبابٌ يُنَزَّل له

(١) البرقوقي: شرح ديوان المتنبي، ج٣، ص١٥١.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) نشرة هارون، ج١، ص١١.

اسمًا (كذا)[١] بحسب قربه من الجيد أو من الرديء، أو وقوعه في الوسط الذي يُقال لما كان فيه صالح أو متوسط، أو لا جيد ولا رديء.»[٢]

وقول المرزوقي: «سُهمته» بضم السين المهملة، جمع سَهم بمعنى النصيب والحظ. أي بقدر أنصابه من تلك الخصال، يكون نصيبه من الإحسان.

- **«واعلم أن هذه الخصال وسائطَ وأطرافًا، فيها ظهر صدقُ الواصف، وغلوُّ الغالي، واقتصادُ المقتصد. وقد اقتفرها اختيارُ الناقدين»[٣]،**

كلمة «**اقتفرها**» بتقديم القاف ثم تاء فوقية ثم فاء، في نسخة الآستانة. يُقال: اقتفر الأثر إذا اتبعه. والمعنى أن الناقدين تتبعوها فاختاروها. وفي نسختي تونس: وقعت بتقديم الفاء على التاء ثم قاف، وهو تحريفٌ لا محالة.

- **«فمنهم من قال: «أحسنُ الشعر أصدقُه»، قال: لأن تجويدَ قائله فيه مع كونه في إسار الصدق يدل على الاقتدار والحذق. ومنهم من اختار الغلوَّ حتى قيل: «أحسنُ الشعر أكذبُه»؛ لأن قائلَه إذا أسقط عن نفسه تقابُلَ الوصف والموصوف امتدَّ فيها يأتيه إلى أعلى الرتبة، وظهرت قوتُه في الصياغة، وتمهرُه في الصناعة، واتسعت مخارجُه وموَالجُه، فتصرف في الوصف كيف شاء؛ لأن العملَ عنده على المبالغة والتمثيل، لا المصادقة والتحقيق. وعلى هذا أكثر العلماء بالشعر والقائلين له. وبعضُهم قال: «أحسن الشعر أقصدُه»؛ لأن على الشاعرِ أن يبالغَ فيما يصير به القولُ شعرًا فقط. فما استوفى أقسامَ البراعة والتجويد أو جلَّها، من غير غلوٍّ في القول، ولا إحالة في المعنى، ولم يُخرج الموصوفَ إلى أن لا يُؤْمَنَ بشيء من أوصافه، لظهور السَّرَف في آياته، وشمول التَّزيُّد لأقواله - كان بالإيثار والانتخاب أولى»[٤]،**

---

(١) الصواب «اسم» بالرفع بناءً على النيابة عن الفاعل.

(٢) ابن جعفر: **نقد الشعر**، ص٥٦.

(٣) نشرة هارون، ج١، ص١١.

(٤) المصدر نفسه، ص١١-١٢.

هذا مقامٌ شاع خوضُ البلغاء فيه من عهد الجاهلية، وقد رُوِيتْ قصةُ طعنِ النابغة على حسان في عكاظ قولَ حسان ﷺ:

لَنَـا الجَفَنَـاتُ الغُـرُّ يَلْمَعْـنَ بِالضُّـحَى ... وَأَسْـيَافُنَا يَقْطُـرْنَ مِـنْ نَجْـدَةٍ دَمَـا[١]

إذ أخذَ عليه استعمالَ جمع القلة للجفنات، وأنه جعل لَمَعانَها في الضحى، وكان عليه أن يقول: في الدُّجى. وهي مشهورةٌ في دواوين الأدب العربي، وقد ذكرها قدامة في باب المعاني الدال عليها الشعر[٢].

وقد اختار أئمةُ الأدب الغلوَّ، كما صرح به المؤلفُ هنا، وسبقه إليه قدامةُ في «نقد الشعر» إذ يقول: «إن الغلوَّ عندي أجودُ المذهبين، وهو ما ذهب إليه أهلُ الفهم بالشعر والشعراء قديمًا»، قال: «وقد بلغني عن بعضهم أنه قال: أحسنُ الشعر أكذبُه.»[٣] والاستعارةُ مبنيةٌ على الكذب، وكذلك المبالغة. وعلى هذا الاختلاف جرى كلامُهم في المبالغة المقبولة والمردودة، كما هو مُبَيَّنٌ في فن البديع. وقد نَبَّهَ المرزوقيُّ -تبعًا لقُدامة- على أن مرادَهم بالأكذب هو الغلو، وهو كذبٌ تصاحبه قرينةٌ على أنه مخالفٌ للواقع لغرض لطيف، وليس مرادُهم الكذبَ مطلقا[٤].

---

(١) ديوان **حسان بن ثابت**، ج١، ص٣٥. والبيت هو الثالث والثلاثون من قصيدة في ستة وثلاثين بيتًا قالها حسان رضي الله عنه مفتخرا.

(٢) وقد رد قدامة بن جعفر هذا الانتقاد على حسان، فقال: «وأما قول النابغة في: يلمعن بالضحى، وأنه لو قال: بالدجى لكان أحسن من قوله: بالضحى؛ إذ كل شيء يلمع بالضحى، فهذا خلاف الحق وعكس الواجب؛ لأنه ليس يكاد يلمع بالنهار من الأشياء إلا الساطعُ النور الشديدُ الضياء. فأما الليل فأكثرُ الأشياء مما له أدنى نور وأيسر بصيص يلمع فيه.» **نقد الشعر**، ص٨١-٨٢. وانظر القصة في: المرزباني: **الموشح**، ص٧٦-٧٧.

(٣) قدامة بن جعفر: **نقد الشعر**، ص٨٢.

(٤) قال المصنف رحمه الله عند تفسير الآيات ٢٢٤ إلى ٢٢٦ من سورة الشعراء: «والكذبُ مذمومٌ في الدين الإسلامي، فإن كان الشعر كذبًا لا قرينةَ على مراد صاحبه فهو قبيح، وإن كان عليه قرينة كان كذبًا معتَذَرًا عنه، فكان غير محمود.» ثم قال: «وقد دلت الآية على أن للشعر حالتين: حالة مذمومة، وحالة مأذونة، فتعين أن ذمه ليس لكونه شعرًا ولكن لما حف به من معان وأحوال =

وقوله: «**فمنهم من قال أحسن الشعر أصدقه**»، قال حسان بن ثابت، وربما نُسب إلى زهير:

وَإِنَّمَا الشِّعْرُ لُبُّ المَرْءِ يَعْرِضُهُ عَلَى البَرِيَةِ إِنْ كَيْسًا وَإِنْ حُمُقَا
وَإِنَّ أَشْعَرَ بَيْتٍ أَنْتَ قَائِلُهُ بَيْتٌ يُقَالُ إِذَا أَنْشَدْتَهُ: صَدَقَا[1]

يعني بذلك أن يكون الشعرُ تعبيرًا عن الأمر الواقع، وقد قدمنا الكلامَ عليه عند الكلام على شرف المعنى.

• **«ويتبع هذا الاختلافَ ميلُ بعضهم الى المطبوع، وبعضهم الى المصنوع. والفرقُ بينهما أن الدواعي إذا قامت في النفوس وحركت القرائحَ، أعملتِ القلوبَ. وإذا جاشت العقولُ بمكنون ودائعها، وتظاهرت مكتسباتُ العلوم وضروريَّاتُها، نبعت المعاني ودَرَّت أخلافُها، وافتقرت خفياتُ الخواطر إلى جليات الألفاظ. فمتى رُفِض التكلُّفُ والتعمُّلُ، وخُلِّيَ الطبعُ المهذَّبُ بالرواية، المدرَّبُ في الدراسة لاختياره، فاسترسل غيرَ محمولٍ عليه ولا ممنوعٍ مما يميل اليه، أدَّى من لطافة المعنى وحلاوة اللفظ ما يكون صفوًا بلا كدَر، وعفوًا بلاَ جُهد، وذلك هو الذي يُسمَّى المطبوع. ومتى جُعل زمامُ الاختيار بيد التعمُّل والتكلف، عاد الطبعُ مستخْدَمًا متمَلَّكًا، وأقبلت الأفكارُ تستحمله أثقالَهَا، وتردده في قبول ما يؤديه إليها، مطالِبةً له بالإغراب في الصنعة، وتجاوز المألوف إلى البدعة، فجاء مؤداه وأثرُ التكلُّفِ يلوحُ على صفحاته، وذلك هو المصنوع. وقد كان يتفق في أبيات قصائدهم -من غير قصدٍ منهم إليه- اليسيرُ النَّزْر، فلما انتهى قرضُ الشعر إلى المحدَثين، ورأوا استغرابَ الناس للبديع على افتتانهم فيه، أُولِعوا بتورُّده إظهارًا للاقتدار، وذهابًا على الإغراب.**

= اقتضت المذمة، فانفتح بالآية للشعر بابُ قبول ومدح، فحق على أهل النظر ضبطُ الأحوال التي تأوي إلى جانب قبوله أو إلى جانب مدحه، والتي تأوي إلى جانب رفضه.» **تفسير التحرير والتنوير**، ج٩/ ١٩، ص٢٠٩-٢١٠.

(١) **ديوان حسان بن ثابت**، ج١، ص٢٥٠.

فمِنْ مُفْرِطٍ ومقتصد، ومحمود فيما يأتيه ومذموم، وذلك على حسب نهوض الطبع بما يُحمَّل، ومدى قواه فيما يُطلب منه ويكلف. فمَنْ مال إلى الأول فلأنه أشبهُ بطرائق الأعراب لسلامته في السبك واستوائه عند الفحص، ومَنْ مال إلى الثاني فلدلالته على كمال البراعة والالتذاذ بالغرابة.»(١)،

كلامُ المؤلف هنا مفصحٌ أتم الإفصاح، غيرُ محتاجٍ إلا إلى شرح مفرداته. فقوله: «**أعملتِ القلوبَ**»، أي جعلتها عاملة، والقلوب هي العقول. فالمراد بعملها هو التفكير في ترتيب المعاني للتعبير عنها، ولذلك أعقبه المؤلف بقوله: «وإذا جاشت العقولُ بمكنون ودائعها...» إلخ. وقوله: «لاختياره» متعلِّقٌ بقوله: «وخلي الطبع».

• **«وأما تعجُّبُك من أبي تمام في اختيار هذا المجموع، وخروجه عن ميدان شعره، ومفارقته ما يهواه لنفسه، وإجماع نُقَّاد الشعر بعدَه على ما صحبه من التوفيق في قصده، فالقولُ فيه أن أبا تمام كان يختار ما يختاره لجودته لا غير، ويقول ما يقوله من الشعر بشهوته. والفرقُ بين ما يُشتهى وبين ما يُستجاد ظاهر، بدلالة أن العارف بالبَزِّ قد يشتهي لُبسَ ما لا يستجيده، ويستجيد ما لا يشتهي لُبسه، وعلى ذلك حالُ جميع أغراض الدنيا مع العقلاء العارفين بها في الاستجادة والاشتهاء. وهذا الرجلُ لم يعمِدْ من الشعراء إلى المشتهرين منهم دون الأغفال، ولا من الشعر إلى المتردِّدِ في الأفواه والمجيب لكل داع، فكان أمرُه أقرب. بل اعتسف في دواوين الشعراء، جاهليِّهم ومخضرمهم وإسلاميِّهم ومولَّدهم، فاختطف منها الأرواحَ دون الأشباح، واخترفَ الأثمارَ دون الأكمام، وجمع ما يوافِقُ نظمَه ويخالفه؛ لأن ضروبَ الاختيار لم تخفَ عليه وطرقَ الإحسان والاستحسان لم تستَتِرْ عنه»**(٢)،

ليست بعد هذا الكلام حاجةٌ الى الشرح.

---

(١) نشرة هارون، ج١، ص١٢-١٣.

(٢) نشرة هارون، ج١، ص١٣-١٤. وفيها «أعراض الدنيا» بالعين لا الغين، وما أثبته المصنف هنا أولى.

• **«حتى إنك تراه ينتهي إلى البيت الجيد فيه لفظةٌ تُشينه فيجبر نقيصتَه من عنده، ويبدل الكلمةَ بأختها في نقده»**(١)،

إنما حدَا أبا تمام إلى ذلك، أنه لما قصد إلى اختيار ما يختار من الشعر لم يقصد صحةَ رواية أشعارهم؛ لأنها كانت مجموعةً مروية، وإنما أراد تقريبَ المختار منها إلى أذواق الناشئين في صناعة الشعر، لتكون لهم مثالاً تحتذيه أذواقُهم، ومنوالاً تُنْسجُ عليه أشعارُهم. ومع هذا فإنه لا يصير إلى هذا التغيير إلا نادرًا عند الاقتضاء، فقد عمد إلى قول الربيع بن زياد في رثاء مالك بن زهير(٢):

مَـنْ كَـانَ مَسْـرُورًا بِمقْتَـلِ مَالِـكٍ ... فَلْيَـأْتِ نِسْـوَتَنَا بِوَجْـهِ نَهَـارِ(٣)

فغيَّره، وجعله: «فَلْيَأْتِ سَاحَتَنَا»، وحمله على ذلك كراهيةُ تعليق فعل الإتيان بالنسوة. وكذلك عمد إلى قول تأبط شرًّا:

وَأُبْـتُ إِلَى فَهْـمٍ وَمَـا كِـدْتُ آيِبًـا ... وَكَـمْ مِثْلُهَـا فَارَقْتُهَـا وَهْـيَ تُصْـفِرُ(٤)

---

(١) المصدر نفسه، ص١٤.

(٢) الربيع هو الربيع بن زياد بن عبدالله بن سفيان العبسي، أحد دهاة العرب ورؤسائهم وشجعانهم في الجاهلية. كان يقال له «الكامل»، توفي نحو سنة ٣٠ قبل الهجرة. (انظر ترجمته في: **الأغاني**، ج٦/ ١٧، ص٤٠٤-٤٠٩ [نشرة الحسين]). أما مالك بن زهير فهو أحد أعيان العرب وفرسانهم في الجاهلية، قتل في بعض وقائع داحس والغبراء، قتله بنو بدر. وقد رثاه عنترة بن شداد في قصيدة طويلة بن بحر الطويل، يقول في طالعها:

لله عَيْنَـا مَـنْ رَأَى مِثْـلَ مَالِـكٍ ... عَقِـيرَةَ قَـوْمٍ إِنْ جَـرَى فُرَسَـانُ

ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، ج١، ص٤٥٤-٤٥٥.

(٣) والبيت هو السابع من قطعة في عشرة أبيات، وجاء بعده:

يَجِـدِ النِّسَـاءَ حَـوَاسِرًا يَنْدُبْنَـهُ ... قَـدْ قُمْـنَ قَبْـلَ تَـبَلُّجِ الأَسْـحَارِ

المرزوقي: **شرح ديوان الحماسة**، ج٣، ص٩٩٥.

(٤) البيت هو التاسع في قصيدة من عشرة أبيات، طالعها:

إِذَا المَـرْءُ لَمْ يَحْتَـلْ وَقَـدْ جَـدَّ جِـدُّهُ ... أَضَـاعَ وَقَاسَـى أَمْـرَهُ وَهْـوَ مُـدْبِرُ

وفي مناسبتها قصة فراجعها. **ديوان تأبط شرًّا**، نشرة بعناية، ص٣١. وفيه «فأُبت»، بالفاء لا الواو.

فغيره: «ولم أكُ آيبًا»، مراعاةً لكون «ما كدت» يقتضي أنه بظاهره نفى اقترابَ إيابه، مع أنه قد آب. وفي داعي تغييره نظرٌ يُعلم من قوله تعالى: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ ﴿٧١﴾﴾ [البقرة:٧١][1]، ومن قصة ذي الرمة مع خلف الأحمر حين أنشده قوله:

---

(١) قال المرزوقي عند شرحه بيت تأبط شرًّا الذي ذكره المصنف: «ولا أدري لم اختار هذه الرواية؟ [يعني «ولم أكُ آيبًا»، عوض «وَمَا كِدْتُ آيِبًا»] ألأن فيها ما هو مرفوضٌ في الاستعمال شاذ، أم لأنه غلب في نفسه أن الشاعر كذا قاله في الأصل؟ وكلاهما لا يوجب الاختيار. على أني قد نظرت فوجدت أبا تمام قد غير كثيرًا من ألفاظ البيوت التي اشتمل عليها هذا الكتاب، ولعله لو أنشر الله الشعراء الذين قالوها لتبعوه وسلموا له.» المرزوقي: **شرح ديوان الحماسة**، ج١، ص٨٣-٨٤ (وراجع ما نقله من كلام أبي الفضل ابن العميد بشأن صنيع أبي تمام وتعليقه على تغيير بيت الربيع، ج٣، ص٩٩٦). وأما دلالة استعمال «وما كاد»، فقد بينها المصنف أثناء تفسير الآية حيث قال: «فالوجه القالع للإشكال هو أن أئمة العربية قد اختلفوا في مفاد كاد المنفية في نحو ما كاد يفعل. فذهب قوم - منهم الزجاجي - إلى أن نفيها يدل على نفي مقاربة الفعل، وهو دليل على انتفاء وقوع الفعل بالأولى، فيكون إثبات كاد نفيًا لوقوع الخبر الذي في قولك كاد يقوم، أي قارب، فإنه لا يقال إلا إذا قارب ولم يفعل، ونفيها نفيًا للفعل بطريق فحوى الخطاب، فهو كالمنطوق. وأن ما ورد مما يوهم خلاف ذلك مؤول بأنه باعتبار وقتين، فيكون بمنزلة كلامين ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ ﴿٧١﴾﴾ في هذه الآية، أي فذبحوها الآن وما كادوا يفعلون قبل ذلك. ولعلهم يجعلون الجمع بين خبرين متنافيين في الصورة قرينةً على قصد زمانين، وإلى هذا ذهب ابن مالك في الكافية... وهذا المذهبُ وقوفٌ مع قياس الوضع. وذهب قوم إلى أن إثبات كاد يستلزم نفي الخبر على الوجه الذي قررناه في تقرير المذهب الأول، وأن نفيها يصير إثباتًا على خلاف القياس... وذهب قوم - منهم أبو الفتح بن جني وعبد القاهر وابن مالك في التسهيل - إلى أن أصل كاد أن يكون نفيها لنفي الفعل بالأولى، كما قال الجمهور، إلا أنها قد يستعمل نفيها للدلالة على وقوع الفعل بعد بطء وجهد، وبعد أن كان بعيدًا في الظن أن يقع. وأشار عبد القاهر إلى أن ذلك استعمالٌ جرى في العرف، وهو يريد بذلك أنها مجازٌ تمثيلي بأن تشبه حالةَ مَنْ فعل الأمر بعد عناء بحالة من بعد عن الفعل، فاستعمل المركب الدال على حالة المشبه به في حالة المشبه. ولعلهم يجعلون نحو قوله فذبحوها قرينة على هذا القصد... وذهب قوم إلى أن كاد إن نُفيت بصيغة المضارع فهي لنفي المقاربة، وإن نفيت بصيغة الماضي فهي للإثبات. وشبهته أن جاءت كذلك في الآيتين: ﴿لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَا﴾ [و] ﴿وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ ﴿٧١﴾﴾، وأن نفيَ الفعل الماضي لا يستلزم الاستمرارَ إلى زمن الحال، بخلاف نفي المضارع. وزعم بعضُهم أن قولهم ما كاد يفعل وهم يريدون أنه كاد ما =

إِذَا غَـيَّرَ النَّـأْيُ المُحِبِّـينَ لَمْ يَكَـدْ ... رَسِيسُ الهَوَى مِـنْ حُـبِّ مَيَّـةَ يَـبْرَحُ[1]

• «وهذا يَبِينُ لمَنْ رجع إلى دواوينهم، فقابل ما في اختياره بها. ولو أن نقدَ الشعر كان يُدرَك بقوله، لكان مَنْ يقول الشعر من العلماء أشعرَ الناس. ويكشف هذا أنه قد يُمَيِّز الشعرَ مَنْ لا يقوله، ويقول الشعرَ الجيد مَنْ لا يعرف نقدَه. على ذلك كان البحتري؛ لأنه فيما حُكِيَ عنه كان لا يعجب من الشعر إلا بما يوافق طبعَه ومعناه ولفظَه»[2]،

قال في دلائل الإعجاز: «[ومن ذلك ما رُوي عن البحتري:] روي أن عبيدالله بن عبدالله بن طاهر سأله عن مسلم بن الوليد وأبي نواس: أيُّهما أشعر؟ فقال: أبو نواس. فقال: إن أبا العباس ثعلبًا لا يوافقك على هذا. فقال: ليس هذا مِنْ شأن ثعلب وذويه من المتعاطين لِعِلم الشعر دون عَمَله، إنما يعلم ذلك مَنْ دُفِع في مسْلك طريق الشعر إلى مضايِقِه وانتهى إلى ضروراته.»[3]

• «وحكى الصوليُّ أنه سمع المبرِّد يقول: سمعتُ الحسنَ بن رجاء يقول: ما رأيت أحدًا قط أعلمَ بجيِّدِ الشعر قديمه وحديثه من أبي تمام. وحُكِيَ عنه أنه مر بشعر ابن أبي عيينة فيما كان يختاره من شعر المحدثين، فقال: وهذا كله مختار. هذا وشعرُه أبعدُ الأشياء من شعره، وهذا واضح»[4]،

= يفعل، إن ذلك من قبيل القلب الشائع. وعندي أن الحق هو المذهب الثاني، وهو أن نفيها في معنى الإثبات؛ وذلك لأنهم لما وجدوها في حالة الإثبات مفيدةً معنى النفي جعلوا نفيَها بالعكس، كما فعلوا في لو ولولا. ويشهد لذلك مواضعُ استعمال نفيها؛ فإنك تجد جميعها بمعنى مقاربة النفي لا نفي المقاربة، ولعل ذلك من قبيل القلب المطرد، فيكون قولهم ما كاد يفعل ولم يكد يفعل بمعنى كاد ما يفعل. ولا يبعد أن يكون هذا الاستعمال من بقايا لغة قديمة من العربية تجعل حرفَ النفي الذي حقُّه التأخير مقدما.» ابن عاشور: **تفسير التحرير والتنوير**، ج١، ص٥٥٧-٥٥٩.

(١) انظر كلام المصنف على هذا الأمر في «قراطيس من نقد الشعر» (رقم ٤) فيما يأتي من هذا القسم.

(٢) نشرة هارون، ج١، ص١٤.

(٣) الجرجاني: **كتاب دلائل الإعجاز**، ص٢٥٢-٢٥٣.

(٤) نشرة هارون، ج١، ص١٤.

تقدمت ترجمةُ الصولي. وأما المبرِّد فهو أبو العباس محمد بن يزيد الثمالي، بضم المثلثة وتخفيف الميم، نسبة إلى «أَزْدِ شَنُوءة» بفتح الشين المعجمة، البصري، الملقب بالمبرِّد، بكسر الراء المشددة على الأصح، المولود سنة ٢١٠هـ، والمتوفَّى سنة ٣٨٥هـ. إمام العربية ببغداد، كان فصيحًا علامةً في العربية، صنف كتاب «الكامل»، جمع فيه من أبلغ الكلام وأفصحه نظمًا ونثرا. ولُقِّب بالمبرِّد، وقلَّ مَنْ تعرَّض لضبطه، وقيل: هو بكسر الراء المشدَّدَة، وهو الذي اقتصر عليه ياقوت في «معجم الأدباء»، وأنه لقبه به شيخُه أبو عثمان المازني، ومعناه المثْبِت للحق. وقيل: بفتح الراء، فقال ياقوت: هو تحريف حرفه أهلُ الكوفة[1]. وقال ابن خلِّكان عن ابن الجوزي: لقبه به شيخه أبو حاتم السجستاني في قصة ذكرها، فهو المحجول له بُرد[2]. **قلتُ:** وسمعتُ من بعض مشايخي أن المبرِّد كان يقول: برَّد الله مَنْ برَّدني، أي مَنْ يدعوه المبرَّد بفتح الراء، على أنه لقب نبز من البرودة.

وأما الحسن بن رجاء فهو أديبٌ شاعر، كان زمنَ الواثق، ولم أقف على سنة وفاته. وذكر له في «الأغاني» أبياتًا أربعة كتب بها إلى الحسين بن الضحاك الشاعر في ترجمته[3].

---

(١) الحموي: **معجم الأدباء**، ج٦، ص٢٦٧٩.

(٢) ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ج٤، ص٣٢١. أما القصة التي ساقها ابن الجوزي في ذلك فقد جاءت على لسان ابن المرزبان أن المبرد «سئل: لم سميت المبرد؟ فقال: كان سبب ذلك أن صاحب الشرطة طلبني للمنادمة فكرهت الذهاب إليه، فدخلت على أبي حاتم السجستاني، فجاء رسولُ صاحب الشرطة يطلبني، فقال لي أبو حاتم: ادخل في هذا، يعني غلاف المزبلة فارغ، فدخلت، وغطى رأسه ثم خرج إلى الرسول، فقال أبو حاتم للرسول: ليس هو عندي، فقال: أُخبِرتُ أنه دخل إليك، فقال: فادخل الدار ففتشها. فدخل، فطاف كل موضع من الدار ولم يفطن بغلاف المزبلة، ثم خرج، فجعل أبو حاتم يصفق بيديه وينادي على المزبلة: المبرَّد المبرَّد، وتسامع الناسُ بذلك فلهجوا به.» ابن الجوزي: **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ج١٢، ص٣٨٩.

(٣) **الأغاني**، ج٣/ ٧، ص١٤٧ (نشرة الحسين). وذكر الذهبي بسنده في ترجمة المأمون: «دخل المأمون ديوان الخراج فرأى غلامًا جميلاً على أذنه قلم، فأعجبه جماله، فقال: من أنت؟ قال: النَّاشئُ في دولتك، وخِرِّيجُ أدبك، والمتقَلِّبُ في نعمتك يا أمير المؤمنين، حسن بن رجاء. فقال: يا غلام =

وابن أبي عيينة اسمه أبو عيينة[١]، وكنيتُه أبو المنهال. ونُسب إلى جده، فهو أبو عيينة بن محمد بن أبي عيينة بن المهلب بن أبي صفرة الأزدي، البصري[٢]. كان شاعرًا مطبوعًا من شعراء دولة الأمين، ومدح طاهرَ بن الحسين في خلافة المأمون. قال ابن الأثير في «الكامل» إنه أنشد طاهر بن الحسين:

مَـــا سَـــاءَ ظَنِّــي إِلاَّ بِوَاحِـــدَةٍ فِي الصَّـــدْرِ مَحْصُـــورَةٍ عَـــنِ الكَلِـــمِ

يُعرِّض بقتل طاهر محمدًا بن يزيد المهلبي، فتبسم طاهر وقال: «أما والله ساءني من ذلك ما ساءك، وآلمني ما آلمك» إلخ[٣]. ترجمه في الأغاني، وقال: «كان [أبو عيينة ابن محمد] بن أبي عيينة يهوى فاطمةَ بنت عمر بن حفص الملقب هزَارَ مَرْدَ» من قواد الدولة العباسية[٤]. وعن المبرد أنه قال: «لم يجتمع لأحدٍ من المحدَثين في بيتٍ واحد هجاءُ رجلٍ ومديح أبيه، كما اجتمع لابن أبي عيينة في قوله يهجو خالدًا عمَّه:

أَبُـــوكَ لَنَـــا غَيْـــثٌ نَعِـــيشُ بِكنفِـــهِ وَأَنْتَ جَـرَادٌ لَـيْسَ يُبْقِـي وَلاَ يَـذَرُ»[٥]

= بالإحسان في البديهة تفاضلت العقول، ثم أمر برفع رتبته، وأمر له بمئة ألف.» الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج١٠، ص٢٨٠. وقد بحثت فيما بين يدي من كتب التراجم والسير والتاريخ، فلم أعثر له على ترجمة.

(١) جمهرة أنساب العرب لابن حزم ص٢٤٩ طبع دار المعارف بمصر. - المصنف.

(٢) الأغاني، ج١٨، ص٨ طبع بولاق. - المصنف. انظر تفاصيل أخباره وكثيرًا من شعره في: **الأغاني**، ج٧/ ٢٠، ص٢٧٣-٣٤٨ (نشرة الحسين).

(٣) الكامل لابن الأثير ج٦ ص٩٥. - المصنف. **الكامل في التاريخ**، ج٥، ص٣٨٨.

(٤) وأضاف الأصفهاني أن المرأة المذكورة «كانت امرأة نبيلة شريفة، وكان (ابن أبي عيينة) يخاف أهلها أن يذكرها تصريحًا، ويرهب زوجها عيسى بن سليمان، فكان يقول الشعر» فيها «ويلقبها دنيا كتمانًا لأمرها.» **الأغاني**، ج٧/ ٢٠، ص٢٧٥-٢٧٦ (نشرة الحسين). وانظر إحدى قصائده فيها في المصدر نفسه، ص٢٨٢-٢٨٣.

(٥) الأصفهاني: **الأغاني**، ج٧/ ٢٠، ص٢٩٧-٢٩٨ (نشرة الحسين)، وفيه: «بوَبْله» عوض «بكنفه»، وهذا الذي أثبته المصنف يبدو أنه تحريف. والبيت من قصيدة هي «من مشهور شعره»، كما قال أبو الفرج. الدينوري: **الشعر والشعراء**، ص٥٣٣ (وفيه: لَسْتَ تُبْقِي وَلاَ تَذَرُ).

وعاش ابنُ أبي عيينة بعد موت المأمون، ولم أقف على تعيين عام وفاته.

وقول أبي تمام في شعره: «وهذا كله مختار»، هو السبب في أنه لم يثبت شيئًا من شعره في «ديوان الحماسة».

- **«وأما ما غلب على ظنك من أن اختيار الشعراء موقوفٌ على الشهوات؛ إذ ما كان يختاره زيد يجوز أن يزيفه عمرو، وأن سبيلها سبيل الصور في العيون، إلى غير ذلك مما ذكرته، فليس الأمر كذلك»**[١]،

أشار المرزوقي بقوله: «**إلى غير ذلك مما ذكرته**» إلى الجواب عما تقدم من حكاية كلام مَنْ خاطبه بقوله: «بل تعتقد أن كثيرًا مما يستحسنه زيدٌ يجوز أن لا يصادقه عليه عمرو ...» إلخ. وقد استغنى المرزوقي بما بيَّنه هنا من الأسباب عن التصريح بإبطال قول السائل هناك: «مع أنه لا فضيلةَ لذلك، ولا نقيصةَ لهذا، إلا ما فاز به من الجَد عند الاصطفاء»، ولذلك قال المؤلف هناك: «إلا أنه إذا وضح السبيلُ، وقعت الهدايةُ بأيسر دليل.» وقد ظهر من بيان المؤلف إبطالُ اعتقادِ أن يكونَ التفاضُلُ خليًّا عن أسبابٍ ظاهرة علمية، وأنه ليس معلولاً لعلل وهمية يتعلل بها الضعفاءُ في صناعة الأدب، إذا ضعفت مقدرتُهم عن مجاراة السابقين في حلبة الأدب، فيزعمون أن تفوقَ المتفوقين لأجل أنهم مبخوتون، وقديمًا اعتلَّ المشركون لعجزهم عن معارضة القرآن بأن قالوا هذا سحر. وأما قول المعري:

لاَ تَطْلُبَنَّ مِنْ غيرِ حَظٍّ رُتْبَةً ... قَلَمُ البَلِيغِ بِدُونِ حَظٍّ مِغْزَلُ[٢]

فإنما جعل الحظَّ سببًا في نوال الرتب، لا في استجادة الكلام، وأيضًا هو من مشايعة الأوهام.

---

(١) نشرة هارون، ج١، ص١٤.

(٢) سبق الكلام على هذا البيت في بعض حواشي بحث المترادف، فراجعه هناك.

«لأن من عرف مستورَ المعنى ومكشوفَه ومرفوض اللفظ ومألوفَه، وميَّز البديعَ الذي لم تقتسمه المعارض ولم تعتسفه الخواطر، ونظَرَ وتبَحَّر، ودار في أساليب الأدب فتخَيَّر، وطالت مجاذبتُه في التذاكر والابتحاث، والتداول والابتعاث، وبان له القليلُ النائب عن الكثير، واللَّحْظُ الدالُّ على الضمير، ودرى تراتيبَ الكلام وأسرارَها، كما درى تعاليقَ المعاني وأسبابَها، إلى غير ذلك مما يُكمِّل الآلةَ ويشحذ القريحة - تراه لا ينظر إلا بعين البصيرة، ولا يسمع إلا بأُذُنِ النَّصَفَة، ولا ينتقد إلا بيد المَعْدِلة، فحكمُه الحكم الذي لا يبدَّل، ونقده النقد الذي لا يُغيَّر»[1]،

بين المرزوقي بهذا الكلام أسبابَ الاختيار عند أهل النقد بأنها أسبابٌ حقيقية لا وهمية. قال الآمدي في الموازنة: «وأنبه على الجيد وأفضله على الرديء، وأبين الرديء وأرذلَه، وأذكر من علل الجميع ما ينتهي إليه التخليص وتحيط به العناية. ويبقى ما لم يمكن إخراجه إلى البيان، ولا إظهاره إلى الاحتجاج، وهي علة ما لا يعرف إلا بالدُّربة ودائم التجربة وطول الملابسة. وبهذا يفضُل أهلُ الحذاقة بكل علم وصناعة مَنْ سواهم ممن نقصت قريحتُه وقلت دُربته، بعد أن يكون هناك طبعٌ فيه تقبُّلٌ لتلك الطباع وامتزاج، وإلاَّ لا يتم ذلك.»[2]

---

(١) نشرة هارون، ج١، ص١٤-١٥.

(٢) ص١٦٧، طبع الجوايب بالآستانة. - **المصنف**. أورد المصنف كلام الآمدي بتصرف، وتمام عبارته في بيان منهجه في الموازنة بين البحتري وأبي تمام: «وأنا أذكر بإذن الله الآن في هذا الجزء أنواع المعاني التي يتفق فيها الطائيان، وأوازن بين معنى ومعنى، وأقول أيهما أشعر في ذلك المعنى بعينه. فلا تطلبني أن أتعدى هذا إلى أن أُفصح لك بأيهما أشعر عندي على الإطلاق، فإني غير فاعل ذلك؛ لأنك إن قلدتني لم تحصل لك الفائدة بالتقليد. وإن طالبت بالعلل والأسباب التي أوجبت التفضيل، فقد أخبرتك فيما تقدم بما أحاط به علمي من نعت مذهبيهما، وذكر مساويهما في سرقة المعاني من الناس وانتحالها، وغلطهما في المعاني والألفاظ، وفي إساءة مضن أساء منهما في الطباق والتجنيس والاستعارة ورداءة النظم واضطراب الوزن، وغير ذلك مما أوضحته في مواضعه وبينته، وما سيعود ذكره في الموازنة بين هذه الأنواع، وما ستراه من محاسنهما وبدائعهما وعجيب اختراعاتهما. فإني أوقع الكلامَ على جميع ذلك وعلى سائر أغراضهما ومعانيهما في الأشعار التي أرتبها في الأبواب، وأنص على الجيد وأفضله، وعلى الرديء وأرذله، وأذكر من علل الجميع ما =

وقد أطنب المرزوقي في صفات الناقد الذي يُقبلُ نقدُه، وجعله كالحاكم المصيب حكمُه. وقد قال بعضُ الشعراء:

يَـا أَبَـا جَعْفَـرٍ أَتَحْكُـمُ فِي الشِّعْـ ـرِ وَمَـا فِيـكَ آلَـةُ الحُكَّـامِ
إِنَّ نَقْـدَ الـدِّينَارِ إِلاَّ عَـلَى الصَّيْـ ـرَفِ صَـعْبٌ فَكَيْـفَ نَقْـدُ الكَـلاَمِ

ومراد المؤلف بـ«**البديع**» المعنى المبتَدع، وقد تقدم. و«**المعارض**» جمع مِعرض كمنبر، وهو الثوبُ للجارية، وقد تقدم بيانُه، وأراد بها الألفاظَ التي هي للمعاني كالمعارض للجواري. و«**الاعتساف**» المشيُ في الرمل. و«**الابتحاث**» المبالغة في البحث. و«**النَّصَفة**» -بالتحريك- اسم الإنصاف. و«**المَعْدِلة**»، بفتح الميم وكسر الدال، العدل.

• **«واعلَمْ أنه قد يعرِف الجيِّدَ مَنْ يجهل الرديء. والواجبُ أن تَعرِف المقابحَ المتَسخَّطة، كما عَرَفتَ المحاسنَ المرتضاة»**[(١)]،

هذا شروعٌ في التنبية على علل اختلال الشعر وصفات رديئه، بعد أن انتهى من بيان أسباب الجودة والاختيار. وأراد بقوله: «قد يعرف الجيد من يجهل الرديء»، أنه قد يتمحَّضُ بعضُ الأدباء للانكباب على مطالعة المختارات والدواوين المشهود لها بالإجادة، ولا يشتغل بتتبع ساقط الأشعار؛ لأن في طباع الناس اتباعَ الكمال ومحبةَ العكوف على الحسن، إرضاءً لميل النفس إلى محاسن الأشياء وجمالها، فيبقى غيرَ عالمٍ بالرديء. وبتطاول الإعراض عن تتبع الرديء، يضعُف انتباهُه إلى علل السقوط وأسباب الرداءة.

= ينتهي إليه التخليص وتحيط به العبارة. ويبقى ما لا يمكن إخراجُه إلى البيان ولا إظهاره إلى الاحتجاج، وهو علة ما لا يُعرف إلا بالدربة ودائم التجربة وطول الملابسة. وبهذا يفضل أهلُ الحذاقة بكل علم وصناعة من سواهم ممن نقصت قريحته وقلة دربته». **الموازنة**، ج١، ص٤١٠-٤١١.

(١) نشرة هارون، ج١، ص١٥.

وليس مرادُه بجهل الرديء العجزَ عن أن يدرك رداءةَ الرديء؛ فإن مَنْ عرف الجيدَ لا يعدم إدراكَ ما ليس بجيد، كما دل عليه قوله: «والواجب أن تعرف المقابح...» إلخ. فكما يجب معرفةُ أسبابِ الاختيار، يجب معرفةُ علل النقد. فلا جَرَم أن كان واجبًا على مَنْ يُعْنَى بالأدب اهتمامُه بمطالعة ما للشعراء من أسقاط[(١)] وأغلاط، كما يهتم بما لهم من بدائع أنماط؛ فإن ذلك يزيد في نفسه حسنًا، ولأنَّ ذلك يُكسِبُه ملكةَ الحكم ومقدرةَ الإقناع بأسباب الارتفاع والانحطاط.

- **«وجِمَاعُها إذا أُجْمِلتْ أنها أضدادُ ما بيَّنَّاه من عَمَدِ البلاغة وخصال البراعة في النظم والنثر»**[(٢)]،

أراد بـ«**عَمَد البلاغة**» ما سماه فيها تقدم «عمود الشعر»، وهو الأبوابُ السبعة، والعَمَد بفتحتين، وبـ «**خصال البراعة**» ما سبق من شروط الإجادة عند البلغاء.

- **«وفي التفصيل كأن يكون اللفظ وحشيًّا، أو غير مستقيم»**[(٣)]، قوله «**وفي التفصيل**» عطفٌ على قوله «**إذا أجملت**». وهذا تفصيلُ ما أجمله آنفا. وقوله «**كأن يكون اللفظ وحشيًّا**»، يقال وحشي، ويقال حوشي، بطريق القلب المكاني. والوحشيُّ اللفظُ الذي يقِلُّ استعمالُه في الكلام الفصيح، أو يكون مرادُ الشاعر به غيرَ معلوم. ومثالُه ما وقع في شعر أبي حزام غالب العُكْلي، من شعراء زمن المهدي، من قوله:

تَـــذَكَّرْتُ سَـــلْمَى وَإِهْلاَسَـــهَا فَلَـــمْ أَنْـــسَ وَالشَّـــوْقُ ذُو مَطْـــرُؤَه[(٤)]

---

(١) جمع سَقط، وهو الشيء الساقط. - **المصنف**.

(٢) نشرة هارون، ج١، ص١٥.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) قدامة بن جعفر: **نقد الشعر**، ص١٤٩-١٥٠؛ المرزباني: **الموشح**، ص٣٩٤-٣٩٥. البيت من قصيدة قالها أبو حزام في أبي عبيد الله كاتب المهدي. الإهلاس: ضحِكٌ فيه فتور، وأهلس بالحديث: أخفاه. والهَلْسُ والهُلاس: شدة السُّلال من الهزال، كذا قال الأزهري. وقال الجوهري: الهلاس: السِّل. ومطروؤة: على وزن مفعُلة، من طرأ عليه الأمر، إذا جاء من حيث لا يعلم ولا يحتسب. ولم يثبتها أصحاب المعاجم كالأزهري والجوهري وابن سيده وابن منظور. =

وأنشد أحمدُ بنُ جحدر ابنَ الأعرابي أبياتًا، منها قولُه:

حَلَفْتُ بِـمَا أَرْقَلَتْ نَحْوَهُ هَمَرْجَلَةُ خَلْقُهَا شَيْظَمُ

فقال له ابنُ الأعرابي: «إن كنت جادًّا فحسيبك الله»[1] أي إن لم يكن مقصدُك بجلب هذين اللفظين المزحَ، فقد أسأتَ في صناعة الشعر، فلذلك دعا عليه بـ«حسيبك الله»، الذي يُستعمل كنايةً عن جزاء ارتكاب السيئة، لا دعاء.

«**أو غير مستقيم**»[2]، أراد به ما خالف قياسَ اللغة، كقول أبي النجم: «الحمدُ لله العَلِيِّ الأَجْلَلِ»[3] بفك الإدغام، أو ما خفي اشتقاقُه كقول العجاج: «وفاحمًا ومرسنًا مسرجًا»[4]، فلم يُدْرَ أَأَراد أنه منسوبٌ إلى السيف السُّرَيْجِيِّ في الدقة والاستواء، أم إلى السراج في البريق؟

= والواقع أن الشاعر المذكور في قصيدته التي أولها البيت المستشهد به قد جرى استعمال كثير من الألفاظ بنفس الوزن مما لا جريان له في الاستعمال، ولذلك فهي ليست مما أثبته كثير من أصحاب المعاجم. من ذلك «مَحْجُوْة، ومنهوْة، ومشكوْة، ومحموْة».

(١) ابن جعفر: **نقد الشعر**، ص١٥٠؛ **الموشح**، ص٣٩٥-٣٩٦. والبيت من قصيدة قالها الشاعر المذكور -أحمد بن جحدر الخراساني- في مالك بن طوق، ثم زاد قدامة أنه قيل هي لمحمد بن عبدالرحمن الغريبي الكوفي قالها في عيسى الأشعري. والهمرجلة: السريعة، والشيظم: الطويل الجسم.

(٢) نشرة هارون، ج١، ص١٥.

(٣) هذا صدر البيت الأول من أرجوزة اسمها «أم الرجز» وهي تشتمل على ثمانية ومائتي مشطور، أنشأها الشاعر في مدح هشام بن عبد الملك، وهذا لفظ المشطور الأول في الديوان، وتمام البيت كما هو شائع:

الحَمْدُ لله العَلِيِّ الأَجْلَلِ الوَاحِدِ الفَرْدِ القَدِيمِ الأَوَّلِ

وجاءت رواية الأصفهاني له بلفظ: «الحمد لله الوهوب المجزل». أما المشطور الثاني فلفظه في الديوان: «الواهب الفضل، الوهوب المجزل». **ديوان أبي النجم العجلي**، ص٣٣٧-٣٦٣؛ **الأغاني**، ج٤/ ١٠، ص١١٤-١١٨ (نشرة الحسين).

(٤) هذا عجز البيت التاسع والثلاثين من الأرجوزة رقم ٣٣، وتمامه:

وَمُقْلَةً وَحَاجِبًا مُزَجَّجَا وفَاحِمًا وَمَرْسِنًا مُسَرَّجَا

وتشتمل هذه الأرجوزة على مائة وسبعة وأربعين بيتًا من مشطور الرجز، و مطلعها: =

• «أو لاَ يكون مستعملاً في المعنى المطلوب»[١]، يعني به الغلطَ في استعمال اللفظ، كما تقدم من قول المسيَّب بن عَلَس: «بِنَاجٍ عَلَيْهِ الصَّيْعَرِيَّةُ مِكْدَمِ».

ومثلُه الاستعارةُ المذمومة، كقول أبي تمام:

لاَ تَسْقِنِي مَاءَ المَلاَمِ فَإِنَّنِي صَبٌّ قَدِ اسْتَعْذَبْتُ مَاءَ بُكَائِي[٢]

حيث شبَّه اللوم بالماء المشروب.

• «**فقد قال عمر ﷺ في زهير: لا يتتبع الوحشيَّ، ولا يعاظل في الكلام**»[٣]، ساقة المؤلفُ حجةً على السلامة من الوحشية ومن عدم الاستقامة، ولذلك لم يقتصر على إحدى الجملتين كما اقتصر على الجملة الثالثة فيما تقدم من قول عمر: «ولا يمدح الرجل إلا بما يكون للرجال»، حيث كانت ترجع إلى حسن معنى الوصف.

وقول عمر: «**لا يعاظل في الكلام**»، وقع في النسخ: «ولا يعاظل الكلام»، بسقوط حرف الظرفية، ولا يتعدى فعل يعاظل إلى الكلام بنفسه، فهو من باب نزع الخافض. وفي كتاب «جمهرة أشعار العرب» لأبي زيد: «ولا يعاظِل بين الكلامين»[٤]، وفي «نقد الشعر» و«الموازنة» و«المثل السائر»: «ولا يعاظل بين الكلام»[٥]. وإضافة

= مَا هَاجَ أَحْزَانًا وَشَجْوًا قَدْ شَجَا مِنْ طَلَلٍ كَالأَتْحَمِيِّ أَنْهَجَا

ديوان العجاج، ج٢، ص١٣-٨٢.

(١) نشرة هارون، ج١، ص١٥.

(٢) **ديوان أبي تمام**، ص١٤. والبيت هو الثاني من قصيدة طويلة قالها أبو تمام في مدح يحيى بن ثابت.

(٣) نشرة هارون، ج١، ص١٥.

(٤) صفحة ٢٥ طبع بولاق سنة ١٣٠٨. - المصنف. الأنصاري: **جمهرة أشعار العرب**، ص٧٦-٧٧. وتمام كلام عمر كما رواه أبو زيد: «لا يعاظل بين الكلامين، ولا يتتبع وحشيَّ الكلام، ولا يمدح أحدًا بغير ما فيه.» وهو يرويه عن أبي عبيدة عن الشعبي يرفعه إلى ابن عباس. ورواه الآمدي بلفظ مختلف قليلاً: «كان لا يعاظل بين الكلامين، ولا يتتبع حوشيَه، ولا يمدح الرجلَ إلا بما في الرجل.»

(٥) قدامة بن جعفر: **نقد الشعر**، ص١٥١؛ الآمدي: **الموازنة**، ج١، ص٢٩٣؛ ابن الأثير: **المثل السائر**، ج١، ص٢٨٥. وانظر كذلك: الأصفهاني: **الأغاني**، ج٤/ ١١، ص٢١٥.

«بين» إلى الكلام وهو مفرد؛ لأنه على تقدير الأجزاء، أي بين أجزاء الكلام ومفرداته. ومعنى «**يعاظل**» يجعل الكلام متعاظلاً، كما جاء في الحديث: «سابق بين الخيل»[(١)]، أي جعلها تتسابق.

واختلفت أقوالُهم في تفسير المعاظلة اختلافًا يتبعون فيه ما يقتضيه اشتقاقُ اللفظ: ففسر أبو زيد المعاظلة بأن يُرَدِّدَ الكلامَ في قافيةٍ لمعنى واحد، يعني الإيطاء. وفسرها قدامة بأنها أن يُدْخِل في الكلام «ما ليس من جنسه، وما هو غيرُ لائقٍ به»[(٢)]، وهذا تفسيرٌ غلَّطه فيه الآمدي في الموازنة. وفسَّر هو المعاظلةَ بأنها شدةُ تعليق الشاعر ألفاظَ البيت بعضها ببعض، وأن يُداخِلَ لفظةً من أجل لفظة تُشبِهُها أو تُجانِسُها وإن اختلَّ المعنى بعضَ الاختلال، كأنه يعني الإفراطَ في التجنيس، ومثَّلها بقول أبي تمام:

خَـانَ الصَّـفَاءَ أَخٌ خَـانَ الزَّمَـانُ لَـهُ ... أَخًـا فَلَـمْ يَتَخَـوَّنْ جِسْـمَهُ الكَمَـدُ[(٣)]

لكثرة ألفاظ خان وتخون وأخ وأخا[(٤)]. وفسَّرها ابنُ الأثير في كتاب «المثل السائر» بما يشمل التعقيدَ اللفظي، والتعقيدَ المعنوي، والتنافرَ، وتكرارَ العوامل،

---

(١) عن مالك، عن نافع، عن عبد الله بن عمر: «أن رسول الله ﷺ سابق بين الخيل التي أُضْمرت: منَ الحَفْيَاء، وأَمَدُها ثَنِيَّةُ الوداع، وسابق بين الخيل التي لم تُضمَرْ من الثنية إلى مسجد بني زُريق، وأن عبد الله بن عمر كان فيمن سابق بها.» **صحيح البخاري**، «كتاب الصلاة»، الحديث ٤٢٠، ص٧٣؛ «كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة»، الحديث ٧٣٣٦، ص١٢٦٢؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الإمارة»، الحديث ١٨٧٠، ص٧٤٨؛ **سُنَنُ أبي دَاوُد**، «كتاب الجهاد»، الحديث ٢٥٧٥، ص٤١١؛ **سنن النسائي**، «كتاب الخيل»، الحديث ٣٥٨٣، ص٥٨٧. ومعنى أُضمرت، من الإضمار والضمور وهو الهزال، والخيل المضمرة هي التي ذهب رهلُها فقوي لحمها واشتد جريها.

(٢) قدامة بن جعفر: **نقد الشعر**، ص١٥١.

(٣) **ديوان أبي تمام**، ص٣٥٢. والبيت هو الثاني من قصيدة يرثي فيهل بني حميد.

(٤) الآمدي: **الموازنة**، ج١، ص، ص٢٩٣-٢٩٥. قال الأمدي في تفسير المعاظلة: «إن من المعاظلة التي قد لخصت معناها في الكتاب على قدامة (يعني الكتاب الذي صنفه في الرد على «نقد الشعر» لقدامة) شدة تعليق الشاعر ألفاظ البيت بعضها ببعض، وأن يداخل لفظة من أجل لفظة تشبهها =

وتتابعَ الإضافات[١]. ويظهر أن المؤلف يجعل المعاظلةَ كونَ اللفظ غير مستقيم الدلالة، أو غيرَ مستعملٍ في المعنى المطلوب. وهذا تفسيرٌ يشمل جميعَ ما فسروا به المعاظلة، فلله دره في إيجازه وإعزازه. وأيًّا ما كان تفسير المعاظلة، فهي عيب يتعلق بالألفاظ من حيث هي دالةٌ على المعاني التي تُفهم منها.

- **«أو يكون فيها زيادةٌ تُفسد المعنى أو نقصان»[٢]**،

أما «الزيادة المفسدة» فكقول الشاعر:

بِأَطْيَبَ مِنْ فِيهَا لَوْ أَنَّكَ ذُقْتَهُ ... إِذَا لَيْلَةٌ أَسْجَتْ وَغَارَتْ نُجُومُهَا

فقوله: «لو أنك ذقته» زيادةٌ تُفسد المعنى؛ لأنها «توهم أنه لو لم يذقه لم يكن طيبا.»[٣] وأما «النقصان المفسد للمعنى» فهو أن يترك من اللفظ ما به تمامُ المعنى المراد، كقول الشاعر:

لاَ يَرْمَضُونَ إِذَا حَرَّتْ مَشَافِرُهُمْ ... وَلاَ تَرَى مِنْهُمْ فِي الطَّعْنِ مَيَّالا[٤]
وَيَفْشِلُونَ إِذَا نَادَى رَبِيئُهُمْ ... أَلاَ ارْكَبُنَّ فَقَدْ آنَسْتُ أَبْطَالا[٥]

= أو تجانسها، وإن أخل بالمعنى بعض الإخلال.» وقد تبعه ابن الأثير في تغليط قدامة بن جعفر في تفسيره للمعاظلة. **المثل السائر**، ج١، ص٢٨٦. وقال الأصمعي: «يعاظل بين الكلام: يداخل فيه.» الأصفهاني: **الأغاني**، ج٤/ ١١، ص٢١٦ (نشرة الحسين).

(١) ابن الأثير: **المثل السائر**، ج١، ص٢٨٦-٢٩٦.

(٢) نشرة هارون، ج١، ص١٥.

(٣) قدامة بن جعفر: **نقد الشعر**، ص١٧٦.

(٤) أرمض يرمض رمضًا، من باب تعب، إذا رعى البعير في الرمضاء. وحرَّت: أصابها الحر. شبههم بإبل لا ترضى برعي المرعى الذي أصابته الحرارة. - **المصنف**.

(٥) يصف قومًا بإباء الضيم، فشببهم بإبل لا ترمض، أي لا ترعى الرمضة، وهي الأرض التي اشتدت حرارةُ مرعاها من شدة الرمضاء. وفي «يرمضون» استعارة مكنية، ووصفهم بالنشاط إذا دُعُوا إلى منازلة الأبطال. - **المصنف**. الأرجح أن البيتين لأبي الصلت بن الربيع، شاعر من الطائف، فقد أورد الأولَ منهما ابن سلام ضمن قطعة من سبعة أبيات لأبي الصلت يمدح فيها =

فقوله «ويفشلون» أراد أن يقول: «ولا يفشلون»، فحذف «لا» فصار إلى ضد المعنى[١]. ومن هذا النوع الإيجازُ الذي لا يفي بالمقصود، كقول الحارث بن حلزة:

وَالعَيْشُ خَيْرٌ فِي ظِلا لِ النُّوكِ مِمَّنْ عَاشَ كَدًّا[٢]

أراد العيشَ الناعم في حالة الحماقة خير من العيش بكد في حالة العقل، فقصر عن المراد.

-٧-

• **«أو لاَ يكون بين أجزاء البيت التئام، أو تكون القافيةُ قلقةً في مقرها أو معيبةً في نفسها»**[٣]، تقدم الكلامُ على هذا عند الكلام على باب التحام أجزاء النظم، وعند الكلام على عيار التحام أجزاء النظم.

أما قول المؤلف: «**أو تكون القافيةُ قلقةً في مقرها**»، فهو ما تقدم الكلامُ عليه عند الكلام على باب شدة اللفظ والمعنى للقافية من الأبواب السبعة التي هي عمود الشعر، وعند الكلام على عيار شدة اقتضاء اللفظ والمعنى للقافية. وأما قوله: «**أو معيبةً في نفسها**»، فالمرادُ به أن تكون كلمةُ القافية معيبةً بعيبٍ مما يرجع إلى عيوب اللفظ، مثل قول المتنبي:

يَصِيحُ القَطَا فِيهَا صِيَاحَ اللَّقَالِقِ[٤]

= أهل فارس حين قتلوا الحبشة، وذكرهما قدامة دون نسبة. الجمحي: **طبقات فحول الشعراء**، ص١٠١؛ ابن جعفر: **نقد الشعر**، ص١٧٥.

(١) ابن جعفر: **نقد الشعر**، ص١٧٦.

(٢) الأصفهاني: **الأغاني**، ج٤/ ١١، ص٢٧٣ (نشرة الحسين).

(٣) نشرة هارون، ج١، ص١٥.

(٤) هذا عجز البيت، وصدره: «وملمومةٌ سيفيةٌ رَبَعية». والبيت هو الثلاثون من قصيدة قالها أبو الطيب يمدح سيف الدولة ويذكر ما أوقعه ببني عقيل وبني العجلان وكلاب لما عاثوا في بعض نواحي ملكه. البرقوقي: **شرح ديوان المتنبي**، ج٣، ص٦٧. (وفيه الحصى بدل القطا).

وقوله:

لَـوِ اسْـتَطَعْتُ رَكِبْـتُ النَّـاسَ كُلَّهُـمُ إِلَى سَـعِيدِ بْـنِ عَبْـدِ الله بُعْرَانَـا[١]

فإن «اللقالق» و«بعرانا» لا يخلوان عن كراهة في السمع.

• «**أو يكون في القَسْمُ أو التقابل أو في التفسير فساد**»[٢]، أما «فساد التقسيم» فهو ضد صحة التقسيم، وهو يكون على وجهين: أحدهما أن يأتِيَ الشاعرُ بتقسيم وليس هو بتقسيم، كقول هذيل الأشجعي:

فَـمَا بَرِحَـتْ تُـومِي إِلَيَّ بِطَرْفِهَـا وَتُومِضُ أَحْيَانًـا إِذَا خَصْـمُهَا غَفَـلْ[٣]

فإن «تومي» و«تومض» متساويان. وقريبٌ منه قول لبيد:

كَـدُخَانِ مُشْـعَلَةٍ يُشَـبُّ ضِرَامُهَـا

ثم قال بعده فيها:

كَـدُخَانِ نَـارٍ سَـاطِعٍ أَسْـنَامُهَا[٤]

(١) البيت هو السادس عشر من قصيدة قالها المتنبي في مدح أبي سهل سعيد بن عبد الله بن عبيد الله ابن الحسن الأنطاكي. البرقوقي: **شرح ديوان المتنبي**، ج٤، ص٣٥٥. وبُعران، جمع بعير، وهو في البيت منصوب على أنه حال من «الناس»، ويريد المتنبي بالناس جماعةً بأعيانهم، كما قال عبد الرحمن البرقوقي.

(٢) نشرة هارون، ج١، ص١٥.

(٣) قدامة بن جعفر: **نقد الشعر**، ص١٦٥؛ الخفاجي: **سر الفصاحة**، ص٢٢٦. وقد أورد قدامة هذا البيتَ عند الكلام على التكرير من باب فساد التقسيم.

(٤) البيتان من المعلقة، وتمام الأول:

فَتَنَازَعَـا سَـبِطًا يَطِـيرُ ظِلالُـهُ كَـدُخَانِ مُشْـعَلَةٍ يُشَـبُّ ضِرَامُهَـا

وتمام الثاني:

مَشْـمُولَةٍ غُلِثَـتْ بِنَابِـتِ عَـرْفَجٍ كَـدُخَانِ نَـارٍ سَـاطِعٍ أَسْـنَامُهَا

القرشي: **جمهرة أشعار العرب**، ص١٧٥-١٧٦؛ **ديوان لبيد بن ربيعة**، ص١٠٣ و١١٠ على التوالي.

وثانيهما: أن يترك شيئًا من التقسيم، كقول جرير:

كَانَــــتْ حَنِيفَـــةُ أَثْلاَثًـــا فثُلْـــثُهُمُ مِـــنَ العَبِيـــدِ وَثُلُـــثٌ مِـــنْ مَوَالِيهَـــا[(١)]

وسكت عن الثلث الثالث.

وأما «فساد التقابل»، فهو فساد التضاد المقصود، كقول أبي عدي:

رُحَمَـــاءُ لِـــذِي الصَّـــلاَحِ وَضَرَّابُـــو نَ قِـــدْمًا لِهَامَـــةِ الصِّـــنْدِيدِ[(٢)]

فقابلَ ذا الصلاح بالصنديد، وقد يكون الصنديدُ صالحًا لهم، لإفيضربون هامته؟ وقد يكون غير الصنديد شريرًا، أفلا يضربون هامته.

وأما «فساد التفسير»، فهو فساد البيان بأن لا يلاقي البيانُ مَا أُجمل سابقًا، كقول بعضهم مادحًا:

فَيَـــا أَيُّهَـــا الحَـــيْرَانُ فِي ظُلَـــمِ الـــدُّجَى وَمَنْ خَافَ أَنْ يَلْقَاهُ بَغْـيٌ مِـنَ العِـدَى

تَعَـــالَ إِلَيْـــهِ تَلْـــقَ مِـــنْ نُـــورِ وَجْهِـــهِ ضِيَاءً وَمِنْ كَفَّيْـهِ بَحْـرًا مِـنَ النَّـدَى[(٣)]

---

(١) هو البيت قبل الأخير من قصيدة من ثلاثة عشر بيتًا يهجو فيها بني حنيفة. **ديوان جرير**، ج٢، ص٥٤٥. وفيه «صارت» بدل «كانت».

(٢) قدامة بن جعفر: **نقد الشعر**، ص١٦٦؛ ابن منقذ: **البديع في نقد الشعر**، ص١٥٢. ووجه فساد المقابلة -كما قال ابن منقذ- أن «الصنديد لا يوفق ذوي الصلاح، وإنما الصواب هامة الشرير.» والشاعر هو أبو عدي -ويكنى كذلك بأبي علي- عبدالله بن عمر بن عبدالله بن علي بن عدي بن ربيعة بن عبد العُزى بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي، القرشي، العبشمي، المعروف بالعَبْلي. شاعر حجازي، من مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية. انظر ترجمته وأخباره في: الأصفهاني: **الأغاني**، ج٤/ ١١، ص٤٢٤-٤٣٣ (نشرة الحسين)؛ ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبدالله الشافعي: **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية مَنْ حل بها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، تحقيق جماعة من العلماء (بيروت: دار الفكر، ١٤١٦/ ١٩٩٦)، ج٣١، ص٢٠٧-٢١٦.

(٣) قدامة بن جعفر: **نقد الشعر**، ص١٦٧؛ المرزباني: **الموشح**، ص٢٨٤؛ ابن منقذ: **البديع في نقد الشعر**، ص١٤٩؛ العلوي: **نضرة الإغريض**، ص٤٢٩؛ ابن معصوم المدني: **أنوار**، ج٦، =

فتبينُ ما يترقبه في ظلمة الدجى بحصول ضياء وجه الممدوح تفسيرٌ صحيح، ولكن تبين ما يترقبه خائفُ البغي بحصول الكرم تبين فاسد. ومن فساد التفسير سخافتُه، كقول عز الدين الموصلي في بديعيته:

ذِكْــرُ الإِمَــامِ وَابْنَيْــهِ يُفَسِّــرُهُ عَــلِيٌّ وَالحَسَـنَانِ أَكْرِمْ بِـذِكْرِهِمِ[١]

على ما في البيت من ضرورات ركيكة ثلاث.

• «أو في المعنى تناقض»[٢]، بحيث يقتضي بعضُ المعاني نقيضَ البعض الآخر في الغرض الواحد، بلا تأويل. ومن المعلوم مراعاةُ شروطِ التناقض في هذا، وهي ما يُعبَّر عنها بالوحدات الثمان في علم المنطق[٣]، وإلا فإن من التناقض ما هو معدودٌ من لطائف الأساليب، كقوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال:١٧][٤]. ومنه ما يُسمى بالطباق، وهو الجمعُ بين معنيين متضادَّين ولو في الجملة:

= ص١٢٦. والبيتان غير منسوبين في هذه المراجع كلها، ولكن قدامة ذكر أن قائلهما كان ممن يرتاد مجلسه، هو ويسمع خوضه «في أشياء من نقد الشعر.»

(١) ابن معصوم المدني: **أنوار الربيع**، ج٦، ص١٢٧.

(٢) نشرة هارون، ج١، ص١٥.

(٣) وهذه الوحدات هي الشروط التي لابد من وجودها حتى يتحقق التناقض بين القضيتين. وبعضهم عدها تسعة، وهي اتحاد القضيتين في الأمور الآتية: المحمول، والموضوع، والزمان، والمكان، الفعل والقوة، الكل والبعض، الإضافة، الشرط، الاتحاد في التحصيل والعدول. انظر للمزيد من التفصيل: الشنقيطي: **آداب البحث والمناظرة**، ص٨٩-٩٥.

(٤) **قال الميساوي**: ذكر المطيريُّ في حاشية تحقيقه لشرح المقدمة الأدبية (ص١٦٩، الحاشية ١) أن الشيخ عبد الرحمن بن ناصر البراك انتقد على ابن عاشور عدَّه الآيةَ من قبيل التناقض، وذلك لما يسبق إلى الذهن من معنى مذموم عند سماع هذا اللفظ، ولما «في هذا الإطلاق من الشناعة». ويبدو أن صاحبَ هذا الانتقاد وناقله قد غفلا عن أمرين رئيسين في كلام ابن عاشور: الأمر الأول أن كلامه على التناقض هو من حيث اعتباره «من لطائف الأساليب». أما الأمر الثاني فهو أنه قد ذكر قيدًا مهمًّا في قبول حصول التناقض بهذا الاعتبار، وهو أن لا يفيد «بعضُ المعاني نقيضَ البعض =

قِـفْ بِالـدِّيَارِ الَّتِـي لَمْ يَعْفُهَـا القِـدَمُ ... بَـلَى، وغَيَّرَهَـا الأَرْوَاحُ، وَالـدِّيَمُ[١]

إذ جمع بين قوله «لم يعفها» وبين نقض النفي بحرف «بلى». وقد يُغتفر ذلك لضرب من التمليح، كقول بعض الأدباء:

أَسْكَرُ بِالأَمْسِ إِنْ عَزَمْـتُ عَـلَى الشُّـرْ ... بِ غَـدًا إِنَّ ذَا مِـنَ العَجَـبِ[٢]

وليس ذلك بظريف، لما فيه من الغلو. وكذا قولُ ابن الفارض:

شَرِبْنَـا عَـلَى ذِكْـرِ الحَبِيـبِ مُدَامَـةً ... سَكِرْنَا بِهَا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُخْلَقَ الكَرْمُ[٣]

وقد عابوا على عبدالرحمن بن عبدالله القَس قولَه:

وَإِنِّي إِذَا مَـا المَـوْتُ حَـلَّ بِنَفْسِـهَا ... يَـزَالُ بِنَفْـسِي قَبْـلَ ذَاكَ فَـأُقْبَرُ

لأن شرط إذا يقتضي المستقبل، أي إذا هي ماتت يموت هو قبل ذلك[٤].

= الآخر في الغرض الواحد، بلا تأويل»، وهذا يعني أن التناقض ظاهريٌّ وليس حقيقيًّا، وأنه يرتفع بالتأويل. وقد جلَّى ابنُ عاشور الأمرَ في خصوص الآية محل الشاهد بما لا يدع مجالاً لتوهم أنه كان غافلاً عن التمييز بين التناقض الظاهري والحقيقي. انظر: **تفسير التحرير والتنوير**، ج٥/ ٩، ص٢٩٤-٢٩٦.

(١) **ديوان زهير بن أبي سلمى**، ص١١٣. والبيت من قصيدة يمدح فيها زهيرٌ هرِمَ بن سنان المري. الأصفهاني: **الأغاني**، ج٤/ ١١، ص٢٢٣ (نشرة الحسين).

(٢) البيت من قصيدة لأبي الشكر محمود بن سليمان بن سعيد الموصِلي، يعرف بابن المحتسب، تفقه ببغداد، وكان مصاحبًا لابن الشَّهْرَزُوري. ولي نظرَ أوقاف النظامية ببغداد. توفي سنة ٥٩٨هـ. ابن كثير: **البداية والنهاية**، ج١٦، ص٧٢٠-٧٢١.

(٣) **ديوان الشيخ عمر بن الفارض** (القاهرة: المطبعة الميمنية لمصطفى البابي الحلبي وأخويه، ١٣٢٢)، ص٩٧.

(٤) بين ابن سنان الخفاجي والمرزباني أن هذا من نوع المتناقض على طريق المضاف، حيث «جمع بين قبل وبعد وهما من المضاف؛ لأنه لا قبل إلا لبعد، ولا بعد إلا لقبل». فالشاعر «وضع هذا القولَ وضعَ الشرط، وجعل جوابه: يزال بنفسي، ثم قال: قبل ذاك. فكأنه قال: إن نفسي تزول بعد نفسها وقبلها، وهذا مثل قول القائل: إذا دخل زيد الدار دخل عمرو قبله، وذلك متناقض.» المرزباني: **الموشح**، ص٢٦٣-٢٦٤؛ الخفاجي: **سر الفصاحة**، ص٢٣٣. وقد عد أبو هلال العسكري =

• «**أو خروج إلى ما ليس في العادة أو الطبع**»(١)، سماه خروجًا؛ لأنه مخالفةٌ لصحة الكلام، فكأن صاحبه خرج من حظيرة معاني الشعر إلى الهَوَس، وهو يرجع إلى الخطأ في المعاني. مثالُ الخروج إلى ما ليس في العادة قولُ أبي الطيب:

يُــرَادُ مـــنَ القَلْـــب نِسْـــيَانُكُم وَتَـــأْبَى الطِّبَـــاعُ عَـــلَى النَّاقِـــلِ(٢)

إذ ليس من عادة المحبين الرغبةُ في نسيان الأحباب، إلا أن يكون الذي أراد منه ذلك غيرَ نفسه، فتأمله!

ومثال الخروج إلى ما ليس في الطبع قولُ المرار:

= هذا البيت «من المحال الذي لا وجهَ له.» **كتاب الصناعتين**، ص٧٣. أما الشاعر القَس فهو «عبد الرحمن بن أبي عمار من بني جشم بن معاوية، وكان منزله بمكة. وكان سبب افتتانه بها فيما حدثني خلاد الأرقط قال سمعت من شيوخنا أهل مكة يقولون: كان القس من أعبد أهل مكة، وكان يشبه بعطاء بن أبي رباح، وأنه سمع غناء سلامة القس على غير تعمد منه لذلك. فبلغ غناؤها منه كل مبلغ، فرآه مولاها فقال له: هل لك أن أخرجها إليك أو تدخل فتسمع، فأبى. فقال مولاها: أنا أقعدها في موضع تسمع غناءها ولا تراها، فأبى. فلم يزل به حتى دخل، فأسمعه غناءها فأعجبه. فقال له: هل لك في أن أخرجها إليك؟ فأبى. فلم يزل به حتى أخرجها فأقعدها بين يديه، فتغنت، فشغف بها وشغفت به، وعرف ذلك أهلُ مكة. فقالت له يومًا: أنا والله أحبك. قال: وأنا والله أحبك. قالت: وأحب أن أضع فمي على فمك. قال: وأنا والله أحب ذاك. قالت: فما يمنعك؟ فوالله إن الموضع لخالٍ. قال: إني سمعت الله عز وجل يقول: ﴿ **ٱلۡأَخِلَّآءُ يَوۡمَئِذِۭ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٍ عَدُوٌّ إِلَّا ٱلۡمُتَّقِينَ** ٦٧ ﴾ [الزخرف:٦٧]، وأنا أكره أن تكون خلةٌ ما بيني وبينك تؤول إلى عداوة. ثم قام وانصرف، وعاد إلى ما كان عليه من النسك»، وأنشأ في ذلك قصيدة مشهورة. الأصفهاني: **الأغاني**، ج٣/ ٨، ص٤٥٤ و٤٥٧.

(١) نشرة هارون، ج١، ص١٥.

(٢) البيت هو الثاني من قصيدة قالها المتنبي في مدح سيف الدولة وذكر استنقاذه أبا وائل تغلب بن داود ابن حمدان العدوي من أسر الخارجي سنة ٣٣٠، ومطلعها:

إلامَ طَمَاعِيَــــــــةُ العَــــــاذِلِ وَلاَ رَأْيَ فِي الحُـــــبِّ لِلْعَاقِـــــــلِ

البرقوقي: **شرح ديوان المتنبي**، ج٣، ص١٥٣.

وَخَــالٍ عَــلَى خَدَّيْــهِ يَبْــدُو كَأَنَّــهُ   سَنَا الـبَرْقِ فِي دَعْجَـاءَ بَـادٍ دُجُونُهَـا[١]

فجعل الخال مفرِطًا في البياض وطبيعة الخال السواد وإلا فقد انقلب بهقا.

• «**أو يكون الوصف غير لائق لالموصوف**»[٢]، من أغلاط الشعراء في الجاهلية في الوصف قولُ المسيَّب بن علس:

وَقَـدْ أَتَـلاَفَى الهَـمَّ عِنْـدَ احْتِضَـارِهِ   بِنَـاجٍ عَلَيْـهِ الصَّـيْعَرِيَّة مُكْـدَم

الناجي الجمل الفحل، والصيعرية سمة يسم بها أهلُ اليمن النوقَ الكرائم، فلا يوسم بها الجمل. وأنشد هذا البيتَ بمحضر طرفة بن العبد وهو يومئذ صبي، فقال طرفة: «استنوق الجمل» وضحك منه، فأرسلها مثلا[٣]. وقد ورد في كتب الأدب كثيرٌ من هذا، كما في الموازنة للآمدي، ولذا قال المؤلف فيما مضى: «وعيارُ الإصابة في الوصف الذكاء، وحسنُ التمييز».

وقد يجيءُ الخطأُ من حَصَر في التعبير، كما وقع لعبد الله بن أبي السِّمط في مدح الخليفة المأمون العباسي قولُه:

أَضْحَى إِمَـامُ الهُـدَى المَـأْمُونُ مُشْـتَغِلاً   بِالـدِّينِ وَالنَّـاسُ بِالـدُّنْيَا مَشَـاغِيلُ

قالوا: لما سمعه المأمون نظر إليه نظرة كاد أن يصْطَلِمَهُ عليها، فلما حدّث عبدُالله بذلك عمارةَ بن عقيل بن بلال بن جرير، قال عمارة: «لقد أحسَنَ إذ لم

---

(١) قدامة بن جعفر: **نقد الشعر**، ص١٧٤. والشاعر هو أبو حسان المرار بن سعيد بن حَبيب بن خالد ابن نضلة، الفقعسي نسبة إلى أحد أجداده، الأسدي نسبة إلى قبيلته بني أسد بن خُزيمة. شاعرٌ إسلامي من شعراء الدولة الأموية، كان شجاعًا كريمًا من سكان البادية، وكان كثير الشعر، ولكنه كان من الشعراء اللصوص، وقد سجن مرتين. أكثر موضوعات شعره - الذي فقد أغلبه - الوصف والرثاء والفخر والغزل والهجاء. لم أعثر على تاريخ ولادته ولا وفاته.

(٢) نشرة هارون، ج١، ص١٥.

(٣) تقدم الكلام في هذا والتعريف بالشاعر.

يؤدِّبْك، وإذا لم يشتغل هو بالدنيا فمن يشتغل بها؟ هلا قلت كما قال جدِّي جريرٌ في عمر بن عبد العزيز:

فَـــلاَ هُـــوَ فِي الـــدُّنْيَا مُضِـــيعٌ لِدِينِـــه وَلاَ عَرَضُ الدُّنْيَا عَنِ الـدِّينِ شَـاغِلُهْ(١)

وفي رواية أنه قال له: «ما زدتَ على أن جعلتَ أميرَ المؤمنين عجوزًا في محرابها.»(٢)

• **«أو يكون في البيت حِشْوٌ لا طائلَ فيه»**(٣)، «الحِشْو» بكسر الحاء، هو الكلام الذي ليس فيه فائدةٌ في الغرض بمعنى المحشو؛ لأنه لا جدوَى له إلا الزيادة في الكلام، كقول مَصْقَلَة بن هبيرة:

---

(١) **ديوان جرير** (بشرح محمد بن حبيب)، ج٢، ص٧٠٣. وفيه «نصيبه» عوض «لدينه».

(٢) روى ابن عبد ربه أن عمارة بن عقيل بن بلال بن جرير قال: «إني بباب المأمون إذ خرج عبد الله ابن أبي السِّمط، فقال لي: علمتُ أن أمير المؤمنين على كماله لا يعرف الشعر. قلت له: وبم علمت ذلك؟ قال: أسمعته الساعة بيتًا لو شاطرني ملكه عليه لكان قليلاً، فنظر إلي نظرًا شزرًا كاد يصطلمني. قلت له: وما البيت؟ فأنشد (وذكر البيت). قلت له: والله لقد حلم عليك إذ لم يؤدبك عليه. ويلك! وإذا لم يشتغل هو بالدنيا فمن يدبر أمرها؟ ألا قلتَ كما قال جدي في عبد العزيز بن مروان:

فَـــلاَ هُـــوَ فِي الـــدُّنْيَا مُضِـــيعٌ نَصِـــيبَه وَلاَ عَـــرَضُ الـــدُّنْيَا عَـــنِ الـــدِّينِ شَـــاغِلُهْ

فقال: الآن علمتُ أنني أخطأت.» ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، ج٦، ص٢١٤. وبيت جرير كما أوردناه في الحاشية هو رواية الديوان، وهو الحادي عشر من قصيدة قالها في مدح عبد العزيز بن مروان وقيل عبد العزيز بن الوليد. **ديوان جرير**، ج٣، ص٧٠٣. وابن أبي السِّمط هو عبدالله بن مروان بن أبي حفصة الأصغر، والسمط كنية لأبيه مروان، ولم أعثر له على ترجمة. أما البيت فقد نسبه العسكري والخفاجي والراغب لمروان ابن أبي حفصة، ونسبه التنوخي والآمدي لابنه عبدالله. **شعر مروان بن أبي حفصة**، تحقيق حسين عطوان (القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٨٢)، ص١١٧ و١٣٣؛ الخفاجي: **سر الفصاحة**، ص٢٥٠؛ التنوخي، أبو علي المحسن بن علي: **المستجاد من فعلات الأجواد**، تحقيق محمد كرد علي (بيروت: دار صادر، تصوير عن طبعة المجمع العلمي العربي بدمشق، ١٤١٢/١٩٩٢)، ص٢٤٩؛ الآمدي: **الموازنة**، ج٢، ص٣٥٥؛ الأصفهاني: **محاضرات الأدباء**، ج٢، ص٤١٧.

(٣) نشرة هارون، ج١، ص١٥.

أَلِكْنِي إِلَى أَهْلِ العِرَاقِ رِسَالَةً وَخُصَّ بِهَا -حُيِّيتَ- بَكْرَ بنَ وَائِلِ (١)

فقوله «حييت» دعاءٌ لا جدوى له في هذا المقام. ومنه قولُ أبي فراس:

وَلَكِنَّنِي -والحَمْدُ للهِ- حَازِمٌ أَعِزُّ إِذَا ذَلَّتْ لَهُنَّ رِقَابُ (٢)

فحمد الله هنا حشو؛ إذ لا جدوى في الغرض. ومن قبيحه قولُ بعضهم:

أُمَّ سَلاَّمٍ أَثِيبِي عَاشِقًا يَعْلَمُ اللهُ يَقِينًا رَبُّهْ

أَنَّكُمْ مِنْ عَيْشِهِ فِي نَفْسِهْ يَا سُلَيْمَى فَاعْلَمِيهِ حَسْبُهْ (٣)

فقوله «يقينًا ربه» حشوان، وكذلك «فاعلميه يا سليمى».

---

(١) أنشده قدامة بن جعفر في **نقد الشعر** ص١٧٧. والشاعر هو مصقلة بن هبيرة بن شبل الثعلبي الشيباني، كان من ولاة معاوية وقادته العسكريين، قتل في فتح طبرستان حوالي سنة ٥٠هـ.

(٢) البيت هو الثالث من قصيدة قالها أبو فراس يعاتب ابن عمه سيف الدولة، ومطلعها:

أَمَا لِجَمِيلٍ عِنْدَكُنَّ ثَوَابُ وَلاَ لِمُسِيءٍ عَنْدَكُنَّ مَتَابُ

ديوان أبي فراس الحمداني، ص٤٥.

(٣) أنشده قدامة في كتاب **نقد النثر**، ص٧٤. - المصنف. وهذان البيتان من مقطوعة في أربعة أبيات من الصوت الثقيل الأول، وهو أحدُ المائة صوت من الغناء العربي التي اختارها إسحاقُ بن إبراهيم الموصلي بتكليف من الخليفة العباسي الواثق. وقد ذكرها أبو الفرج الأصفهاني في أخبار الوليد بن يزيد، وهي لأبي سلمى المدني (لم أعثر له على ترجمة) عن ابن خُرْداذْبه صاحب كتاب «اللهو والملاهي». وتمام المقطوعة:

أُمَّ سَلاَّمٍ أَثِيبِي عَاشِقًا يَعْلَمُ اللهُ يَقِينًا رَبُّهْ

أَنَّكُمْ مِنْ عَيْشِهِ فِي نَفْسِهْ يَا سُلَيْمَى فَاعْلَمِيهِ حَسْبُهْ

فَارْحَمِيهِ إِنَّهُ يَهْذِي بِكُمْ هَائِمٌ صَبٌّ قَدْ أَوْدَى قَلْبُهْ

أَنْتِ لَوْ كُنْتِ لَهُ رَاحِمَةً لَمْ يُكَدَّرْ يَا سُلَيْمَى شِرْبُهْ

كتاب الأغاني، ج٧، ص٤٢ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج٣/ ٧، ص٣٥-٣٦ (نشيرة الحسين)؛ «ديوان الوليد بن يزيد»، تحقيق خليل مردم بك، **مجلة المجمع العلمي العربي** بدمشق، المجلد١٥، الجزءان ١ و٢، شوال وذو القعدة ١٣٥٥/ كانون الثاني وشباط ١٩٣٧، ص٣٥-٣٦.

• **«إلى غير ذلك مما يحصِّله لك تأملُك جُمَلَ المحاسن وتفصيلَها، وتتبعُك ما يُضادُّها وينافيها، وهذا هَيِّنٌ قريب»**(١)،

أي أن المحاسنَ وأضدادَها لا تنحصر فيها ذكره، فقد تُذكرُ بعضُ المحاسنِ ولا تُذكرُ أضدادُها، وقد تُذكرُ بعضُ العيوب ولا تُذكرُ محاسنُ الخلوِّ عنها. والتأملُ في الجميع يحصل للمتأمل انتباهًا إلى إدراك ما عسى أن يغفلَ عنه.

واسم الإشارة في قوله: «**وهذا هَيِّنٌ**»، راجعٌ إلى المذكور آنفًا من قوله: «واعلم أنه قد يعرف الجيد من يجهل الرديء» إلى قوله: «وهذا هين قريب»، يعني أنه إنما اهتم ببيان المقابح إجمالاً ثم تفصيلاً، لتكون نموذجًا من علل النقد وأسباب السقوط، بحيث يتمكن مزاولُها والمتأملُ فيها وفي ما يماثلها أن يبين وجهَ رَدَاءَةِ ما يحكم برداءته من الشعر؛ لأن بيانَ أسباب الرداءة أيسرُ من بيان أسباب الجودة. وقد تقدم قولُ الآمدي في الموازنة: «وأُبِينُ الرديء وأرذله»(٢).

• **«وإنما قلت هذا؛ لأن ما يختاره الناقد الحاذق قد يتفق فيه ما لو سئل عن سبب اختياره إياه، وعن الدلالة عليه، لم يمكنه في الجواب إلا أن يقول: هكذا قضيةُ طبعي، أو ارجع إلى غيري ممن له الدربةُ والعلم بمثله، فإنه يحكم بمثل حكمي. وليس كذلك ما يسترذله النقد، أو ينفيه الاختيار؛ لأنه لا شيءَ من ذلك إلا ويمكن التنبيهُ على الخلل فيه، وإقامةُ البرهان على رداءته، فاعلمه»**(٣)،

مُرادُ المؤلف بقوله: «**لأنه لا شيء إلا ويمكن التنبيه على الخلل فيه وإقامة البرهان على رداءته فاعلمه**»، إظهارُ الفرق بين حالة الحكم بالإجادة وحالة الحكم بالرداءة، فإن الأولى قد يكون الرجوع فيها إلى الطبع والذوق، وإن الثانية لا يعسر

---

(١) نشرة هارون، ج١، ص١٥.
(٢) الآمدي: الموازنة، ج١، ص٤١١.
(٣) نشرة هارون، ج١، ص١٥.

معها الاحتجاج بعلة الرداءة. ولعله يشير بقوله «فاعلمه» إلى الرد على الآمدي، إذ سوّى بين الحالتين في الموازنة، فقال: «وأذكر من علل الجميع ما ينتهي إليه التخليص، وتحيط به العناية. ويبقى ما لا يمكن إخراجه إلى البيان، ولا إظهاره بالاحتجاج. وهو علة ما لا يعرف إلا بالدُّرْبة، ودائم التجربة، وطول الملابسة. وبهذا يفضل أهلُ الحذاقة بكل علم وصناعة مَنْ سواهم ممن نقصت تجربتُه وقلت دربتُه»[١].

وأما قوله: «**فاعلمه**»، فإشارةٌ إلى إبطال قول سائله: «مع أنه لا فضيلةَ لذلك ولا نقيصةَ لهذا إلا ما فاز به من الجَدِّ عند الاصطفاء والقَسْم.» وقد اكتفى بهذه الإشارة؛ لأن فيها بسطًا من القول في أسباب التفاضل والاختيار، غنيَّة عن التصريح بالإبطال. وقد تقدم ذلك عند شرح قول المرزوقي: «وأما غلب على ظنك من أن اختيار الشعراء موقوف على الشهوات...» إلخ.

- **«وأما تمنيك معرفة السبب في تأخر الشعراء عن رتبة الكتاب والبلغاء والعذر في قلة المترسلين وكثرة المفلقين والعلة في نباهة أولئك وخمول هؤلاء ولماذا كان أكثر المفلقين لا يبرعون في إنشاء الكتب وأكثر المترسلين لا يفلقون في قرض الشعر فإني أقول في كل ذلك[٢] بما يحضر، والله ولي توفيقي وهو حسبي وعليه توكلي»[٣]،**

جمع المؤلف هذه الأسئلة جمعًا واحدًا؛ لأنه أراد الجوابَ عنها برُمتها، إذ كان بيانُ أسبابها آخِذًا بعضُه بحُجَزِ بعض، كما سيأتي. واعلم أن هذا البحث خارجٌ عن مقام النقد إلى ميدان التفاضل بين الصناعتين وأهلهما، اقتضاه الجوابُ عما أورده السائل.

---

(١) الآمدي: الموازنة، ج١، ص٤١١. وانظر أوجه الاختلاف بين النسخ في بعض الألفاظ كما أثبتها محقق الكتاب في الحاشية.

(٢) كذا في نشرة الدكتور شكري فيصل غير مثبت اختلاف النسخ. والذي في نسخة الآستانة ونسختَيْ تونس: «فإني أقول في كل فصل من ذلك». - المصنف. أقول: وما ذكره المصنف هو ما أثبته الأستاذ عبد السلام هارون في تحقيقه.

(٣) نشرة هارون، ج١، ص١٦.

• **«اعلم أن تأخرَ الشعراء عن رتبة البلغاء موجِبُهُ تأخرُ المنظوم عن رتبة المنثور عند العرب لأمرين: أحدُهما أن ملوكَهم قبل الإسلام وبعده كانوا يتبجحون بالخطابة والافتنان فيها، ويَعُدُّونها أكملَ أسبابِ الرئاسة وأفضل آلات الزعامة. فإذا وقف أحدُهم بين السماطين لحصول تنافر أو تضاغن أو تظالم أو تشاجر، فأحسن الاقتضابَ عند البداهة، وأنجع في الإسهابِ وقت الإطالة، أو اعتلى في ذروة منبر فتصرف في ضروب من تخشين القول وتليينه، داعيًا إلى طاعة، أو مستصلحًا لرعية، أو غير ذلك مما تدعو الحاجة إليه، كان ذلك أبلغ عندهم من إنفاق مال عظيم وتجهيز جيش كبير»**(١)

ابتدأ المبحثَ بالتفضيل بين الكلام النثر والنظم، وبنى تأخرَ الشعراء عن رتبة الخطباء والكتاب على أساس تأخر المنظوم على رتبة المنثور، فأثار مبحثاً قديمًا خاض فيه الأدباء. وقد احتفل به ابن الأثير في كتابه «الجامع الكبير» فقال: «اعلم أن الأقوال متعارضة في تفضيل كل واحد من هذين القسمين على الآخر، إلا أن المذهب الفحل والقول القوي هو أن الكلامَ المنثور أفضلُ من الكلام المنظوم...» إلخ(٢).

وأقول: إن مناطَ التفاضل وموضوعَه إنما هو النثرُ الخاصُّ الذي يُقصد منه تأثُّرُ السامع وإقناعُه بغرض، وذلك هو النثر الذي يُصاغ في قالب البلاغة والفصاحة، كالخُطَب والرسائل والأمثال والقصص التي يُقصد حفظُها والتأدبُ بها، والأحاجي والنكت المستطْرَفَة، فيقصد واضعوها التأنقَ فيها لتكون أبقَى في ذهن السامع. فليس من موضوع التفاضل ما يجري بين الناس من المخاطبات في الشؤون المعتادة والمحادثات العادية، ولا نحو كتابة ديوان الجند وكتابة الأموال.

(١) نشرة هارون، ج١، ص١٦.

(٢) ابن الأثير: **الجامع الكبير**، ص١٩٧.

والمؤلف بنى تفضيلَ النثر على ما حفَّ بصناعته من العوارض العُرفية والدينية، وذكر لتفضيل النثر على الشعر سببين وعزَّزَهما بثالث، وابن الأثير ذكر أربعةَ أسباب، واثنان منها يتداخلان مع ما ذكر المؤلف، واثنان منها محلُّ نظر، وما ذكره المؤلفُ أمتن(١).

وقول المؤلف: «**عن رتبة البلغاء**»، أراد بالبلغاء غيرَ الشعراء؛ لأن الشعراءَ وإن كانوا من أهل البلاغة، إلا أنهم لـمَّا كان لصناعة الشعر اسمٌ خاص من بين الكلام البليغ، شاع إطلاقُ وصف الشعراء عليهم، وبقيَ وصفُ البلغاء مطلقاً على من عداهم من الخطباء والكتاب، وهو إطلاقٌ قديم مشهور، ومنه قولُ أبي العلاء المعري:

(١) قال ابن الأثير عقب كلمته التي ذكرت آنفًا: «والدليل على ذلك من أربعة وجوه. **الأول**: أن القرآن ورد نثرًا، وهو معجزة الرسول ﷺ، ومن المعلوم أن المعجزات لا تجيء إلا من طريق الأصعب. ولما كان النثر من الأقوال الشاقة، أنزل الله القرآن الذي هو معجزة على قانونه، وأيضًا فإن أرباب النثر لو أريد حصرهم من أول الزمان إلى وقتنا هذا، لكانوا عددًا يسيرا. وأما أرباب النظم فلو أريد حصرهم، بل حصر أهل عصر واحد منهم، لتعذر حصولُ ذلك. **الوجه الثاني**: أن النثر ينوب مناب النظم، ولا ينوب النظم مناب النثر. وذلك أنه إذا أخذ معنى وعبر عنه بلفظ من الكلام المنثور، فإنه لا يمكن التعبير عنه بمقدار ذلك اللفظ بالشعر؛ لأن الشعر يحتاج إلى إقامة الوزن، وهذا لا يتم إلا بزيادة لفظ أو نقصان لفظ، وإذا زِيدَ صار من الكلام ما لا حاجةَ إليه، وإذا نقص صار المعنى ناقصًا. **الوجه الثالث**: أن النثر لا يُنال إلا بعد تحصيل آلاته المذكورة في صدر كتابنا هذا أو بعضها، وذلك بخلاف النظم فإنه يقوله من لم يحصل من آلاته شيئًا. قلت: ومما يدلك على أن النثر أشق من النظم مأخذًا، أن العرب كانوا أفصح الناس وأكثرهم قدرة على التفنن في الكلام، ومع هذا لم فلم يسمع لأحد منهم نثرٌ إلا لقس بن ساعدة ولأقوام آخرين وهم قليل. وأما النظم فإن جميع العرب كانوا يقولونه. **الوجه الرابع**: أن الناثر تعلو درجته حتى ينال الوزارة للخلفاء والملوك، وأما الشاعر فلا تعلو درجته عن رتبة المستعطين.» - **المصنف**. ساق المصنف كلام ابن الأثير باختصار. **الجامع الكبير**، ص١٩٧-٢٠٠.

لاَ تَطْلُبَنَّ مِنْ غيرِ حَظٍّ رُتْبَةً قَلَمُ البَلِيغِ بِدونِ حَظٍّ مِغْزَلُ[(١)]

يعني بالبليغ الناثرَ المتطلِّبَ لرتبة الكاتبة الديوانية أو الوزارة.

وابتدأ المؤلفُ بحالةِ العصر الجاهلي، فقصر كلامَه على الخطباء؛ إذ لم تكن في الجاهلية رسائل. واعتبر المؤلفُ من عصر الجاهلية العصرَ الذي عُنِيَ الأدباءُ بتدوين آثاره دون ما قبل ذلك، فقد قيل إنه مضى عصرٌ كان الشاعرُ فيه يُعَدُّ أرفعَ منزلةً من الخطيب. قال ابنُ رشيق في «العمدة» في باب التكسب بالشعر: إن الشاعر كان «في مبتدأ الأمر أرفعَ منزلةً من الخطيب، لحاجتهم إلى الشعر في تخليد المآثر، وشدة العارضة، وحماية العشيرة، وتهيُّبِهم عند شاعر غيرهم من القبائل، فلا يُقْدِمُ عليهم خوفًا من شاعرهم على نفسه وقبيلته. فلما تكسَّبوا به، وجعلوه طعمة، وتولوا به الأعراضَ وتناولوها، صارت الخطابةُ فوقه.»[(٢)] وهو مأخوذٌ من كلام الجاحظ عن أبي عمرو بن العلاء، كما سيأتي قريبا.

ووقع في كلام المؤلف «الزعامة»، وهي الشرفُ وسيادة القوم. ووقع فيه لفظ «السِّماطين»، وهو تثنيةُ سِماط بكسر السين، وهو الصف. وأراد سِماطَيْ المجمع من الناس؛ إذ يقف كلُّ شيعة سماطًا مقابلَ سماطِ ضدهم، ووقع مثلُ هذا اللفظ في

(١) لم أجده في اللزوميات ولا في سقط الزند، وقد ذكر ابن كثير وابن خلكان البيتين التاليين منسوبين للمعري، حيث جاء أولها مختلفًا قليلاً عما أورده المصنف، وهما:

لاَ تَطْلُبَنَّ بِآلَةٍ لَكَ رُتْبَةً قَلَمُ البَلِيغِ بِغَيْرِ جَدٍّ مِغْزَلُ

سَكَنَ السِّماكَانِ السَّماءَ كلاَهُما هَذَا لَهُ رُمْحٌ وَهَذَا أَعْزَلُ

ابن كثير: **البداية والنهاية**، ج١٥، ص٧٥٣؛ ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد ابن أبي بكر: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٤١٤/ ١٩٩٤)، ج١، ص١١٤. هذا ومعنى البيت كما أورده المصنف أقوم.

(٢) الصحيح أن ابن رشيق لم يذكر هذا الكلام على أنه رأي له، وإنما نسبه لغيره بعبارة «قالوا». القيرواني: **العمدة**، ج١، ص٨٨. وهذا الرأي لأبي عمرو بن العلاء كما ذكر الجاحظ، وسيورد المصنف كلامه بعد قليل.

«البيان والتبيين» للجاحظ في «باب ذكر ناس من البلغاء والخطباء»[١]. ووقع فيه لفظ «الاقتضاب» وهو القطع، واستعاره للكلام الفصل، الذي هو كالحكم.

- **«وكانوا يأنَفُون من الاشتهار بقَرْضِ الشعر، ويَعُدُّه ملوكُهم دناءة، وقد كان لامرئ القيس في الجاهلية مع أبيه حُجْر بن عمرو حين تعاطى قولَ الشعر، فنهاه عنه وقتًا بعد وقت، وحالاً بعد حالٍ، ما أخرجه إلى أنْ أمر بقتله وقصتُه مشهورة، فهذا واحد»[٢]،**

عدَّ المؤلفُ أَنَفَةَ سادةِ العرب في الجاهلية -من الاشتهار بقرض الشعر- تكملةً للأمر الأول من أسباب تأخر الشعراء عن رتبة الكتَّاب، وهو عنايتُهم بالخطابة على نحو عنايتهم بعد عصر الجاهلية بالكتابة. وكان الأولى للمؤلف أن يجعلَه من جملة الأمر الثاني؛ لأن الأنفةَ من قرض الشعر عندهم أوجبَها اعتيادُ الشعراء التلبُّسَ بالأحوال التي هي من شأن أهل البطالة، والتي لا تليق بالسؤدد في عرف زمانهم. ومن ذلك ما سيذكرُه المؤلفُ عند تعرُّضِه لأحوال الشعراء في مقابلة أحوال الكُتَّاب؛ إذ لا فرقَ -في تلك الأحوال- بين شعراء الجاهلية والإسلام، وما قصةُ امرئ القيس مع أبيه إلا من ذلك القبيل. فكان الوجهُ تأخيرَ هذا ليستقيم قولُ المؤلف: «فهذا واحد».

وأشار المؤلفُ إلى قضية امرئ القيس مع أبيه حُجْرٍ ملك بني أسد، وحاصلُها حسبما يؤخذ من «الشعراء» لابن قتيبة و«الأغاني» و«صبح الأعشى»: «كانت الملوكُ تأنف قول الشعر، وكان امرؤ القيس يخالط شُذَّاذَ العرب، من طيء وكلب وبكر بن وائل، وكان قد عشِق فاطمةَ التي لَقَبُها عنيزة، وكان يطلبُها زمانًا، ويطلب منها

---

(١) وردت هذه اللفظة في كلام لعبد الله بن المقفع في بيان معنى البلاغة ومقاماته. الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٨٥.

(٢) نشرة هارون، ج١، ص١٦.

غِرَّةً، إلى أن أصاب منها غرةً يوم الغدير بدارة جلجل، وقال فيها القصيدَة المشهورة: «قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ»(١).

فلما بلغ ذلك أباه حجر بن عمرو، وهو ملك بني أسد، نهاه وأغلظ له، وتوعَّده بالقتل فلم ينته، فطرده من وجهه. وقيل إن حجرًا سمع امرأ القيس يترنم في مجلس بقوله:

اسْقِيَا حُجْرًا عَلَى عِلاَّتِهِ ... مِنْ كُمَيْتٍ لَوْنُهَا لَوْنُ العَلَقْ(٢)

فهَمَّ بقتله(٣). ولعل القصص متعددة.

• **«والثاني أنهم اتخذوا الشعر مكسِبَةً وتجارة، وتوصَّلوا به إلى السُوَقة، كما توصلوا به إلى العلية، وتعرضوا لأعراض الناس، فوصفوا اللئيمَ عند الطمع فيه بصفة الكريم، والكريمَ عند تأخر صلته بصفة اللئيم، حتى قيل: «الشعر أدنى مروءة السَّريِّ وأسرى مروءة الدنِيِّ»(٤)، فهذا البابُ ظاهر. وإذا كان شرفُ الصانع بمقدار**

---

(١) هذا صدر معلقته وقد سبق توثيقه.

(٢) البيت ليس في ديوان امرئ القيس، ولم ينشده غير القلقشندي من المراجع المذكورة في الحاشية الآتية. ويبدو أن من أقدم من ذكره الوزير أبا القاسم الحسين بن علي المغربي في كتابه «أدب الخواص» حسبما نقل عنه ابن العديم في تاريخه، ولكن الجزء الأول الذي وصلنا من هذا الكتاب (بتحقيق حمد الجاسم) ليس فيه ذكر للبيت. ابن العديم، الصاحب كمال الدين عمر بن أحمد بن أبي جرادة: **بغية الطلب في تاريخ حلب**، تحقيق سهيل زكار (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بدون تاريخ)، ص١٩٩٤.

(٣) الدينوري: **الشعر والشعراء**، ص٤١-٣٢؛ الأصفهاني: **الأغاني**، ج٣/ ٩، ص٥٧٥ (نشرة الحسين)، القلقشندي، أحمد بن علي: **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، نشرة بعناية محمد حسين شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، ج١، ص٩١.

(٤) روى الجاحظ أن أبا عمرو بن علاء قال: «كان الشاعر في الجاهلية يُقدَّم على الخطيب، لفرط حاجتهم إلى الشعر الذي كان يقيِّد عليهم مآثرَهم، ويُفخِّم شأنَهم، ويهوِّل على عدوِّهم ومَنْ غزاهم، ويُهيِّب من فرسانهم، ويُخوِّف من كثرة عددهم، ويهابُهم شاعرُ غيرهم فيراقب شاعرَهم. فلما كثر الشعرُ والشعراء، واتخذوا الشعرَ مكسبةً، ورحلوا إلى السوقة، وتسرعوا إلى أعراض =

شرف صناعته، وكان النظمُ متأخرًا عن رتبة النثر، وجب أن يكون الشاعرُ أيضًا متخلفًا عن غاية البليغ»[1]،

يعني أن الشعراءَ في الجاهلية اتخذوا الشعرَ مكسِبة، وتعرضوا به للعطاء -مثل الأعشى والنابغة الذبياني وزهير- فغضَّ منهم. وفي «صبح الأعشى» -في موادِّ البيان- يُروى أن النابغةَ الجعدي ﷺ «كان سيِّدًا في قومه، لا يقطعون أمرًا دونه، وأن قولَ الشعر نقَصَهُ وحطَّ رتبته.»[2] وبعضُهم تعرَّض به إلى أعراض الناس بالطعن في الهجاء، مثل الزبير بن عبد المطلب[3] والحطيئة، أي فكره الناسُ ذلك منهم. وسكت المؤلِّفُ عن الذين اتخذوه للغزل واللهو، فشغلهم عن عظائم الأمور.

والحاصلُ أن في نحلة الشعر ما كان مجلبةً للغضِّ من أصحابه بالرغم مما يعترفُ لهم به الناسُ من حسن البيان. فقول من قال: «الشعر أدنى مروءة السَّرِي، وأسرى مروءة الدني»، قولٌ صادر عمَّنْ لحظ من الشعر بعضَ عوارضه. وإلا فقد كانوا يعدون الشاعرَ ينافح عن القبيلة ويرفع من ذكرها، فقيل كانوا يُولمون إذا نبغ فيهم شاعر، وقد قال النبي ﷺ: «إن من الشعر لحكمة.»[4]

= الناس، صار الخطيبُ عندهم فوق الشاعر. ولذلك قال الأول: الشعر أدْنَى مروءةَ السَّرِيِّ وأسرى مروءة الدَّنِي. قال: ولقد وضع الشعر من قدر النابغة الذبياني، ولو كان في الدهر الأول ما زاده ذلك إلا رفعة». الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج1/ 1، ص166-167.

(1) نشرة هارون، ج1، ص16-17.

(2) القلقشندي: **صبح الأعشى**، ج1، ص91.

(3) هو الزبير بن عبد المطلب الهاشمي القرشي الكناني كبير بني هاشم بعد أبيه وسيدهم في حرب الفجار بين كنانة وقيس عيلان، وهو أكبر أعمام رسول الله ﷺ، وقد أدركه النبي ﷺ في طفولته.

(4) أخرج البخاري من حديث عبد الرحمن بن الأسود بن عبد يغوث عن أُبيٍّ بن كعب أن رسول الله ﷺ قال: «إن من الشعر حكمة.» **صحيح البخاري**، «كتاب الأدب»، الحديث6145، ص1071؛ وأخرجه الترمذي عن عاصم عن زر عن عبدالله، وقال: «هذا حديث غريب من هذا الوجه، إنما رفعه أبو سعيد الأشج عن ابن أبي غنية، وروي من غير وجه عن عبدالله بن مسعود عن النبي ﷺ.» **سنن الترمذي**، «كتاب الأدب»، الحديث2844، ص662؛ وخرج أبو غدة روايات منها الرواية التي أخرجها البخاري عن أبي بن كعب، وما رواه ابن عباس قال: «جاء أعرابي إلى =

وقد تصدَّى عبدُ القاهر في أول «دلائل الإعجاز» لإبطال شُبَه مَنْ ساء اعتقادُهم في الشعر، فانظره[١]. قال الجاحظ في البيان: «قال أبو عمرو بن العلاء: كان الشاعر في الجاهلية يُقَدَّمُ على الخطيب لفرط حاجتهم إلى الشعر الذي يقيِّد مآثرهم، ويُفخم شأنَهم ويهول على عدوهم إنْ غزاهم، ويُهيبُ من فرسانهم، ويُخوف من كثيرة عددهم، ويهابهم شاعر غيرهم فيراقب شاعرهم، فلما كثر الشعرُ والشعراء واتخذوا الشعر مكسبَة، ورحلوا إلى السوقة، وتسرعوا إلى أعراض الناس، صار الخطيبُ عندهم فوق الشاعر. ولذا قال الأوَّل: «الشعر أدنى مروءة السري، وأسرى مروءة الدني... ولقد وضع الشعرُ من قدر النابغة الذبياني، ولو كان في الدهر الأول ما زاده ذلك إلا رفعة.»[٢]

وقولهم: «**أدنى مروءة السَّرِي**»، هو من الدناءة، بمعنى الحِطَّة؛ أي هو أحط مروءة السري. فالمروءةُ اجتماع الصفات التي تعتبر في الرجال، وقد اشتُقَّت من لفظ المرء، كما اشتقت الرُّجلة من لفظ الرجل. فالشعر من المزايا التي يمتاز بها صاحبُها؛ إذ لا يحصل لكل أحد، فجعلوه أقلَّ كمالاتِ الإنسان الشريف، وجعلوه أشرفَ كمالاتِ الدَّنِيِّ، وحسبُك بهذا ثناءً عليه. ولكن غرضَ المؤلف التنبيهُ إلى أعراضٍ أوجبت تنقُّصَ الشعر، وأن النثر سالم من تلك الأعراض، وأنه -وإن شغل أصحابَه عن عظائم الأمور- لم يخْلُ من إفادتهم قبولاً في قومهم، ونفعاً يجره إليهم. وقد قال بعضُ شعراء بكر بن وائل:

أَلْهَى بَنِي تَغْلَبٍ عَنْ كُلِّ مَكْرُمَةٍ   قَصِيدَةٌ قَالَهَا عَمْرُو بْنُ كُلْثُومِ

= النبي ﷺ، فجعل يتكلم بكلام، فقال رسول الله ﷺ: «إن من البيان سحرًا، وإن من الشعر حُكما».» سُنَن أبي دَاوُد، «كتاب الأدب»، الأحاديث ٥٠٠٩-٥٠١٢، ص٧٨٣-٧٨٤.

(١) الجرجاني: **دلائل الإعجاز**، نشرة شاكر، ص١١-٢٨.

(٢) ج١ ص١٧٠ طبع التجارية سنة ٤٥ - المصنف. الكلام لأبي عمرو بن العلاء، وقد سبق توثيقه قبل قليل.

يُفَاخِرُونَ بِهَا مُذْ كَانَ أَوَّهُمْ يَا لَلرِّجَالِ لشعر غير مسؤوم[(١)]

ووقع في كلام المؤلف «مكسِبة»، وهو بفتح الميم وكسر السين، اسم مصدرٍ لمعنى الكسب، أي سبب كسب. ووقع في كلامه لفظُ «السُّوَق»، وهو بضم السين وفتح الواو بوزن صُرد، اسم جمع سوقة، والسوقة اسم للجماعة المنسوبة إلى السوق، وهم العامةُ من الناس[(٢)]. و«العِلية»، بكسر العين وسكون اللام، الجماعةُ المعتَلُون، أهلُ الرِّفعة والخصوصية.

• **«ومما يدل على أن النثرَ أشرفُ من النظم أن الإعجاز من الله تعالى جده والتحدي من الرسول ﷺ وقعا فيه دون النظم، يكشف ذلك أن معجزاتِ الأنبياء عليهم السلام في أوقاتهم كانت من جنس ما كانت أُممُهم يولَعون به في حينهم، ويغلبُ على طبائعهم، وبأشرف ذلك الجنس. على ذلك كانت معجزةُ موسى ﷺ؛ لأنها ظهرت عليه وزمنُه زمنُ السِّحر والسَّحرة، فصارت من ذلك الجنس وبأشرفه. وكذلك كان حالُ عيسى ﷺ؛ لأن زمنَه كان زَمنَ الطب، فكانت معجزتُه -وهي إحياء الموتى- من ذلك الجنس وبأشرفه. فلما كان زمنُ النبي ﷺ زمنَ الفصاحة والبيان، جعل الله معجزتَه من جنس ما كانوا يُولَعون به وبأشرفه، فتحدَّاهم بالقرآن**

---

(١) الأصفهاني: **الأغاني**، ج٤/ ١١، ص٢٧٦ (نشرة الحسين)؛ وقد أورد الجاحظ البيت الأول دون نسبة. **البيان والتبيين**، ج٢/ ٤، ص٢٦.

(٢) **قال المطيري**: «قال الجوهري: السوقة الرعية وخلاف الملك. [و]قال ابن منظور: وكثير من الناس يظنون أن السوقة أهل الأسواق. الصحاح واللسان: (سوق). وينظر التكملة للجواليقي.» **ويضيف الميساوي**: قال الجواليقي بعد أن ذكر جملة من الألفاظ التي يخطئ الناس في معناها: «ومن ذلك السوقة: يذهب عوامُّ الناس إلى أنهم أهل السوق، وذلك خطأ. إنما السوقة عند العرب مَن ليس بملِك، تاجرًا كان أو غير تاجر، بمنزلة الرعية التي تسوقها الملوك. وسُموا سوقة؛ لأن الملك يسوقهم فينساقون له، ويصرفهم على مراده. يقال للواحد: سوقة، وللاثنين: سوقة، وربما جُمع سُوَقًا»، ثم ساق على ذلك شواهد من الشعر. الجواليقي، أبو منصور موهوب بن أحمد: **تكملة إصلاح ما تغلط فيه العامة**، تحقيق حاتم صالح الضامن (دمشق: دار البشائر، ط١، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧)، ص٥٥-٥٦.

كلامًا منثورًا لا شعرًا منظومًا. وقد قال الله عز وجلّ في تنزيه النبي ﷺ: ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ﴾ [يس:٦٩]، وقال أيضًا: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ﴿٢٢٤﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾﴾ [الشعراء:٢٢٤-٢٢٥]. ولمَّا كان الأمرُ على ما بينَّاه، وجب أن يكون النثرُ أرفعَ شأنًا وأعلى سمكًا وبناءً من النظم، وأن يكون مزاولُه كذلك، اعتبارًا بسائر الصناعات وبمزاوليها»[١]،

ساق المؤلفُ هذا الكلامَ كتكملةٍ للسبب الثاني في تفضيل النثر على الشعر[٢]، وكان حقُّه أن يُجعلَ سببًا ثالثًا، فقد عده ابنُ الأثير في «الجامع الكبير» سببًا مستقِلاً[٣]. وهو أيضًا راجعٌ إلى التفاضل بين الصناعتين، خارجٌ عن مقام النقد. وحاصلٌ بهذا أن فضلَ النثر على الشعر ثبت من عهد الجاهلية، وعززه الإسلام.

---

(١) نشرة هارون، ج١، ص١٧-١٨.

(٢) لأبي سليمان السجستاني المنطقي الفيلسوف كلامٌ لطيف في المفاضلة بين النثر والنظم قرر فيه أن «النثر أشرف جوهرًا، والنظم أشرف عرَضًا»، وعلَّل ذلك تعليلاً فلسفيًا بأن «الوحدة في النثر أكثر، والنثر إلى الوحدة أقرب، فمرتبة النظم دون مرتبة النثر، لأن الواحد أول، والتابع له ثان.» ثم قال: «ومما يشهد لهذا الرأي الذي نصرناه، والمعنى الذي اجتبيناه، أن الكتب السماوية وردت بألفاظ منثورة، ومذاهب مشهورة، حتى إن مَنْ اصطُفِيَ بالرسالة في آخر الأمر غلبت عليه تلك الوحدة، فلم ينظم من تلقاء نفسه، ولم يستطعه، ولا أُلقَى إلى الناس عن القوة الآلهية شيئًا على ذلك النهج المعروف، بل ترفع عن ذلك، وخص في عرض ما كانوا يعتادونه ويألفونه، بأسلوب حيَّر كلَّ سامع، وبرَّد غلة كل مصيخ، وأرشد كلَّ غاو، وقوَّم كل معاند، وأفاد كلَّ لبيب، وأوجد كل طالب، وخسَّأ كل مُعرض، وهدى كل ضال، ورفع كل لبس، وأوضح كل مشكل، ونشر كل علم، وأفاء كل شارد، وقمع كل مارد.» التوحيدي، أبو حيان: **المقابسات**، تحقيق محمد توفيق حسين (بيروت: دار الآداب، ط٢، ١٩٨٩)، ص٢٢٢-٢٢٣ (المقابسة الخامسة والستون)

(٣) وفي ذلك يقول: «والدليل على ذلك (أي على تفضيل الكلام المنثور على المنظوم) من أربعة أوجه: الأول أن القرآن الكريم ورد نثرًا، ولو لا فضله وعلو درجته لما نزل كتاب الله ﷻ على أسلوبه ونهجه، وأيضًا فإن معجزة الرسول ﷺ. ومن المعلوم أن المعجزات لا تجيء إلا من طريق الأصعب، بحيث إنه لا يمكن أحدًا من خلق الله الوصول إليها والإتيان بمثلها. ولما كان النثر من الأقوال الشاقة والأشياء المتصعبة، أنزل الله تعالى القرآن الذي هو معجزة على قانونه». ابن الأثير: **الجامع الكبير**، ص١٩٧.

وفي نسخة الآستانة بعد قوله: «على أن النثرَ أشرفُ من النظم»، زيادة: «وأن النظم أقصرُ درجة من النثر»، وهي مستغنًى عنها.

• «وأما السببُ في قلة المترسلين وكثرة المفلِقين وعِزٍّ من جمع بين النوعين مبرِّزًا فيهما، فهو أن مَبْنَى «الترسُّل» أن يكون واضحَ المنهج، سهلَ المعنى، ممتدَّ الباع، واسعَ النطاق، تدل لوائحُه على حقائقه، وظواهرُه على بواطنه؛ إذ كان مورُده على أسماعٍ مفترقة من خاصِّي وعامي، وأفهام مختلفة من ذكِيٍّ وغبي. فمتى كان متسهَّلاً متساوِقًا، ومتسلسلاً متجاوبًا، تساوت الآذانُ في تلقيه، والأفهامُ في درايته، والألسن في روايته، فيسمح شارده إذا استُدعي ويتعجل وافده إذا استُدنِي، وإنْ تطاول أنفاسُ فصوله وتباعَد أطراف حزونه وسهوله. ومبنى «الشعر» على العكس من جميع ذلك؛ لأنه بُنِيَ[1] على أوزانٍ مقدرة، وحدودٍ مقسمة، وقوافٍ يُساق ما قبلها إليها مهيأة، وعلى أن يقوم كلُّ بيت بنفسه غيرَ مفتقر إلى غيره، إلا أن يكون مضمنًا بأخيه وهو عيب فيه. فلما كان مداه لا يمتد بأكثرَ من مقدار عَرُوضه وضربه وكلاهما قليل، وكان الشاعرُ يعمل قصيدته بيتًا بيتًا، وكلُّ بيت يتقاضاه بالاتحاد، وجب أن يكون الفضلُ في أكثر الأحوال في المعنى، وأن يبلغ الشاعرُ في تلطيفه والأخذ من حواشيه حتى يتسعَ له اللفظ، فيؤديَه على غموضه وخفائه حدًّا يصير المدركُ له والمشرفُ عليه كالفائز بذخيرة اغتنمها، والظافرِ بدفينة استخرجها. وفي مثل ذلك يحسن انْمحاءُ الأثر[2]، وتباطؤ المطلوب على المنتظر. فكلُّ ما يُحمد في الترسل ويُختار يُذَمُّ في الشعر ويُرفض. فلما اختلف المبنيان كما بينَّا، وكان المتولِّي لكلِّ واحد منهما يختار أبعدَ

---

(١) وفي نسخة «مبنيٌّ» وهي القراءة التي أثبتها الأستاذ عبد السلام هارون في المتن، وأشار إلى التي اعتمدها المصنف في الحاشية. المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، تحقيق عبد السلام هارون، ج١، ص١٨.

(٢) في نسخة «امِّحاء» بإدغام النون والميم. نشرة هارون، ج١، ص١٩.

الغايات لنفسه فيه، اختلفت فيهما الإصابتان، لتباين طرفيهما، وتفاوت قُطريهما، فبعد[١] على القرائح الجمعُ بينهما»[٢]،

انتقل المؤلفُ إلى بيان فضل النثر البليغ على الشعر البليغ في عصور دول الإسلام، وجمع هنا الجوابَ عن مسألتين: مسألة السبب في قلة المترسِّلين من الكتاب وكثرة المفلقين من الشعراء، ومسألة السبب في عزة مَنْ يجمع بين الترسل والشعر.

وابتدأ بجواب المسألة الثانية في سبب عزة الجمع بين الترسل والشعر بقوله: «فهو أن مبنى الترسل» إلى قوله «أولى وأخص». وحاصلُ السببِ أن مقتضى الصناعتين مختلف، فكان ذلك الاختلافُ سببًا في نُدرة العقول التي تُجيدُ كلتا الصناعتين؛ لأن العناية بأحد الأسلوبين وإجادتَه تُباعد الفكرَ عن الاهتمام بالآخر والاشتغال به. والانصرافُ والتوجُّهُ إلى إحدى الصناعتين حتى تستولِيَ على الذهن هو أمرٌ يتبع اختلافَ توجهِ النفوس وميلها.

وقوله: «**فَيَسمح شاردُه إذا استُدعي، ويتعجَّل وافدُه إذا استُدنِي**»، بفتح حرف المضارعة في يسمح ويتعجل مبنيين إلى الفاعل. وأراد بـ«**الشارد**» المعنى العزيزَ الممتنِع، وبـ«**الوافد**» المعنى السهل. استعار الشاردَ للنادر لقلة حضوره، واستعار الوافدَ للسهل؛ لأنه كالذي يأتي بدون استدعاء. واستعار لمحاولة اختراع المعنى النادر وللتمكُّنِ من تقويمه في الذهن فعلَيْ التعجل والاستدناء؛ لأن الوافدَ يُستدنَى للإكرام والقِرى.

وقوله: «**وإنْ تطاول أنفاسُ فصوله ...**» إلخ، مبالغةٌ في أحوال تأثير الترسُّلِ على[٣] الأسماع والأفهام، أي تساوت الأفهامُ في درايته، والألسنُ في روايته، في جميع

(١) في نسخة «وبعد». المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، ص١٨-١٩.

(٣) الأصح والأفصح أن يقال: «في».

الأحوال، حتى في حالة طول فقراته، وبعد ما بين أوائل قرائنه وأواخرها. فالواو في كلامه واوُ الحال، وحرف «إن» وصليَّة، مثل «لو» الوصلية، كما هي في قول عمرو ابن معد يكرب:

لَيْسَ الجَمالُ بِمِئْزَرٍ ... فاعْلَمْ، وإِنْ رُدِّيتَ بُرْدَا[1]

وضمائر «**فصوله**»، و«**حزونه**» و«**سهوله**» عائدة إلى الترسل. وأثبت للفصول أنفاسًا على طريقة المجاز العقلي، وإنما هي أنفاس الكاتب والتالي لذلك الترسل. وجعل للترسل حُزونًا وسهولاً استعارةً لأوائل الترسل وأواخره، أوائل كل فقرة منه وأواخرها؛ لأن أول الشيء يُشبِهُ أعلى الأَكَمة، وآخره يشبه السهل من الجبل.

وعطفُ «وعز» على «**قلة وكثرة**» عطفُ الفعل على الاسم الشبيه بالفعل، وهو كثير. وجرد «**تطاول**» من تاء التأنيث؛ لأن فاعله وهو «**أنفاس**» جمعُ تكسير، فيجوز فيه حذفُ التاء.

وقول المؤلف: «**إلا أن يكون مضمنًا بأخيه وهو عيب فيه**»، أشار إلى ما يُسَمَّى عند علماء العروض بالتضمين، وهو أن يتوقَّف فهمُ معنى البيت على معرفة البيت الذي بعده، وهو عيبٌ في الشعر العربي. ومع ذلك وقع في شعر فحول الشعراء، ووقع لنابغة في عدة قصائد كقوله:

فَهُمْ دِرْعِي الَّتِي اسْتَلأَمْتُ فِيهَا ... وَهُمْ أَصْحَابُ يَوْمِ عُكَاظٍ إِنِّي

---

(١) الشاعر هو أبو ثور عمرو بن مَعْدِيكَرِب الزبيدي، كان من فرسان العرب المشهورين بالبأس في الجاهلية، أدرك الإسلام وقدم على النبي ﷺ، ثم ارتد بعد وفاته فيمن ارتد من أهل اليمن، ثم هاجر إلى العراق فأسلم، وشهد القادسية وأبلى فيها البلاء الحسن. أما البيت فهو طالع قصيدة مشهورة خالصة النسبة لعمرو، وهي تقع في سبعة عشر بيتًا من مجزوء الكامل، وقد أورها كاملة أبو تمام في «ديوان الحماسة». المرزوقي: **شرح ديوان الحماسة**، ج١، ص١٧٤ (الحماسية ٣٤)؛ **شعر عمرو بن معدي كرب الزبيدي**، جمعه ونسقه مطاع الطرابيشي (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ط٢، ١٤٠٥/ ١٩٨٥)، ص٧٩.

شَــهِدْتُ لَهُــمْ مَــوَاطِنَ صَــادِقَاتٍ   شَــهِدْنَ لَهُــمْ بِصِــدْقِ الــوُدِّ مِنِّــي[(١)]

وقوله: «**كل بيت يتقاضاه بالاتحاد**»، وقع في نسخة الآستانة مخالفةٌ بالترتيب وبالإعجام، فكتب: «يتقاضاه كلُّ بيتٍ بالاتخاذ»، بالخاء والذال المعجمتين. والمعنى على نسختَيْ المهملتين؛ أن كلَّ بيتٍ يطالب الشاعرَ بأن يجعله متحدًا مع الأبيات أقرانه. ففي ذلك التقاضي زيادةُ كُلْفَةٍ للشاعر وعمل، ليناسب بين البيت وأخيه، كما قال رؤبة: «وقد قلت لو كان له قران»، فتأمل[(٢)]. وأما «الاتخاذ» بالمعجَّمتين فلا يظهر له معنى؛ لأن الشاعر إذا نظم البيت فقد اتخذه، فهذا تحصيلُ حاصل.

وقوله: «**وفي مثل ذلك يحسن انمحاء الأثر**»: انمحاءُ الأثر هو زوالُ آثار السائرين على الطريق، وهو كنايةٌ عن كثرة التَّرْداد على الطريق حتى لا تَبِينَ فيه آثارُ أقدامٍ معينة. وقد جعله تمثيلاً لحالة وفرة المحاولين لانتزاع المعاني وتهذيبها، ولإفراغها في قوالب النظم، بحالةِ كثرة السائرين في جادَّة الطريق حتى تصيرَ الطريقُ صُلبةً لا تظهر فيها آثارُ أقدام السائرين ولا سنابك الركّاب، كما يُقال «بيض الطرائق». والمعنى أن في هذا العمل ومثله يحسن الدَّأَبُ على الطلب، ومحاولةُ الظفَر بالغاية.

وقوله: «**وتباطؤ المطلوب على المنتظِر**»، أي هذا تباطؤٌ حسنٌ غيرُ مذموم، وانتظارٌ لذيذٌ لأجل ما يجده المنتظر في أثناء انتظاره من توسِّم نوال غُنم نفيس، وظهور بشائر اقترابه، كما قال أبو الطيب:

---

(١) وقع سقط وإخال لبعض الشعر في بعض، والصواب:

فَهُــمْ دِرْعِــي الَّتِــي اسْــتَلأَمْتُ فِيهَــا   إِلَى يَــوْمِ النِّسَــارِ وَهُــمْ مِجَنِّــي
وَهُــمْ وَرَدُوا الجِفَــارَ عَــلَى تَمِــيمٍ   هُــمْ أَصْــحَابُ يَــوْمِ عُكَــاظٍ إِنِّي
شَــهِدْتُ لَهُــمْ مَــوَاطِنَ صَــادِقَاتٍ   أَتَيْــنَهُمْ بِــوِدِّ الصَّــدْرِ مِنِّــي

ديوان النابغة الذبياني، ص٢٥٣ (نشرة ابن عاشور)؛ وص١٢٧-١٢٨ (نشرة أبي الفضل، وفيها «أيتُهم» عوض «أتينهم»).

(٢) سبق توثيق كلام رؤبة بن العجاج.

وَمِـــنَ الخَـــيْرِ بُـــطْءُ سَـــيْبِكَ عَنِّـــي أَسْرَعُ السُّـــحْبِ فِي المَسِـــيرِ الجَهَـــامُ[(١)]

• **«يكشف ذلك أن الرَّجَزَ وإنْ خالف القصيدَ مخالفةً قريبة ترجع إلى تقطيع شأو اللفظ فيه، وتزاحُمِ السَّجْعِ عليه، قلّ عددُ الجامعين بينهما لتقاصر الطباع عن الإحاطة بهما. فإذا كان الرَّجَزُ والقصيدُ -مع أنهما من واد واحد- أفضت الحالُ بمتعاطيهما إلى ما قلتُ على خلاف يسير بينهما، فالنثرُ والنظم -وهما في طرفين ضِدَّيْن وعلى حالتين متباينتين- أولى وأخص»**[(٢)]،

كان العربُ قد خصُّوا الرَّجَزَ بأغراض غير مهمة، وهي الحداء، والمتح على المياه، وترقيص الأمهات أطفالهن، وكانوا ينظمونه على حالةِ عجلة وكيفما اتفق. فلذلك لم يكن يَعبأُ به الشعراء. وربما ارتجز البطلُ عند الخروج إلى صف المقاتلة، يُرهِبُ الناسَ بما يذكره من بأسه، إلى أن ظهر منهم الرجاز المجيدون، مثل العَجَّاج وأبي النجم. وكانوا كلهم من أهل البداوة، فبقي الرجز شعارَ الأديب البدوي، ولم يبرِّز فيه أهلُ الحضر. وقد عُد من مقدرة بشار بن برد أنه ارتجز بأراجيز فاق فيها مشاهير الرُّجَّاز، مثل أرجوزته الطويلة:

يَـــا طَلَـــلَ الحَـــيِّ بِـــذَاتِ الصَّـــمْدِ بِـــالله حَـــدِّثْ: كَيْـــفَ عُـــدْتَ بَعْـــدِي[(٣)]

وقصتُه فيها مع عقبة بن رؤبة مذكورة في ترجمة بشار[(٤)].

---

(١) البرقوقي: **شرح ديوان المتنبي**، ج٤، ص٢٢٤. والبيت من قصيدة قالها في مدح صديقه أبي الحسن علي بن أحمد المري الخراساني، ومطلعها:

لاَ افْتِخَـــارَ إِلاَّ لِمَـــنْ لاَ يُضَـــامُ مُـــدْرِكٍ أَوْ مُحَـــارِبٍ لاَ يَنَـــامُ

(٢) نشرة هارون، ج١، ج١، ص١٩.

(٣) **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ٢، ص١٥٦. وفيه: «الضمد» عوض «الصمد»، و«كنتَ» بدل «عدت». والبيت هو مطلع أرجوزة يمدح فيها بشار عقبةَ بن سلم.

(٤) وانظر القصة المشار إليها في: الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٤٣؛ الأصفهاني: **الأغاني**، ج٣، ص١٧٤-١٧٥ (نشرة الحسين).

- **«وأما السبب في قلة البلغاء وكثرة الشعراء ونباهة أولئك وخمول هؤلاء»**(١)،

هذا جوابٌ عن المسألة الأولى في كلام السائل، وأراد بالبلغاء الكتَّابَ البلغاء، كما يبينه قوله: «منها أن المترسل محتاج...» إلخ، ويبينه أيضًا أنه موضوع البحث لقوله في حكاية السؤال: «معرفة السبب في تأخر الشعراء عن رتبة الكتاب والعذر في قلة المترسلين وكثرة المفلقين». وقد تقدم وجهُ هذه العبارة عند شرح قوله: «اعلم أن تأخر الشعراء عن رتبة البلغاء...» إلخ.

وكأن اللام في «**البلغاء**» للعهد؛ لأنه لما ذَكَرَ في صدر المقدمة رغبةَ السائلِ الكشفَ عما تحيَّر فيه قال هنالك: «وقلتَ أيضًا: أتمنى أن أعرف السبب في تأخر الشعراء عن رتبة الكتاب البلغاء...» إلخ، وسببُ ذلك كلِّه أن أغلبَ المترسلين كانوا في عِدَادِ كُتَّاب الدولة، فصار الترسُّلُ مُقارِنًا في الأذهان لصناعة الكتابة التي لها نباهةٌ في الدولة. ولذلك لم يتعرض المؤلفُ للخطباء في الإسلام، اكتفاءً بما ذكره من فضل الخطابة في العصر الجاهلي، واعتدادًا بأن الكتابةَ غطت على الخطابة وغَمَرَتْها بين أهل الدولة.

و«**النباهة**» مصدر نَبُهَ بضم الباء، ويجوز فيها الفتحُ والكسر، وهي الشرفُ وعلوُّ القدر. و«**الخمول**» ضِدُّ النباهة، ولم يصرِّح بحركة الخاء منه، ولكن قياسه ضمُّ الخاء؛ لأن مصدر فعل المفتوح العين اللازم يكون على وزن فَعول -بضم الفاء- باطراد، إلا في أفعال الامتناع، وأفعال الاضطراب، وأفعال الأدواء(٢).

- **«فهو أن المترسِّلَ محتاجٌ إلى مراعاة أمور كثيرة، إن أهملها أو أهمل شيئاً منها، رجعت النقيصةُ إليه، وتوجهت اللائّمةَ عليه»**(٣)،

---

(١) نشرة هارون، ج١، ص١٩.

(٢) راجع في ذلك: البُدير، صلاح بن محمد: **حصول المسرة بتسهيل لامية الأفعال بزيادة بَحْرَق والاحمرار والطرة** (الرياض: مكتبة دار المنهاج، ١٤٢٨).

(٣) نشرة هارون، ج١، ص١٩.

يبين كلامَ المؤلف هنا كلامٌ صدر عن ابن الأثير في الفصل الثاني من مقدمة «المثل السائر» إذا قال: «وقد قيل: ينبغي للكاتب أن يتعلق بكل علم، حتى قيل: كلُّ ذي علم يسوغ له أن ينسُبَ نفسَه إليه فيقول: فلانٌ النحوي، وفلانٌ الفقيه، وفلان المتكلم، ولا يسوغ له أن ينسب نفسه إلى الكتابة فيقول: فلانٌ الكاتب، وذلك لِمَا يفتقر إليه من الخوض في كل فن.»[١] وذكر ابنُ الأثير أن فنَّ الكتابة يفتقر إلى سبعةِ أنواعٍ من الآلات، هي علوم العربية، وعلم اللغة، وأمثال العرب، والاطلاع على تآليفِ مَنْ تقدمه من أرباب الصناعة المنظومة والمنثورة، ومعرفة الأحكام السلطانية، وحفظ القرآن، وحفظ ما يحتاج إليه من الأخبار الواردة عن النبي ﷺ[٢].

وقال القلقشندي: «إن كاتبَ الإنشاء في الحقيقة لا يستغني عن علم، ولا يسعه الوقوف عند فن»[٣]. وعلى هذا الاعتبار توسع القلقشنديُّ فألف كتابه «صبح الأعشى في صناعة الإنشاء» في عشرين جزءًا. وقال: «واعلمْ أنّ كاتب الإنشاءَ وإن كان يحتاج إلى التعلق بجميع العلوم، فليس احتياجُه إلى ذلك على حدٍّ واحد، بل منها ما يحتاج إليه بطريق الذات، وهي موادُّ الإنشاء التي يستمد منها [ويقتبس من مقاصدها]،كاللغة [التي منها استمدادُ الألفاظ]، والنحو [الذي به استقامةُ الكلام، وعلوم] البلاغة [من المعاني والبيان والبديع التي هي مناطُ التحقيق والتحسين والتقبيح ونحو ذلك مما يجري هذا المجرى]... ومنها ما يحتاج إليه بطريق العَرَض كالطب والهندسة [والهيئة ونحوها من العلوم]؛ فإنه يحتاج إلى الألفاظ الدائرة بين أهل كل علم، وإلى معرفة المشهورين من أهله، ومشاهير الكتب المصنفة فيه... بل ربما احتاج إلى معرفة مصطلح سفل الناس لكتابة أمور هزلية...» إلخ[٤]. وهذا الكلام تقييدٌ لكلام ابن الأثير.

---

(١) ابن الأثير: **المثل السائر**، ج١، ص٢٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٩، وقد فصل ابن الأثير الكلام على هذه الأشياء في الصفحات ٢٩-٤٨.

(٣) القلقشندي: **صبح الأعشى**، ج١، ص١٨١.

(٤) المرجع نفسه، ص١٨١-١٨٢. وقارن ذلك بما في: ابن الأثير: **الجامع الكبير**، ص١٢٥-١٤٠.

وأقول: إن الكتّابَ المشروطةَ فيهم هذه الشروطُ هم كُتّابُ الرسائل السلطانية، ومَنْ كان في مرتبتهم. وهمُ الذين منهم تُختار الوزراء دون أصنافٍ آخرين من الكتاب، مثل كاتب القاضي، وكاتب الخراج، وكاتب الجند، وكاتب الحساب وغيرهم، وهم مراتب، وشروطُهم كذلك، وهي منحصرة فيما به إجادة عملهم.

- **«منها تَبَيُّنُ مقادير مَن يكتب عنه وإليه، حتى لا يرفع وضيعًا ولا يضع رفيعا. ومنها وزنُ الألفاظ التي يستعملها في تصاريفه، حتى تجيءَ لائقةً بمن يُخاطب بها، مفخِّمةً لحضرة سلطانه التي يصدر عنها. ومنها أن يعرف أحوالَ الزمان وعوارضَ الحدَثان، فيتصرَّفَ معها على مقاديرها في النقض والإبرام، والبسط والانقباض. ومنها أن يعلم أوقاتَ الإسهاب والتطويل، والإيجاز والتخفيف، فقد يتفق ما يُحتاج فيه إلى الإكثار حتى يستغرق في الرسالة الواحدة أقدارَ القصائد الطويلة؛ ويتفق أيضًا ما تغني فيه الإشارةُ وما يجري مجرى الوحي في الدلالة. ومنها أن يعرف من أحكام الشريعة ما يقف به على سواء السبيل، فلا يشتطُّ في الحكومة، ولا يعدل فيما يخط عن المحجة؛ فهو إنما يترسل في عهود الولاة والقضاة، وتأكيد البيعة والائتمان، وعمارة البلدان، وإصلاح فساد، وتحريض على جهاد، وسد ثغور، ورتق فتوق، واحتجاج على فئة، أو مجادلة لملة، أو دعاء إلى ألفة، أو نهي عن فرقة، أو تهنئة بعطية، أو تعزية برزية، أو ما شاكل ذلك من جلائل الخطوب وعظائم الشؤون التي يحتاج فيها إلى أدوات كثيرة ومعرفة مفتنة»**[1].

أشار إلى أشد ما يحتاج إليه كاتب الإنشاء، وهو أهمُّ ما ذكره صاحبُ «صبح الأعشى» آنفا. ومرجع ذلك كله إلى أن يكون ما يصدر عن الكاتب مصادفًا للصواب، سالمًا من أن يرد عليه طعنٌ أو تخطئة؛ لأنه إن عُرِّضت الدولةُ إلى الطعن أو التخطئة فيما يصدر عنه، زالت حُرمَةُ السلطان، أو نُسِب إلى الجور.

---

(١) نشرة هارون، ج١، ص١٩-٢٠.

وأراد بـ«**أحوال الزمان**» أحوالَ الناس في زمانه ليخاطبهم بما يناسب عقولهم، ولا يحملهم على ما يَعُدونه إرهاقًا وإعناتا. والمرادُ بـ«**النقص**» إبطالُ عملٍ عمله الناس، أو تغيير سيرة، أو منعهم مما يريدونه. والمراد بـ«**الإبرام**» الإلزامُ بفعل، والحمل على سيرة خاصة، شبَّه الإلزامَ بفتل الحبل وهو الإبرام، وشبَّهَ الإبطالَ بحل الحبل المفتول، قال تعالى: ﴿كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا﴾ [النحل:٩٢]. و«**البسط**» التوسِعةُ في شيء، وإظهار الرضا عن حال. و«**الانقباض**» التضييق في التصرف، وإظهار الكراهية من الشيء. و«**الإسهاب**» إكثار الكلام، أي الإكثار في عبارات الرسالة، وأراد به الإطناب؛ لأنه قابله بالإيجاز، وهما وصفان للتراكيب كما هو معلوم في علم المعاني. و«**التطويل**» تطويل الرسالة بإكثار الأغراض، أو بالاستطراد ونحوه. ويقابله التخفيفُ، وهو الاقتصارُ على أقل ما يلزم في الغرض.

وقولُ المؤلِّف: «**فهو إنما يترسَّلُ ...**» إلخ، تفريعٌ على ما ذكره من قوله: «فهو أن المترسِّلَ محتاجٌ إلى أمورٍ كثيرة...» إلخ، أتى به كالدليل على ذلك الاحتجاج، ولذلك ختمه بقوله: «التي يُحتاج فيها إلى أدواتٍ كثيرة، ومعرفة مفتنَّة.»

- **«فلما كان الأمرُ على هذا، صار وجودُ المضطلعين بجودة النثر أعز، وعددُهم أنزر. وقد وسمتهم الكتابةُ بشرفها، وبوأتهم منزلةَ رئاستها، فأخطارُهم عاية بحسب عُلُوِّ صناعتهم، ومعاقد رئاستهم، وشدة الفاقة إلى كفايتهم»**[1]،

جعل السببَ في قلة الكتاب هو السبب أيضًا في رفعة شأنهم، وقد يكون للسبب الواحد مسببان فأكثر. وحاجةُ السلاطين والأمراء والسادة إلى الكتاب معلومة، وفي تضاعيف شواهد التاريخ منها كثير. وقصةُ غَناء عبدالله بن المقفع الكاتب عن مخدومه علي بن عبدالله بن عباس في صده كيد السفاح عنه بما كتبه من صيغة الأمان الذي رضيَ السفاح ببذله لعمه علي بن عبدالله بن عباس مذكورة في ترجمة ابن المقفع، ويقال هي كانت سببَ نكبة ابن المقفع[2].

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٠.

(٢) كذا قال الذهبي. **سير أعلام النبلاء**، ج٦، ص٢٠٩.

وذكر الحريريُّ في المقامة الثانية والعشرين (الفراتية) بعضَ مزايا الكتاب أهل الإنشاء وبعضَ وجوه الحاجة إليهم، فقال: «والمنشئُ جهينةُ الأخبار، وحقيبةُ الأسرار، ونجيُّ العظماء، وكبيرُ النُّدماء. وقلمُه لسانُ الدولة، وفارس الجولة، ولقمان الحكمة، وترجمان الهمَّة. وهو البشير والنذير، والشفيع والسفير، به تُستخلص الصياصي، وتُملك النواصي، ويُقتاد العاصي، ويُستدنَى القاصي. وصاحبه بريء من التبعات، آمن كيد السعاة»[1].

وفي «صبح الأعشى» من كلام أبي جعفر الفضل بن أحمد: «للكتّاب أقرت الملوك بالفاقة والحاجة، وإليهم ألقوا الأعنة والأزمة، وبهم اعتصموا في النازلة والنكبة، وعليهم اتكلوا في الأهل والولد، والذخائر والعقد، وولاية العهد، وتدبير الملك، وقرع الأعداء، وتدبير الفيء، وحياطة الحريم، وحفظ الأسرار، وترتيب المراتب، ونظم الحروب»[2].

- **«والشعراء إنما أغراضُهم التي يسددون نحوها، وغايتهم التي ينزِعون إليها، وصفُ الديار والآثار، والحنينُ إلى المعاهد والأوطان، والتشبيبُ بالنساء، والتلطيفُ في الاجتداء، والتَّفَنُّنُ في المديح والهجاء، والمبالغةُ في التشبيه والأوصاف. فإذا كان كذلك، لم يتدانَوْا في المضمار، ولا تقاربوا في الأقدار. وإذ قد أتينا بما أردنا، ووفينا بما وعدنا، فإنا نشتغل بما هو القصد من شرح الاختيار، والله الموفق للصواب، والصلاة والسلام على رسوله وآله الأخيار»[3]**،

أشار إلى أن أغراضَ الشعراء وإن كانت رائقةً للنفوس، ومرغوبةً عند أهل الذوق السليم، فإن للكتّاب المرتبةَ المَهيبة، والآثارَ العجيبة.

---

(١) الحريري: **مقامات الحريري**، ص٢١٦.

(٢) القلقشندي: **صبح الأعشى**، ج١، ص٧٣. وأبو جعفر لعل المقصود به الخليفة العباسي الفضل بن أحمد بن عبدالله، المسترشد بالله بن المستظهر بالله بن المقتدي بالله، بويع بالخلافة سنة ٥١٢هـ.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٠.

فهرس

المحور الرابع
في اللغة والأدب

الفرع الأول
بحوث وتحقيقات لغوية

اللفظ المشترك في اللغة العربية ١٠٤٩
الأسباب التي قضت بوقوع المشترك في اللغة ١٠٥٣
محاولةُ العرب إيجاد فروق بين الألفاظ المشتركة ١٠٦٢
أثر المشترك في التخاطب ١٠٦٦
وسائل علاج الأثر السيئ للمشترك ١٠٧٢
كيفية استعمال المشترك ١٠٧٥
مثال من المشترك هو أغرب تصرفاته ١٠٧٨
المترادف في اللغة العربية ١٠٨٠
المبحث الأول : في ما هو الترادف وتحقيقه ١٠٨٢
المبحث الثاني: هل المترادف واقع في اللغة العربية ١٠٨٨
معنى الوضع ١٠٨٩
مذاهب العلماء في إثبات المترادف ١٠٩٤
المبحث الثالث: أسباب وقوع الترادف في اللغة ١١٠٠
المبحث الرابع: فوائد المترادف في اللغة ١١١٥
التحذير من الغفلة عن الفروق بين الكلمات ١١١٩
عطفُ أحد المترادفين على الآخر ١١٢٢
فرق لغوي مغفول عنه: «لا ضرر ولا ضرار» ١١٢٤
لفظ «كل» حقيقة في الكثرة أيضًا مثل الشمول ١١٣٥
قولهم: «كان مما يفعل كذا» ١١٤٢
المقصد ١١٤٦

تذييـل ١١٥١
الاقتراح ١١٥٢
صوغُ «مفعلة» من أسماء الأعيان الثلاثية الأحرف مما وسطُه حرفُ علة ١١٥٣
الصوت المجسَّد: تقفية وتأييد ١١٦٠
مراجعة الأستاذ إبراهيم مصطفى ١١٦٨
جواب المصنف ١١٦٨

الفرع الثاني
دراسات في علوم البلاغة

الجزالة ١١٧٣
موجز البلاغة ١١٨٠
استهلال: هذا موجز علم البلاغة ١١٨٠
مقدمة ١١٨١
البلاغة ١١٨٢
تاريخ علم البلاغة ١١٨٥
فن المعاني ١١٨٦
باب الإسناد ١١٩١
القصـر ١٢٠٧
الإنشـاء ١٢١١
الوصل والفصل ١٢١٤
عطف الإنشاء على الخبر وعكسه ١٢٢٠
الإيجاز والإطناب والمساواة ١٢٢٢
فن البيان ١٢٢٧
التشبيه ١٢٢٧
الحقيقة والمجاز ١٢٣١
الكناية ١٢٤١
تخريج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر ١٢٤٣
فن البديع ١٢٤٧
ملاحق موجز البلاغة ١٢٥٦
تقريض الكتاب بقلم شيخ الإسلام الحنفي ١٢٥٦

قرار النظارة العلمية ١٢٥٧
أصول الإنشاء والخطابة ١٢٥٨
أصول الإنشاء ١٢٥٨
استهلال ١٢٥٨
مقدمة ١٢٦٠
كيفيةُ الإنشاء للمعنى ١٢٦٧
مثال للتمرين ١٢٦٩
أساليبُ الإنشاء ١٢٧٠
القسم الأول: الإنشاء المعنوي ١٢٧٤
تعريف المعنى وتقسيمه ١٢٧٦
صفات المعنى ١٢٧٧
طرق أخذ المعنى ١٢٨١
ترتيبُ المعاني وتنسيقُها وتهذيبها ١٢٨٥
أخذ النتائج من المعاني ١٢٩٢
مقاماتُ الكلام ١٢٩٣
القسم الثاني: [الإنشاء] اللفظي ١٣٠٣
أحوال الألفاظ المفردة ١٣٠٦
أحوال الألفاظ المركبة ١٣١١
تمرين ١٣١٣
السجع والترسل ١٣٢٢
التمرن على الإجادة ١٣٢٥
خاتمة ١٣٢٨
فن الخطابة ١٣٢٩
ما هي الخطابة ١٣٢٩
منافع الخطابة ١٣٣٢
أصول الخطابة ١٣٣٤
الخطيب ١٣٤١
عيوبُ الخطابة ١٣٥١
الخطبة ١٣٥٣
التدرب بالخطابة ١٣٦٨

الفرع الثالث

دراسات في الأدب والنقد

شرح المقدمة الأدبية لشرح الإمام المرزوقي على ديوان الحماسة لأبي تمام ١٣٧٣
متن المقدمة الأدبية ١٣٧٣
شرح المقدمة الأدبية ١٣٨٨

جمهرة مقالات ورسائل

الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور

جمعها وقرأها ووثقها
محمد الطاهر الميساوي

المجلد الرابع

دار النفائس
للنشر والتوزيع - الأردن

بسم الله الرحمن الرحيم

جمهرة مقالات ورسائل

الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور

٤

حقوق الطبع محفوظة ©
١٤٣٦هـ-٢٠١٥م

الطبعة الأولى

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
٢٠١٣/٦/٢٢٠٣

ابن عاشور، محمد الطاهر
توجيهات وأنظار جمهرة مقالات ورسائل ومراجعات ابن عاشور
/محمد الطاهر بن عاشور، ت: محمد الطاهر الميساوي.- عمان- دار النفائس للنشر والتوزيع، ٢٠١٤
( ) ص.
ر.إ.: ٢٠١٣/٦/٢٢٠٣

©
يمنع تصوير هذا الكتاب أو استخدامه بكافة أنواع النشر العادي أو الالكتروني، تحت طائلة المسائلة القانونية.
®

دار النفائس
للنشر والتوزيع-الأردن

العبدلي - مقابل مركز جوهرة القدس
ص.ب 927511 عمان 11190 الأردن
هاتف: 5693940 6 00962
فاكس: 5693941 6 00962
Email: alnafaes@hotmail.com
www.al-nafaes.com

ISBN ردمك
9 789957 801571

بشار بن برد: حياته وشعره[1]

مقدمة:

جلَّ الذي جعل الفصاحةَ وقفًا على لغة العرب، وسخرها للمولعين فأنطق بها الألسنةَ من كل حدب، حتى رفع رايتَها المجلي والتالي، وتزامل في اقتعاد صهوتها الصميمُ والأحلاف والموالي، سابقين بها إلى غايات، آتين في سبقهم ببدائع الآيات. وهي بمراسها تُكسب سائسها السبق، وتسيغ من حلق صادحها الشَّرَق. فتراها يهدر بشقشقتها المهرِيُّ والهجين، وينطبع باسمها الذهب واللُّجين. فإذا حيَّةُ النوبِيُّ[2]

---

(١) هذه الدراسة قدم بها المصنف بين يدي تحقيقه لديوان بشار، وقد استغرقت مائةً وثلاثة عشرة صفحة من القطع المتوسط. وهي في الأصل بدون عنوان جامع، وقد رأينا العنوان الذي وضعناه لها واف في التعبير عن غرضها. ديوان بشار بن برد، جمع وتحقيق وشرح فضيلة العلامة سماحة الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (القاهرة: دار السلام، ط١، ١٤٢٩/٢٠٠٨، تصوير عن طبعة الشركة التونسية للتوزيع بتونس والشركة الوطنية للنشر والتوزيع بالجزائر سنة ١٩٧٦م)، ج١/١، ص٨-١٢٠. وقد اعتمدنا في ضبط نصها على طبعة الجزء الأول بمصر الصادرة سنة ١٩٥٠م، حيث تبين لنا فيها زياداتٌ على الطبعة التونسية.

(٢) حية النوبي هو سحيم، كان مولى لجندل بن مَعبَد من بني الحسحاس بن نفاثة بن سعد، من بني أسد، ولذلك نسب حية إلى قبيلة مولاه فقيل: عبد بني الحسحاس. قال عنه أبو بكر الهذلي: "وكان عبدًا حبشيًّا أعجم اللسان ينشد الشعر، ثم يقول: أهْسَنْكُ، والله يريد: أحسنتُ." كان سحيم شاعرًا فصيحًا، من المخضرمين، ولم تكن له صحبة. قيل قتل بسبب تشبيبه بنساء مواليه. ومن شعره في المعنى الذي أشار إليه المصنف قوله:

أَشْعَارُ عَبْدِ بَنِي الْحَسْحَاسِ قُمْنَ لَهُ ... عِنْدَ الْفَخَارِ مَقَامَ الأَصْلِ وَالْوَرِقِ

إِنْ كُنْتُ عَبْدًا فَنَفْسِي حُرَّةٌ كَرَمًا ... أَوْ أَسْوَدَ اللَّوْنِ إِنِّي أَبْيَضُ الْخُلُقِ

البكري الأونبي، الوزير أبو عبيد: **سمط اللآلي**، تحقيق عبد العزيز الميمني (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٥٤/١٩٣٦)، ج١، ص٧٢١؛ الصفدي، صلاح الدين خليل =

يَخْطُرُ بين بني أسد بالشعر الجزل، وإذا بشار فارسيُّ الأصل يصفه بنو عُقيل بالقرم والفحل، وإذا خلفاء الأمة العربية وأُمراؤها يرفعون على أرائكهم من ترقرق بشعره ماءُ الفصاحة ورواؤها. وما تلك إلا منقبةٌ من مناقبها، تشَرِّف بينهم من قصَّر به جِذمُه، وتشهد بأن قيمة المرء عندهم نفسُه وعلمه. حتى قال قائلُهم: «إن العباءة لا تكلمك، وإنما يكلمك من فيها»[1]، وحتى شهدت لهم بتقدير قدر الكمال الدنيا بملء فيها.

والصلاة والسلام على سيدنا محمد القائل: «إنما المرء بأصغريه»[2]، صلاةً وسلامًا ينطق بهما المسلم بملء شدقيه، ويعمان صحبَه وآله ومَنِ انتمى إليه.

= ابن أيبك: **الوافي بالوفيات**، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٠/ ٢٠٠٠)، ج١٥، ص٧٦؛ **ديوان سحيم عبد بني الحسحاس**، تحقيق عبدالعزيز الميمني (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٦٩/ ١٩٥٠)، ص٥-٦ وص٥٥.

(١) روى ابن قتيبة: «نظر معاوية [بن أبي سفيان] إلى النخّار العذري الناسب في عباءة فازدراه في عباءة، فقال: يا أمير المؤمنين إن العباءة لا تكلمك، وإنما يكلمك مَن فيها». الدينوري، أبو محمد عبدالله ابن مسلم بن قتيبة: **عيون الأخبار** (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ط٢، ١٩٩٦)، ج١، ص٢٩٧. وعبارة «في عباءة» الواردة بعد قوله: «فازدراه» وردت هكذا في الأصل، ويبدو أنها زيادة.

(٢) بهذا اللفظ أورده العجلوني، وقال: «أي بلسانه وقلبه. قال النجم: ذكره السيوطي في مختصر النهاية من زياداته عليها، ونقل تفسيره المذكور عن الفارسي وابن الجوزي.» العجلوني، إسماعيل بن محمد: **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس** (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥١هـ)، الحديث٢٥٠٧، ج٢، ص٢٩٦. والصواب أنه ليس بحديث، وإنما هو قولة لشقة بن ضمرة بن جابر النهشلي قالها حين مثل بين يدي المنذر بن ماء السماء لأمر طلبه فيه فجرت مثلاً، قال المفضل الضبي: «وأرسل المنذر إلى الغِلمة (أي الغلام) وقد مات ضَمرة، وكان ضمرة صديقًا له (يعني للمنذر)، فلما دخل عليه الغلِمةُ [يعني شقة بن ضمرة] وكان يسمع بشقة ويُعجبه ما يبلغه عنه، فلما رآه المنذر قال: تسمع بالمُعَيْدِيِّ خير من أن تراه [ازدراءً له لما رأى من قصر قامته]، فأرسلها مثلاً... قال له شقة: أسعدك إلهُك، إن القوم ليسُوا بجُزْر، يعني الشاء، إنما المرءُ بأصغريه بقلبه ولسانه. فأعجب الملك [المنذرَ] كلامُه، وسره ما رأى منه، فسماه ضمرة باسم أبيه فهو ضمرة ابن ضمرة، وذهب قوله: إنما يعيش الرجل بأصغريه، مثلاً.» الضبي، المفضل: **أمثال العرب** ويليها أسرار الحكماء لياقوت المستعصمي (القسطنطينية: مطبعة الجوائب، ط١، ١٣٠٠هـ)، ص٩. وانظر: الميداني: **مجمع الأمثال**، ج١، ص١٣١.

أما بعد، فليس بخافٍ على أحد ممن زاول أدب اللغة العربية مزاولة مغرم، ما يجده الأديب من الحسرة على نَزارَة ما بين يديه من شعر بشار بن برد، ذلك الشاعر القرم الذي هو فاتح باب شعر المولَّدين وخاتم عصر الشعراء المتقدمين، وذلك الشعر الذي هو مظهر من مظاهر تحول الشعر العربي من طور إلى طور، والذي يعد بحقٍّ واسطةَ عقدين تضم حواليهما سِمطَي الشعر القديم والشعر الجديد. ويزيده كَلَفًا به وتعطشًا إليه ما يُرى من تَهَمُّمِ أئمة البلاغة لالتقاطه، بعد انفصام عقده وانفراطه.

من أجل ذلك لم يزل ولا يزال المتأدبون يشدون بما تناله أيديهم من شعره، فيزينون به مدوَّنَاتِهم، ويرصعون بفرائده مجموعاتهم. فما خلا غرضٌ من أغراض الشعر إلا وضعوا على رأس مباحثه تاجًا من فرائد بشار، ثم تراهم يتساقطون على التقاط جواهره تساقطَ الطير حيث يُلتقط الحب، سواء في ذلك الحكيم والبليغ والخليع وصريع الحب. وكأنك لا يغيب عنك تلهفُهم على ما تلاشى منه، وتبجحُهم بما يحصلونه تبجحًا له كنه.

وإذ كنت قد حظيت باقتناء جزء ضخم من ديوانه، أحببت أن أعلق عليه شرحًا يقرب للمجتني بعضَ معانيه ونكته؛ لأني رأيتُ شعرَه مفعمًا بخصائص اللغة العربية ونكت بلاغتها، ومحتاجًا إلى بيان ما فيه من غريبها، فعلقت عليه هذا الشرح متوسطًا بين التطويل والاختصار، بينتُ فيه غريبَ لغته وخفيَّ معانيه، ونكت بلاغته وأدبه، وما يشير إليه من عادات العرب وتاريخهم وعادات عصره وتاريخ الرجال والحوادث التي تضمنها شعره بالصراحة أو الإشارة.

وخصصت الاستعمال العربي الفصيح بالبيان، وذكرت في طالع كل قصيدة الغرض أو الحادثة التي قيلت فيها مما ذكره علماء الأدب والتاريخ مع زيادة بيان لما أهملوه، واصطلحت على أن غرض القصيدة إذا كان مذكورًا في أصل الديوان أضعه في الشرح بين هلالين، وإذا لم يكن مذكورًا وذكرته أنا لم أضعه بين الهلالين، ليعلم المطلع أن تعيين الغرض مروِيٌّ في كتب الأدب أو مستخرجٌ من القصيدة نفسها.

ولما رأيت أبناء الأدب العربي في غالب البلاد قد زهدوا في علم العروض والقافية نبهت في كل قصيدة على بحرها وعروضها وضربها، ولم أبين الزحاف والعلة العارضة في الأبيات إلا في مواضع جديرة بالبيان، ثقة بأن التنبيه على بحر القصيدة وعروضها وضربها يفتح للمطالع طريق البحث عن معرفة ما يعتور بعضها من زحاف أو علة.

ولِمَا في نسخة الديوان من التحريف والتصحيف عُنِيتُ بالتنبيه على ذلك غالبًا في ضبط بعض الكلمات الذي الخطأ فيه واضح، فإني أعرض عن التنبيه عليه لكثرة ذلك في خط ناسخه، ولا سيما رسمه ونقطه وضبطه. والقصد من ذلك أن يعلم المتأمل ما ثبت في الأصل، فعسى أن يكون من بعض المطلعين قولٌ فصل ورأي جزل. مكللاً ذلك بوضع مقدمة وافية التعريف بما تهم معرفته من ترجمة بشار وأحواله وأدبه ومكانته من العربية والبلاغة وذكر ديوانه وما لحقه، ومذيلاً إياه بجزء يحتوي على ما ألتقطه من شعره في كتب الأدب مما ليس محويًّا للجزء من الديوان.

ورجائي من أهل الأدب ورواته، وأطباء اللسان وأُساته، أن يقدُرُوا قدر ما بذلت من الجهد، وألا يكون نقدُهم إلا كما تكون إبر النحل دون الشهد.

نسب بشار:

هو بشار بن بُرد بن بَهْمَن (وقيل ابن يرجوخ) بن أذركند بن بَيْبرسان (وقيل شروستان) بن بهمن بن دارا بن فيروز بن كرديه بن ما هَيَّذار (أو ماهيفان) بن نَاذان (داذان) ابن بَهْمن بن أذركند بن حسيس بن مَهْرَاز بن خُسْرُوان بن أخشيت بن شهزاذ ابن بُنْدار بن سيحان (بنداراسيحان) بن مَكرز بن أذريرس بن بشتاسف الملك (أو يستاسب) بن لَهْرَاسف الملك (أو يهراسب) بن فتوخي (أو فنوخي) بن كَيْشَن (أو كيمنش) ابن كبانيه (أو كيابنه) بن كِيْقَبَاذ الملك بن راي بن بوذكاب بن ماشوي بن نوذ (أو نوذر) ابن منُوشهر الملك بن كبانيه بن منشَخُورانَا بن بدك بن نبروسبح (كذا) إبراهيم الخليل. وقد بينتُ ضبطَها في أول شرح الديوان.

هذ سياقُ نسبه، مأخوذًا كاملُه من أول الديوان في ورقة ١ منه -وهو موافقٌ في بعضه لما في ترجمته من كتاب «الأغاني»- ومن تاريخ الخطيب البغدادي، إذ لا توجد سلسلةُ نسبِه كاملةً إلا في هذا الديوان[١] -ونَجد في بعض الأسماء مخالفةً بين ما في الديوان وما في «الأغاني» وتاريخ الخطيب- ومن ترجمة «الشاهنامه»[٢] في

---

(١) انظر الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٣٥ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٤١ (نشرة الحسين)؛ الخطيب البغدادي: **تاريخ بغداد مدينة السلام**، ج٦، ص٦١٠-٦١٧. وقد استشعر ابن خلكان صعوبة ضبط أسماء جدود بشار، فقال عند ترجمته له: «ذكر له أبو الفرج الأصفهاني في كتاب الأغاني ستة وعشرين جدًّا أسماؤهم أعجمية، فأضربت عن ذكرها لطولها واستعجامها. وربما يقع فيها التصحيفُ والتحريف، فإنه لم يضبط شيئًا منها، فلا حاجةَ إلى الإطالة فيها بلا فائدة.» ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ج١، ص٢٧١-٢٧٢.

(٢) الشاهنامه لفظة فارسية معناها «كتاب الملوك» أو «ملحمة الملوك»، وهي من تأليف أبي القاسم منصور بن حسن بن شرفشاه، لقب بالفردوسي نسبة إلى فردوس، بمعنى البستان. ولد الفردوسي على الأرجح في أواخر العقد الثالث من القرن الرابع الهجري لأسرة تنتمي إلى طبقة الدهاقين (ملاك الأراضي وأصحاب الضياع) في قرية تسمى «باج» في طوس. وفضلاً عن المكانة الاقتصادية كانت هذه الطبقة التي ينتمي إليها الفردوسي حاملة للسنن والأعراف والتقاليد الفارسية الأصيلة، كما كانت حافظة وناقلة للأخبار والقصص والأساطير القديمة، فكانت بذلك تقوم بوظيفة الحفاظ على الثقافة الفارسية في جوانبها المختلفة. قضى الفردوسي سني شبابه في تتبع أخبار ملوك الفرس وسيرهم المتناثرة في المصادر المكتوبة، وخاصة الكتاب البهلوي «خوتاي نامك». واطلع على الشاهنامات النثرية السابقة، وأحاط بالكثير من الروايات الشفهية للحوادث الحماسية الإيرانية القديمة التي كانت تدور على ألسنة الرواة والقصاصين، ولا سيما من طبقة الدهاقين والأشراف والسدنة. وكذلك كان الفردوسي ذا معرفة واسعة وعميقة بالأدب العربي والثقافة الإسلامية، عالمًا بالبلاغة وعلم الكلام والفلسفة. وفي نظمه للشاهنامة يقال إن الشاعر دقيقي المتوفَّى سنة ٣٥٨هـ كان قد شرع في نظم شاهنامته ولم يكمل منها إلا حوالي ألف بيت، فحدا ذلك الفردوسيَّ لإكمالها، فاستغرق ذلك منه ثلاثين سنة أسفرت عن الشاهنامة المنسوبة إليه والمحتوية على أكثر من ستين ألف بيت قدمها إلى السلطان محمود بن ناصر الدين سبكتكين الغزنوي (٣٨٧-٤٤١هـ). ولما لم ينل الفردوسي ما كان يتوقعه من جائزة، هجا السلطان، ثم فر من غزنة إلى موطنه الأصلي خوفًا من بطشه، وبقي هناك حتى وفاته سنة ٤١١هـ. ويقال إن السلطان المذكور ندم على ذلك، وأرسل الجائزة إلى الفردوسي في طوس، ولكن حين وصلت الجائزة إلى إحدى بوابات المدينة كانت جنازة الشاعر تشيع من بوابة أخرى، فقدمت الجائزة إلى ابنته التي =

أسماء مَنْ عدَّ في أجداده من ملوك الفرس، وقد وضحتُ ذلك في شرح ديباجة الديوان[١].

وفي هذه السلسلة أفرادٌ من ملوك الفرس، فلذلك كان بشار يفتخر بمَحْتِده. وسيأتي أن أباه هو أول من أسلم، وهم لم يذكروا ماذا كان اسمه قبل إسلامه، وأحسب أن اسمه يرجوخ. ولذلك وقع اضطرابٌ في سياقة نسب «برد»: هل هو برد بن بهمن أو ابن يرجوخ؟ فلعل ذلك من وجدانهم اسمَ يرجوخ عقب اسم برد على وجه البدلية، فظنه بعضُ الناقلين اسمَ والد بُرد. وتسميةُ العبيد ببُرد معروفةٌ عند العرب، فقد كان ليزيد بن مُفَرِّغ الحميري[٢] من شعراء صدر الدولة الأموية غلامٌ اسمه بُرْد، باعه أو بيع عليه في دين، فأسف على بيعه، فقال:

= أوقفتها على إعمار المدينة. وتعرض الشاهنامة لخمسين من ملوك الفرس في ثلاث مراحل (الأسطورية، والبطولية أو الحماسية، والتاريخية). ويقدم الفردوسي في كل مرحلة تفصيلاً عن الحياة الثقافية والسياسية وطبيعة الحضارة والاجتماع. وتتميز شاهنامة الفردوسي بجمعها تاريخَ المبعثر بين الروايات الشفهية والمدونات الجزئية في نسيج واحد مترابط الأجزاء والعناصر وفق رؤية كلية لتطورها وتعاقب أطوارها. وقد شاعت الشاهنامة وترجمت إلى العديد من لغات المسلمين، وعني بها الدارسون والباحثون لما تنطوي عليه من قيمة أدبية وتاريخية وثقافية عالية.

(١) قال المصنف في الموضع المشار إليه: «ساق جامعُ الديوان نسب بشار بما هو مثبت هنا [أي في المقدمة]، فذكر له تسعة وثلاثين أبًا، وهذا مما انفرد به جامع الديوان، ورفعه إلى الخليل إبراهيم عليه السلام تبعًا لطائفة من مؤرخي العرب الذين يَرجعون بنسب الفرس إلى إبراهيم، وهو وهم. وقد أتت هذه الأسماء في الديوان باللفظ والضبط الذي تراه فيه، فلم يكن بد من مقابلتها بما ذكره أبو الفرج الأصفهاني والخطيب البغدادي ومترجم الشاهنامه، مشيرًا إلى ما في الأغاني بحرف غ وإلى ما في ترجمة الشاهنامه بحرف ش، وجاعلاً أرقامًا عددية على الأسماء في نسخة الديوان، وأمثالها على الأسماء الواردة بخلاف ما في نسخة الديوان. ولم أعثر على سلسلة نسب بشار إلى هذه الغاية إلا في ديباجة هذا الديوان، واعتمدت ذلك في ذكر نسبه في المقدمة، وقد وقف أبو الفرج عند لهراسف.» ديوان بشار بن برد، ج١/ ١، ص١٢٥ (الحاشية).

(٢) هو أبو عثمان يزيد بن زياد بن ربيعة (أو مفرغ)، شاعر غزل، وهو الذي وضع «سيرة تبع وأشعاره». كان من أهل تبالة، استقر بالبصرة. كان هجاءً مقذعًا، وفد على مروان بن الحكم. توفِّيَ سنة ٦٩هـ.

وَشَرَيْـــــتُ بُـــــرْدًا لَيْتَنِـــــي مِـــنْ بَعْـدِ بُـــرْدٍ كُنْـتُ هَامَـــهْ[١]

وبشار من الموالِي، من أبناء الفرس بلا خلاف. قال أبو الفرج عن حُميد بن سعيد قال: «كان بشار من شَعب أدريرس بن يستاسب الملك بن لهراسب الملك»[٢]. وهو من خراسان، وقد افتخر بذلك في شعره فقال:

وإنِّي لِمَــنْ قــومٍ خُرَاســانُ دَارُهــم كــرامٍ وفَرْعِــي فــيهم نــاضِرٌ بَسَــقْ

وذكر ذلك الجاحظ في «البيان والتبيين»[٣]. وقال أيضًا:

مِـــنْ خُرَاسَـــانَ وَبَيْتِـــي فِي الـــذُّرَى وَلَـــدَى المَسْـعَاةِ فَرْعِـي قَــدْ بَسَــقْ[٤]

وقال أيضًا:

أَبِي خَرَاسَـــانُ وَأَدْعُـــو عَـــامِرًا أَكْـــرَمَ حَـــيٍّ أَوَّلاً وَآخِـــرَا[٥]

وقال أيضًا:

نَمَـــتْ فِي الكِـــرَامِ بَنِـــي عَـــامِرٍ فُرُوعِـــي وَأَصْـــلِي قُــرَيْشُ العَجَــمْ[٦]

---

(١) شريت: أي بعت. - المصنف. الجمحي: **طبقات الشعراء**، ص١٩٣-١٩٥؛ الأصفهاني: **الأغاني**، ج١٨، ص٢١٦ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج٦/ ١٨، ص٧٢١ (نشرة الحسين)؛ ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ج٦، ص٣٤٦ (وهو ينقل عن الأصفهاني). والبيت من مقطوعة من مجزوء الكامل، قالها ابن المفرِّغ في عباد بن زياد بن أبيه.

(٢) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٥٣؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٤١ (نشرة الحسين).

(٣) الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٤٣؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص١٣٥. والبيت من الطويل.

(٤) الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٤٣؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص١٣٤. والبيت من الرمل.

(٥) **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٣، ص٢١٧.

(٦) وقال (من المتقارب) في البيتين اللذين قبله:

وَنُبِّئْــــتُ قَوْمًـــــا بِهِـــمْ جِنَّـــــةٌ يَقُولُـــونَ مَـــنْ ذَا وَكُنْـــتُ العَلَـــمْ

أَلاَ أَيُّهَـــا السَّـــائِلِي جَـــاهِلاً لِيَعْرِفَنِـــي أَنَـــا أَنْـــفُ الكَـــرَمْ =

قيل: أراد بقريش العجم أشرافَ الفرس، وقيل: أراد موالي قريش من الفرس، نقله الخفاجي في «شفاء الغليل» عن ابن المعتز في كتاب البديع[1]. وقيل: قريش العجم هم الأكراد[2]، ولا يصح هذا؛ لأن بشارًا وصم الأكرادَ بقطع الطريق في قصيدته التي طالعها: «بكِّرا صاحبَيَّ قبلَ الهَجير» التي امتدح بها سَلم بن قتيبة[3]. والصوابُ أنه أراد ما قاله عبدالله بن مسلم بن قتيبة في كتاب «الرد على الشعوبية»: إن أهل خراسان «لَمْ يزالوا في ملك العجم لقَحًا، لا يؤدون إلى أحد إتاوة ولا خراجا»[4]. وقد كانت قريش تلقب باللقاح؛ لأنهم لم يدينوا لِمَلِكٍ من الملوك.

وأما رفع نسبه إلى إبراهيم الخليل عليه السلام، فذلك من أغلاط ثلة من المؤرخين والقصاصين القاصرين الذين توهموا أن الفرس من ذرية إبراهيم، وذلك لم يقله أحدٌ من علماء الأنساب. والمظنون أن ذلك من موضوعات بعض مؤرخي الفرس في الإسلام، إذ يرمون التقرب من العرب.

= الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٣٨ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٤٣ (نشرة الحسين)؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص١٧٨-١٧٩.

(١) الخفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر: **شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل**، تحقيق محمد كشاش (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨/ ١٩٩٨)، ص٣٤. هذا ولم يذكر ابن المعتز الذي أورد البيت كونَ المقصود بقريش العجم هم فارس. ابن المعتز، أبو العباس عبدالله: **البديع**، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي (بيروت: دار الجيل، ١٤١٠/ ١٩٩٠)، ص١٠١.

(٢) الخفاجي: **شفاء الغليل**، ص٣٤.

(٣) هو سَلْم بن قتيبة الباهلي، ومن ولد أمير خراسان قتيبة بن مسلم، وقد ولي هو إمرة البصرة سنة ١٤٥ في خلافة المنصور. وما ذكره المصنف من هجو بشار للأكراد هو قوله:

وَمَقَامِ الأَكْرَادِ فِي شَفَقِ الصُّبْـ ـحِ عَلَى رُكْنِهَا قِيَامَ النُّسُورِ

ديوان بشار بن برد، ج٢/ ٣، ص١٨٩.

(٤) أورد المصنف كلامَ ابن قتيبة بتصرف يسير، ولفظه: «ثم يتلو في شرف الطرفين أهلُ خراسان، أهلُ الدعوة وأنصارُ الدولة، فإنهم لم يزالوا في أكثر ملك العجم لقاحًا، لا يؤدون إلى أحد إتاوة ولا خراجا.» ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله: «كتاب العرب أو الرد على الشعوبية»، ضمن كتاب **رسائل البلغاء**، جمعها محمد كرد علي (مصر: دار الكتب العربية الكبرى، ١٣٣١/ ١٩١٣)، ص٢٩٣.

وكان بشارٌ مولًى لبني عُقيل بن كعب من بني عامر، وقع أبوه بُرد في الفَيْء في سبي المهلب من أعجام ما وراء النهر في حدود سنة ٨٠هـ وأصله من طخرستان[١]، فصار عبدًا لِخَيرَةَ القُشَيرية زوج المهلب بن أبي صُفرة، ثم وهبتْه مولاته خيرةُ لامرأة من بني عُقيل، وتزوج عند امرأة المهلب. وكان برد طيَّانًا[٢] حاذقًا، وُلد له بشار وهو عند العُقيلية، وأعتقت العقيلية بشارًا بعد موت أبيه، فصار مولى عُقيل، ولذلك كان أئمةُ الأدب يلقبونه ببشار العقيلي[٣]. وقد قال في شعره:

إِنَّنِـي مِـنْ بَنِـي عُقَيْـلِ بـنِ كَعْـبٍ مَوْضِعَ السَّيْفِ مِنْ طُـلَى الأَعْنَـاقِ[٤]

وقال:

وَقَامَـتْ عُقَيْـلٌ مِـنْ وَرَائِـيَ بِالقَنَـا حِفَاظًـا وَعَاقَـدْتُ الهُمَامَ المُحَجَّبَـا[٥]

وفي البيان للجاحظ عن حمّاد عَجْرَد[٦] أنه كان يقول: إن بشارًا مولى لبني سَدُوس، وكان مولى امرأة منهم يقال لها: أم ظِباء[٧]. والتحقيق أن بشارًا كان ينزل

---

(١) ويقال: طُخَارُستان وهي من نواحي خراسان، وأشهر مدنها الطالقان. - المصنف..

(٢) الطيان: من يعالج الطين فيضربه لبنًا للبناء.

(٣) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٣٦-١٣٧ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٤٢ (نشرة الحسين)؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص١٣٧.

(٤) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٣٩ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٤٤ (نشرة الحسين)؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص١٣٧.

(٥) البيت من قصيدة طالعها:

خَلِيلَيَّ قُومَا فَاعْذِرَا أَوْ تَعَتَّبَا وَلاَ تَعْذُلاَنِي أَنْ أَلَذَّ وَأَطْرَبَا

ديوان بشار بن برد، ج١/ ١، ص٢٧٠.

(٦) هو حمّاد عجرد أبو عمرو حماد بن عمر بن يونس بن كليب السوائي مولاهم الواسطي أو الكوفي، الشاعر المُفْلِق. نادم الوليد بن يزيد، ثم قدم بغداد زمن المهدي. كان بينه وبين بشار بن برد مزاح وهجاء فاحش، وكان قليل الدين ماجنًا، وقد اتهم بالزندقة. مات سنة ١٦١هـ، قتله محمد بن سليمان أمير البصرة على الزندقة، وقيل: مات في سفر. ويقال هلك سنة ١٥٥ هـ، وقيل بعد ذلك.

(٧) الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٤٣.

في بني سدوس كما في أمالي الشريف المرتضى، وليس مولًى لهم(١). وكيف يكون مولاهم، وقد افتخر على أبي المنذر جرير السدوسي بقوله:

أَمِثْلُ بنـي مُضَـرٍ وائِـلٌ فَـدَيْتُكَ مِـنْ فَـاخِرٍ مـا أَجَـنْ؟(٢)

وربَّما انتسب بشارٌ إلى ولاء قَيس عَيلان، وقد افتخر بهم وبمواقعهم، وأدخل نفسَه فيهم في قصيدته التي طالعها: «جفا ودّه فازورَّ أو مَلَّ صاحبُهْ.» (٣) وفي قوله مع قيس:

وَمَـا نَلْقَـاهُمُ إلاَّ صَـدَرْنَا بِـرِيٍّ مِـنْهُمُ وَهُـمُ حِـرَارُ(٤)

وأما انتماؤه إلى بني عامر فكثيرٌ في كلامه، وقد قال:

نَمَـتْ فِي الكِـرَامِ بَنِـي عَـامِرٍ فُرُوعِـي وَأَصْـلِي قُـرَيْشُ العَجَـمْ(٥)

قال الصفدي في شرح رسالة ابن زيدون: «كان بشار يتلوّن في ولائه؛ فتارة يدعي لقيس، وتارة يدعي لغيرهم.»(٦) وإن الذي يسمع بشارًا ينتسب إلى عُقيل

(١) الشريف المرتضى: **غرر الفوائد ودرر القلائد**، ج١، ص١٥٦.
(٢) قوله: «فديتُك» تهكم، وقرينة ذلك قوله: «ما أجن». - المصنف. **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص٢١٩.
(٣) والنصف الثاني للبيت هو: «وأَزْرَى به أَنْ لا يَزَالَ يُعَاتِبُهْ». **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ١، ص٣٢٥.
(٤) الأصفهاني: **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٤٤ (نشرة الحسين)؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٣، ص٢٣١. والبيت من قصيدة مطولة (هي من بحر الوافر) قيلت في عهد مروان بن محمد في الفخر بمضر وانتصارهم لخلفاء بني أمية وقتل إبراهيم الإمام العباسي، وذلك قبل انتصار العباسيين.
(٥) المصدر نفسه، ج٢/ ٤، ص١٧٩.
(٦) لم أعثر على هذا الكلام عند الصفدي في **تمام المتون في شرح رسالة ابن زيدون** (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (صيد/ بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٦٩). وقد يكون المصنفُ نقله عن غيره. على أننا نقرأ عند الأصفهاني ما يأتي: «وكان بشار كثيرَ التلوُّن في ولائه، شديدَ الشغب والتعصب للعجم؛ مرةً يقول يفتخر بولائه في قيس»، ثم ذكر أبياتًا له في ذلك، «ومرة يتبرأ من ولاء العرب فيقول...»، ثم أورد أبياتًا له في ذلك، إلخ. **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٣٩ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٤٣ (نشرة الحسين). وهو ما يبدو أن المصنف قد اعتمد عليه.

ابن كعب، وإلى بني عامر، وإلى قَيس عَيلان، يظن ذلك تلوناً. والحق أن ذلك ليس من التلون في ولائه؛ لأن بني عُقيل بن كعب هم من بني عامر بن صعْصعة، وبنو عامر بن صعصعة هم من قبائل قيس عَيلان بن مضر، إذ عُقيلٌ هو ابن كعب بن ربيعة بن كلاب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة بن معاوية بن بكر بن هوازن بن منصور بن عكرمة بن خَصْفَة بن قيس عَيلان، ويقال: قيس بن عيلان ابن مضر. فما قاله الصفدي قصورٌ في تقصي أنساب العرب.

اسمه وكنيته ولقبه:

صرح بشار باسمه في موضعين فيما بين أيدينا من شعره: الأول قولُه في ورقة ٢٥٦: «ليس ابن نِهيا من رجال بشار»[١]، والثاني قولُه (في الملحقات):

إِذَا أَنْشَــــدَ حَمَّــــادٌ ... فَقُــــلْ أَحْسَــــنَ بَشَّــــارُ[٢]

---

(١) من قصيدة من بحر الرجز (مقطوع العروض والضرب)، قالها بشار في هجو حماد عجرد، أولها:

مَهْــلاً هِجَــائِي يَــابْنَ شَــخْصِ النَّجَّــارْ ... مَــا نَفَــرٌ يُــدْعَى لَهُــمْ بِــأَحْرَارْ

وتمامُ البيت الذي استشهد المصنف بشطره الثاني هو:

اقْعُــدْ فَقَــدْ قَــالَ رُوَاةُ الأَشْــعَارْ ... لَــيْسَ ابْــنُ نِهْيَــا مِــنْ رِجَــالِ بَشَّــارْ

ديوان بشار بن برد، ج٢/ ٣، ص٢١٨. ولفظة «ورقة» - مُتْبَعَةً برقم معين هنا وفيما سيأتي - هي إحالة من المصنف على مخطوطة ديوان بشار، ونحن نحيل إلى النسخة المحققة من الديوان في طبعتها المصورة الصادرة عن دار السلام بالقاهرة.

(٢) الجرجاني: **الوساطة بين المتنبي وخصومه**، ص١٩٠. **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص٨٧. وقال المصنف في تعليق على هذا البيت (الحاشية رقم ٢): «أخذ أبو نواس هذا البيت فزاد عليه بيتين آخرين فقال في داود بن رزين الشاعر، وكان يسرق من شعر بشار:

إِذَا أَنْشَــــدَ داوود ... فَقُــــلْ أَحْسَــــنَ بَشَّــــارُ

لَــــهُ مِــــنْ شِــــعْرِهِ الجَــــمِّ ... إِذَا مَــــا شَــــاءَ أَشْــــعَارُ

وَمَــــا مِنْهَــــا لَــــهُ شَيْءٌ ... أَلاَ هَــــذَا هُــــوَ العَــــارُ» =

وكان بشار يُكَنَّى أبا معاذ، وكان يُلقَّب بالمرعَّث (بفتح العين المشددة)، والرَّعَث (بالتحريك) الاسترسال والتساقط، أو هو مشتق من رَعْثَة الديك وهي اللحمة الحمراء المتدلية على حنك الديك. وقيل: لُقِّب بذلك بسبب وقوع هذه الكلمة في شعره، إذ يقول:

قَـــالَ رِيـــمٌ مُرَعَّـــثٌ ... سَـــاحِرُ الطَّـــرْفِ وَالنَّظَـــرْ

لَسْـــتَ وَاللهِ نَـــائِلِي ... قُلْـــتُ أَو يَغْلِـــبَ القَـــدَرْ[١]

فيكون من جملة الشعراء الذين لُقبوا بكلمات وقعت في أشعارهم. وقيل: لأنه حين كان صغيرًا كان في أذنيه قُرطان، والقُرط يسمى الرَّعثَة. وقيل لأنه كان لقميصه جَيْبانِ يمينًا وشمالاً، فشُبِّهت تلك الجيوبُ بالرَّعثة[٢]، يدل لهذا قولُه في ورقة ١٤٨:

لَّمـــا رَأَتْ لَمحَـــةً مِنِّـــي مُرَعَّثَـــةً ... خُضْـــرًا وَحُمْـــرًا وَصُـــفْرًا بَيْنَهَـــا جُـــدَدَا

قَالَـــتْ لِـــتِرْبٍ لَهَـــا كَانَـــتْ مُوطَّنَـــةً ... جَاءَ المُرَعَّـــثُ فَـــائتِنِي عِنْـــدَكِ الوُسُـــدَا[٣]

= وانظر الأبيات الثلاثة في: **ديوان أبي نواس**. نشرة بعناية وشرح محمد أفندي واصف (القاهرة: المطبعة العمومية بمصر، ١٨٩٨)، ص١٨٠؛ **ديوان أبي نواس** (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، ص٣٣٨، وسيذكرها المصنف في موضع قادم.

(١) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٤٠ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٤٤ (نشرة الحسين)؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص٩٤-٩٥.

(٢) قال الجاحظ: «وكان جُرُبَّان قميص بشار الأعمى وجُبْته لبنتان، فكان إذا أراد نزعَ شيء منها أطلق الأزرار فسقطت الثياب على الأرض، ولم ينزع قميصه من جهة رأسه قط.» **البيان والتبيين**، ج٢/ ٣، ص٧٥. وفي **كتاب الأغاني** (ج٣، ص١٤٠): «إنما سُمِّيَ بشارٌ المرعَّث؛ لأنه كان لقميصه جيبان: جيبٌ عن يمينه وجيب عن شماله، فإذا أراد لُبسَه ضمه عليه من غير أن يدخل رأسه فيه، وإذا أراد نزعَه حلَّ أزراره وخرج منه. فشُبِّهت تلك الجيوب بالرعثات لاسترسالها وتدليها، وسمي من أجلها المرعَّث.» وقال أيضًا: «لُقِّب بشارٌ بالمرعَّث لأنه كان في أذنه وهو صغير رِعاث. والرِّعاثُ: القِرَطَة، واحدتها رَعْثة، وجمعها رِعاث ورعثات. ورَعَثاتُ الديك: اللحم المتدلي تحت حنكه.»

(٣) **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ٢، ص١٤١. والبيت من قصيدة طويلة من بحر الخفيف.

وقد لقب نفسه بالمرعَّث في هذا البيت في الديوان، وفي قوله المشهور:

أَنَـا المُرَعَّـثُ لاَ أَخْفَـى عَـلَى أَحَـدٍ ... ذَرَّتْ بِيَ الشَّمْسُ لِلْقَـاصِي وَلِلـدَّانِي[١]

وفي قوله في ورقة ٤١:

حَتَّـى يَقُـولَ النَّـاسُ بَيْـنَهُمْ: ... شَـغَفُ «المُرَعَّـثِ» دَاخِـلُ الحُـبِّ[٢]

وقوله في ورقة ١٣٢:

فُـتِنَ المُرَعَّـثُ بَعْـدَ طُـولِ تَصَـاحِ ... وَصَـبَا وَمَـلَّ مَقَالَـةَ النُّصَّـاحِ[٣]

والأقرب أنه يلقب به؛ لأنه كان في أذنه رعثة. وذلك يكون لأحد سببين: أحدهما أن بعض النساء يجعل قرطًا للولد الذكر يزعمون أن ذلك يطيل حياتَه فتفعله المِقلاتُ[٤] ليعيش ولدُها، فلعلَّ أمَّه كانت ثكِلت أولادًا قبله. والسببُ الثاني

---

(١) المصدر نفسه، المصدر نفسه، **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص٢٣٦. قال المصنف في حاشية على هذا البيت: «أحسب أن هذا البيت هو عينه البيت الواقع في الديوان عدد ٧٢ ورقة ٩ بلفظ: للداني والنائي، في حرف الهمزة، فاشتبه على ناقليه. ويجوز أن يكون أعاده بشار في قصيدة نونية.» والبيت المقصود هو قول بشار (**الديوان**، ج١/ ١، ص١٤٨):

أَنَـا المُرَعَّـثُ لاَ أَخْفَـى عَـلَى أَحَـدٍ ... ذَرَّتْ بِيَ الشَّـمْسُ وَلِلـدَّانِي ولِلنَّـائِي

وهو من قصيدة من بحر الوافر يهجو فيها أبا هشام الباهلي.

(٢) والبيت من قصيدة من البحر الكامل قالها في عبدة، وطالعها:

أَفِـدَ الرَّحِيـلُ وَحَثَّنِـي صَـحْبِي ... والـنَّفْسُ مُشْـرِقَةٌ عَـلَى النَّحْـبِ

المصدر نفسه، ج١/ ١، ص٢٣٩.

(٣) المصدر نفسه، ج١/ ٢، ص٩٣. والبيت من قصيدة من البحر الكامل. وقوله كذلك من قصيدة دالية يتشبب فيها بمحبوبته سلمى:

قَـالَ: أَذْرَى المُرَعَّـثُ الـدَّمْعَ فَانْهَـ ... ـلَّ نِظَامًـا وَكَـانَ عَهْـدِي جَلِيـدَا

المصدر نفسه، ج١/ ٢، ص١٣٦.

(٤) المقلات: المرأة التي لا يعيش لها ولد، أو التي تضع واحدًا ثم لا تحمل. يقال: أقلتت فهي مقلت ومقلات.

أن الفُرس كان من عادتهم ثقبُ أذن المملوك النفيس، ووضع قُرط ذهب في أذنه، ولذلك يُلقَّب المماليك عندهم بمثقوبي الآذان، كما جاء في بعض فقرات السعدي في كتاب «جلستان»(١).

وفي هذا المعنى قول عمر ابن الوردي(٢):

مَـــــرَّ بِنَـــــا مُقَـــــرَّطٌ وَوَجْهُـــــهُ يَحْكِـــــي القَمَـــــرْ
قُلْـــــتُ: أَبُـــــو لُؤْلُـــــؤَةَ مِنْـــــهُ خُـــــذُوا ثَـــــأْرَ عُمَـــــرْ(٣)

(١) وجلستان أو كلستان (لفظة فارسية معناها حديقة الورد) عنوان ثاني كتابين شهيرين للشاعر والفقيه الفارسي المتصوف سعدي الشيرازي (أبي عبد الله أو أبي محمد عبدالله بن مشرف الدين ابن مصلح الدين المتوفَّى سنة ٦٩١/ ١٢٩٢) ألفه عام ٦٥٦هـ بينما ألف أولهما وعنوانه بوستان (أي البستان) عام ٦٥٥هـ، وقد ضمنهما الكثير من الأشعار والحكم والأمثال.

(٢) هو أبو حفص زين الدين عمر بن مظفر بن عمر بن محمد بن أبي الفوارس بن الوردي، الشافعي المعري الحلبي البكري القرشي، يرجع نسبه إلى أبي بكر الصديق ﷺ. وُلد في معرة النعمان بسورية سنة ٦٩١/ ١٢٩٢، وتوفي بحلب سنة ٧٤٩/ ١٣٤٩. كان فقيهًا، أديبًا، شاعرًا، مورّخاً. تفقّه في مدينة حماة على القاضي شرف الدين هبة اللّه بن عبد الرحيم ابن البارزي وغيره. وأخذ في مدينة حلب عن الفخر خطيب جبرين، وناب في الحكم بها. وولِيَ قضاءَ مَنْبِج وشيزر، ثم تركه. شهر بقصيدته اللامية التي أولها: «اعتزل ذكر الأغاني والغزل». كانت بينه وبين صلاح الدين الصفدي مناقضاتٌ شعرية لطيفة وردت في كتاب «ألحان السواجع بين البادئ والمراجع» للصفدي (صدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب بتحقيق الدكتور محمد عبدالحميد سالم). من مصنفاته ديوان شعر مطبوع، فيه بعض من نظمه ونثره، وكتاب «تتمة المختصر» الذي يعرف بتاريخ ابن الوردي، وهو مطبوع وقد جعله ذيلاً لتاريخ أبي الفداء وخلاصة له، و«تحرير الخصاصة في تيسير الخلاصة» نثر فيه ألفية ابن مالك في النحو (مخطوط)، و«الشهاب الثاقب» في التصوف (مخطوط).

(٣) هذا الرجز مختلف في نسبته، فابن العماد الحنبلي الذي أورده بهذا اللفظ نسبه إلى عمر ابن الوردي، والسخاوي والصفدي اللذان تباينت روايتهما له اختلفا في نسبته إلى غيره، فبينما نسبه أولهما إلى عمر بن عبد الله بن عامر الأنصاري الأسواني المولود بأسوان عام ٧٦٢هـ، نسبه الآخر إلى علاء الدين الوادعي في آخر ترجمة عمر بن الخطاب ﷺ (وذكرا أنه قاله على لسان صديق له هام بغلام مليح في إحدى أذنيه لؤلؤة)، وقد روياه على النحو الآتي مع اختلاف يسير:

كَـــــمْ قُلْـــــتُ لَـمَّـــــا مَـــــرَّ بِي مُقَرْطَـــــقٌ يَحْكِـــــي القَمَـــــرْ
هَـــــذَا أَبُـــــو لُؤْلُـــــؤَةَ مِنْـــــهُ خُـــــذُوا ثَـــــأْرَ عُمَـــــرْ =

فلعل هذه العادة نقلت في العرب، فعمل بها موالي بشار في أذن بشار.

أهل بشار:

أم بشار رومية كانت أَمَة لرجل في الأَزد، زوجتها بردًا مولاتُه خيرةُ القُشيرية، وقد قال بشار:

وَقَيْصَــــــــرٌ خَـــــــالِي إِذَا عَـــــدَدْتُ يَوْمًـــــا نَسَـــــبِي[(١)]

قيل: إن مولَى أم بشار الأزديَّ لـمَّا ولدت بشارًا أمُّه أعطاها الأزديُّ في صداقٍ ساقه لامرأة من بني عُقيل تزوجها الأزدي، فأعتقت العقيليةُ بشارًا لكونه أعمى[(٢)]. ووقع في هجاء هجاه به حمادٌ في الأغاني ما يدل على أن اسم أمِّ بشار غزالة[(٣)]. وكان

= ابن العماد الحنبلي، شهاب الدين أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري: **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط (بيروت/ دمشق: دار ابن كثير، ط١، ١٤٠٤-١٤١٤هـ)، ج٨، ص٢٧٦ (وفيه «مقرطق» عوض «مقرط»)؛ السخاوي، شمس الدين محمد عبد الرحمن: **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع** (بيروت: دار الجيل، ط١، ١٤١٢/ ١٩٩٢)، ج٦، ص٩٦؛ الصفدي: **كتاب الوافي بالوفيات**، ج٢٢، ص٢٨٧ (وفيه «قد» عوض «كم»)؛ **ديوان ابن الوردي**، تحقيق أحمد فوزي الهيب (كويت: دار القلم، ط١، ١٤٠٧/ ١٩٨٦)، ص٤٨٩ (الملحق: وفيه «مقرطق» عوض «مقرط»، و«هذا» بدل «قلت»، ويبدو أن المحقق اعتمد على رواية ابن العماد مع بعض التغيير).

(١) **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ١، ص٣٨٩. والبيت من قصيدة من مجزوء الكامل يفتخر فيها بشار بالفرس ويذكر نصرهم لبني العباس. ومما جاء في هاته سترًا لما فيها من شعوبية قوله:

وَجَـــــادَتِ الخَيْـــــلُ بِنَـــــا طَنْجَـــــةَ ذَاتَ العَجَـــــبِ
حَتَّـــــى رَدَدْنَـــــا المُلْـــــكَ فِي أَهْـــــلِ النَّبِـــــيِّ العَـــــرَبِي

المصدر نفسه، ص٣٩١.

(٢) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٣٦ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٤٢ (نشرة الحسين).

(٣) المرجع نفسه، ج١٤، ص٣٤٦-٣٤٥؛ وكذلك الجاحظ: **كتاب الحيوان**، ج١، ص٣٥٤ وج٤، ص٤٥٣. والبيت المقصود هو قول حماد مخاطبًا بشارًا: =

له أخوان، يسمى أحدهما بِشْرًا، والآخر بُشيرًا، وكانا قصَّابَين، وكان بشار بارًّا بهما[(١)]. والذي حققه الجاحظ في «البيان والتبيين» أنهما أخواه لأمه، لا لأبيه[(٢)]. وذكر الجاحظ في «كتاب الحيوان» أن أخويه أحدُهما حنفيٌّ والآخر سَدوسي، وبشارًا عُقيلي، أي: بالولاء جميعهم، وذكر كلامًا لأخيه بِشر يؤذن بأنه كان عربِيَّ الفصاحة[(٣)].

قلت: وقد مدح بشارٌ أحدَ أخويه بقصيدة، وذكر فيها أنه كفاه عن التكسب بالشعر والتعرض للملوك[(٤)]. قالوا: وكان أخوا بشار مَئُوفَين[(٥)] أيضًا: أحدُهما أعرج، والآخر ناقص اليد. وقد قال حماد عجرد في بشار وأخويه:

لَقَدْ وَلَدَتْ أمُّ الأُكَيْمِهِ أَعْرَجًا ... وآخَرَ مَقْطُوعَ القَفَا نَاقِصَ العَضُدْ[(٦)]

وقال صفوان الأنصاري يخاطب أمَّ بشار:

وَلَدْتِ خُلْدًا وَذِيخًا فِي تشتُّمِهِ ... وَبَعْدَهُ خُزَزًا يَشْتَدُّ فِي العَضُدْ

= زَحَرَتْكَ مِنْ جُحْرِ اسْتِهَا ... فِي الحُشِّ خَارِئَةً غَزَالَهْ

ومعنى زحرته: ولدته، والحش بفتح الحاء وضمها: البستان، والنخل المجتمع.

(١) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢٠٨ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٩٠ (نشرة الحسين).

(٢) الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٢٩. قال أبو عثمان الجاحظ: «وكانوا ثلاثةً مختلفي الآباء والأم واحدة، وكلهم وُلد زَمِناً.»

(٣) قال الجاحظ: «وقال بشرٌ أخو بشار -وكانوا إخوةً ثلاثة لأم، واحد حنفي، وواحد سدوسي، وبشار عقيلي، وإنما نزل في بني سدوس لسبب أخيه- وقد كان قيل لأخيه: لو خيرك الله أن تكون شيئًا من الحيوان أيَّ شيء كنت تتمنى أن تكون؟ قال: عقاب. قيل: ولِمَ تمنيت ذلك؟ قال: لأنها تبيتُ حيث لا ينالُها سبعٌ ذو أربع، وتحيد عنها سباعُ الطير.» **كتاب الحيوان**، ج٧، ص٣٧.

(٤) تجدها في ورقة ٧٢ من الديوان.- المصنف. **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ١، ص٣٢١-٣٢٢.

(٥) أي: مصابين بآفة.

(٦) الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٢٩. (البيت من الطويل).

ثَلاَثَــةٌ مِــنْ ثَــلاَثٍ فُرِّقُــوا فِرَقًــا فَاعْرِفْ بِذَلِكَ عِرْقَ الخَالِ مِنْ وَلَـدْ[١]

وزوجةُ بشار اسْمُها أُمامة، كذا وقع في شعرٍ هجاه به حماد عجرد في ترجمة حماد من الأغاني[٢]. وولد لبشار ابنٌ اسمه محمد توفِّي صغيرًا، وجزع عليه جزعًا شديدًا، ورثاه بقصيدة في ورقة ٥٥[٣]. ويظهر أن بشارًا لم يترك عقبًا، أو انقطع عقبُه قريبًا من وفاته؛ لأن طاهر بن الحسين لما دخل العراق سأل: «هل بقي من ولد بشار أحد؟ فقالوا (له): لا»، وكان همَّ أن يصِلَهم[٤]. ووُلدت له بنت، وماتت فرثاها[٥].

---

(١) المرجع نفسه، والبيتان من البسيط. والخلد ضرب من الجرذان يولد أعمى. والذيخ ذكر الضِّباع، وهو أعرج. والخزر ذكر الأرنب، وهو قصير اليدين سريع العدو بحيث لا يلحقه الكلب في الصُّعُد. وتفسير هذه الكلمات للجاحظ، وقد ساقه المصنف في متن الكلام، ورأينا وضعه في الحاشية أولى. وصفوان بن صفوان الأنصاري ذكره الجاحظ في «البيان والتبيين» أكثر من خمس مرات وروى له شعرًا، كما ذكره ثلاث مرات في **كتاب الحيوان**، وقال عنه في موضعين (ج٧، ص٧٦ و١١٤): «وكان من رواة داود بن يزيد»، و«وكان عند داود بن يزيد بالمولتان». هذا ولم أعثر له ترجمة مع طول التفتيش، كما أن العلامة عبدالسلام هارون - عليه رحمة الله - لم يترجم له.

(٢) ذكر الأصفهاني عن أبي معاذ النميري أن بشارًا ولد له ابنٌ فقال فيه حماد:

سَــائِلْ أُمَامَــةَ يَــابْنَ بُــرْ دٍ مَــنْ أَبُــو هَــذَا الغُــلاَمِ

كتاب الأغاني، ج١٤، ص٣٦٥ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج٥/ ١٤، ص٤٦٤ (نشرة الحسين).

(٣) وطالع القصيدة، وهي من بحر الطويل، هو:

أَجَارَتَنَــا لاَ تَجْزَعِــي وَأَنِيبِــي أَتَــانِي مِــنَ المَــوْتِ المُطِــلِّ نَصِــيبِي

أما البيت الذي ذكر فيه بشار اسم ابنه فهو:

كَــأَنِّي غَرِيــبٌ بَعْــدَ مَــوْتِ مُحَمَّــدٍ وَمَــا المَــوْتُ فِينَــا بَعْــدَهُ بِغَرِيــبِ

ديوان بشار بن برد، ج١/ ١، ص٢٧٨-٢٧٩.

(٤) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٩٩ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٨٤ (نشرة الحسين).

(٥) ومما قاله فيها:

يَــا بِنْــتَ مَــنْ لَمْ يَــكُ يَهْــوَى بِنْتَّــا مَــا كُنْــتِ إِلاَّ خَمْسًــا أَوْ سِــتَّا

حَتَّــى حَلَلْــتِ فِي الحَشَــى وَحَتَّــى فَتَــتِّ قَلْبِــي مِــنْ جَــوًى فَانْفَتَّــا

لأَنْــتِ خَــيْرٌ مِــنْ غُــلاَمٍ بَتَّــا يُصْــبِحُ سَــكْرَانَ وَيُمْــسِي بَهْتَــا =

وقالوا في صفة جنازته: إنها لم يسر وراءها «أحد إلا أمة له سوداء سندية.»(١)

وفي الموشح للمرزباني في ترجمة العباس بن الأحنف عن عمر بن شَبَّة قال: «رآني محمد بن بشار بن برد، وأنا أكتب شعرَ العباس بن الأحنف(٢)، وكنت أقرأ عليه شعر أبيه، فقال: والله لا أقرأتك شعرَ أبِي وأنت تكتب هذا»(٣). فدل على أنه كان له ولدٌ عاش بعده، فلعله تركه صغيرًا وشب، ثم مات ولم يخلف عقبًا؛ لأن العباس بن الأحنف نشأ بعد بشار.

مولده ونشأته ووفاته:

ولد بشار بالبصرة، وكان مولده سنة ست وتسعين تقريباً. ونشأ بالبصرة واشتهر شعرُه فيها، وسكن حرّانَ مدة. وتنقل في البلاد مدة، ثم رجع إلى البصرة،

= **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤، ص٣٥-٣٦؛ الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢٢٩-٢٣٠ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٧٠٥ (نشرة الحسين). وبت: انقطع عن العمل، ومنه قولهم: سكران بات، أي منقطع عن العمل بالسكر. ويقال أيضًا: بت الرجل يبت بتوتًا، هزل فلم يقدر على القيام. والبهت: الدهش والتحير أو التعب، واستعمالُ المصدر هنا مكانَ اسم الفاعل للمبالغة في الوصف. (من حاشية محقق كتاب الأغاني، نشرة القاهرة).

(١) المصدر نفسه، ص٢٤٨.

(٢) هو أبو الفضل العباس بن الأحنف بن الأسود الحنفي، شاعر رقيق الغزل. قال عنه البحتري: إنه أغزل الناس. أصله من بني حنيفة، ولكن أهله كانوا يقيمون بالبصرة. نشأ في بغداد وفيها اشتهر. اتصل بهارون الرشيد ونال عنده حظوة. خالف الشعراء في طريقتهم فلم يتكسب بالشعر، وكان أكثرُ شعره في الغزل والنسيب والوصف، ولم يتجاوز ذلك إلى المديح والهجاء. وفي ذلك يقول الجاحظ فيما رواه عنه ابن أخته يموت بن المزرع: «لولا أنَّ العباس بن الأحنف أحذقُ الناس وأشعرُهم وأوسُعهم كلامًا وخاطرًا، ما قدر أن يَكْثُرَ شِعرُه في مذهب واحد لا يجاوزه؛ لأنه لا يهجو، ولا يمدح، ولا يتكسب ولا يتصرف. وما نعلم شاعرًا لزم فنًّا واحدًا فأحسن فيه وأكثر.» ويقول: «ولقد شهدتهم (يعني رواة الشعر) وما هم على شيء أحرصُ منهم على نسيب العباس بن الأحنف، فما هو إلا أن أورد عليهم خلفٌ الأحمر بنسيب الأعراب فصار زهدهم في شعر العباس بقدر رغبتهم في نسيب الأعراب.» **البيان والتبيين**، ج٢/ ٤، ص١٤. وانظر كذلك: الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٨، ص٣٦٨ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج٣/ ٨، ص٤٦٦-٤٨٤ (نشرة الحسين).

(٣) المرزباني: **الموشح**، ص٣٣١.

كما سيأتي، ثم سكن بغداد. وتُوُفِّيَ في بغداد سنة سبع، وقيل: ثمان وستين ومائة، على ما حققه الخطيب في تاريخ بغداد[١]. وقيل: سنة ست وستين ومائة؛ قاله ابن الأثير في الكامل، ولا يصح[٢].

وشاخ حتى ابيضَّ رأسُه ولحيته، قيل: نيف على التسعين (بتقديم التاء) وقيل على السبعين (بتقديم السين)، والأول تحريف من قلم الناسخ. ثم لا شك أن بشارًا حين تُوُفِّيَ تجاوز السبعين، يشهد لذلك قولُه في قصيدته التي طالعها: «أَبَاهلَ إنِّي للحروب عدَادُ»، وهي في هجاء أبي هشام الباهلي، فقال فيها:

وَحَسْبُكَ أَنِّي مُنْذُ سِتِّين حِجَّةٍ أَكِيدُ عَفَارِيتَ العِدَا وأُكَادُ[٣]

فلا شك أن يكون ابتداء كيده بعد بلوغ عشر سنين. ومهاجاته لأبي هشام الباهلي كانت في عصر المهدي العباسي، كما يدل عليه قولُه في قصيدته التي هجا بها أبا هشام الباهلي التي طالعها: «أباهلَ إنِّي حِينَ لاَحَ قَتِيرِي»؛ إذ يقول في إعراضه عن فُحش القول:

فَقُلْتُ مَعَاذَ الله لَسْتُ بِفَاعِلٍ نَهَانِي أَمِيرُ المُؤْمِنِينَ أَمِيرِي[٤]

ومعروفٌ أن الذي نهاه هو المهدي. ومما يزيد تحديدَ عمر بشار ضبطًا أنه مدحَ المهدي سنة ثلاث من خلافته -أعني سنة إحدى ومائة- بالقصيدة التي قال فيها (على رواية الأغاني):

وأَخْرَجَنِي مِنْ وِزْرِ خَمْسِينَ حِجَّةٍ فَتًى هَاشِمِيٌّ يَقْشَعِرُّ مِنَ الوِزْرِ[٥]

---

(١) الخطيب البغدادي: **تاريخ مدينة السلام**، ج٧، ص٦١٧.

(٢) ابن الأثير الجزري: **الكامل في التاريخ**، ج٥، ص٢٥٤.

(٣) **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٣، ص١٠٢ (والقصيدة من بحر الطويل).

(٤) **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٣، ص٢٤١ (والقصيدة من بحر الطويل).

(٥) الموجود في الديوان «من وزر سبعين حجة»، ورواية الأصفهاني أصح، ويعضدها البيت الذي من القصيدة الدالية. - **المصنف**. الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢٢٠ (نشرة القاهرة)؛ =

ولا شكَّ أنه يعتبر في الوزر من وقت تكليفه وبلوغه مبلغَ الرجال، فنأخذ خمسًا وستين سنة من قبل سنة ١٦١هـ، فيكون مولد بشار سنة ست وتسعين أو خمس وتسعين أو سبع وتسعين، وسنذكر سببَ وفاته، وصفةَ قتله.

صفته:

كان بشارٌ ضخمًا، عظيم الخَلق، مفرط الطول، عظيم الوجه، أعمى، أكمه، جاحظ العينين قد تغشاهما لحمٌ أحمر، فكان قبيحَ العمى مجدورَ الوجه. وقد ضُرب المثلُ بقباحة عينه، فقالوا: «كعين بشار بن برد»، ذكره الثعالبي في ثمار القلوب، قال: «وفي عين بشار يقول مخلد بن علي السلامي، وهو يهجو إبراهيم بن المدبِّر ويدعو عليه:

رأَيْتُـــك لا تُحِـــب الـــودَّ إلا ... إذا مـــا كـــان مِـــنْ عصَـــب وجِلْـــدِ
أرانِي اللهُ وجهَـــــكَ جَاحِظِيًّـــــا ... وعَيْنَـــكَ عَـــيْنَ بَشَّـــار بـــنِ بُـــرْدِ[1]

وكان قد ولد أعمى، فهو أكمه. وفي ذلك قال:

عَمِيـتُ جَنِينًـا وَالـذَّكَاءُ مِـنَ العَمَـى ... فَجِئْـتُ عَجِيـبَ الظَّـنِّ لِلْعِلْـمِ مَـوْئِلاَ
وَغَـاضَ ضِـيَاءُ العَـيْنِ لِلْعِلْـمِ رَافِـدًا ... لِقَلْبٍ إِذَا مَـا ضَـيَّعَ النَّـاسُ حَصَّـلاَ[2]

= الأغاني، ج١/ ٣، ص٦٩٩ (نشرة الحسين). ديوان بشار بن برد، ج٢/ ٣، ص٢٤٨. أما البيت الذي أشار إليه المصنف فلعله الذي جاء فيه قول بشار: «مُنْذُ سِتِّين حِجَّةٍ» من القصيدة التي قالها بشار في هجاء أبي هشام الباهلي.

(١) الثعالبي: **ثمار القلوب**، ص٢٢٤. وصدر البيت الثاني على غير ما ذكر المصنف، ونصه: « أراني اللهُ عِزَّكَ في انْحِناءٍ».

(٢) الأصفهاني: في كتاب **الأغاني**، ج٣، ص١٤٢ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٤٦ (نشرة الحسين). الخطيب البغدادي: **تاريخ مدينة السلام**، ج٧، ص٦١٢. وللبيتين ثالث يصف فيه بشار شعره فيقول:

وَشِـــعْرٍ كَنَـــوْرِ الـــرَّوْضِ لاَءَمْـــتُ بَيْنَـــهُ ... بِقَـــوْلٍ إِذَا مَـــا أَحْـــزَنَ الشِّـــعْرُ أَسْـــهَلاَ

ديوان بشار بن برد، ج٢/ ٤، ص١٥٨.

وكان إذا أراد أن يُنشد شعرًا صفق بيديه، وتنحنح وبصق عن يمينه وعن شماله، ثم ينشد. قال الجرجاني في كتاب «الكنايات» عن أبي عبيدة: «كان بشار إذا أراد الشعر نفث»[(١)]، وقال أُبان بن عبدالحميد: «حضرتُ بشارًا يومًا في دهليزه كأنه جبل نفخ فيه الروح»[(٢)]. ووصف بشارٌ لِحيةَ نفسه، فقال على لسان جارية:

يُلْصِقُ بِي لِحْيَةً لَهُ خَشُنَتْ ذَاتَ سَوَادٍ كَأَنَّهَا الإِبَرُ[(٣)]

---

(١) قال الجرجاني: «حكى أبو عبيدة قال: كنت أقود بشارًا فمررنا على باهلة، فسلم فلم يردّوا، فالتفت إليَّ وقال: من فيهم؟ قلت: عمرو الظالمي، فنفث، وكان إذا أراد الشعر نفث...» الجرجاني، القاضي أبو العباس أحمد بن بن محمد: **المنتخب من كنايات الأدباء وإرشادات البلغاء**، ويليه كتاب التعريض والكناية لأبي منصور الثعالبي (بيروت: دار الكتب العلمية ببيروت، ط١، ١٤٠٥/ ١٩٨٤)، ص٢٠. وقريبٌ من هذا ما ذكره الأصفهاني عن الأصمعي قال: «وكان إذا أراد أن ينشدَ صفق بيديه وتنحنح، وبصق عن يمينه وشماله، ثم يُنشد فيأتي بالعجب.» **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٤١ وكذلك ص٢٤٥ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٧١٦ (نشرة الحسين).

(٢) لم أجد هذا الكلام المنسوب لأبان بن عبدالحميد اللاحقي، ولكن أورد الأصفهاني حكايةً في المعنى نفسه عن علي بن الصباح عن بعض الكوفيين قال: «مررت ببشار وهو متبطّحٌ في دهليزه كأنه جاموس، فقلت له: يا أبا معاذ، من القائل:

فِي حُلَّتِي جِسْمُ فَتًى نَاحِلٍ لَوْ هَبَّتِ الرِّيحُ بِهِ طَاحَا

قال: أنا؛ قلت: فما حملك على هذا الكذب؟ والله إني لأرى أن لو بعث الله الرياحَ التي أهلك بها الأمم الخالية ما حركتك من موضعك. فقال بشار: من أين أنت؟ قلت: من أهل الكوفة؛ فقال: يا أهلَ الكوفة لا تدعُون ثقلكم ومقتكم على كل حال!» **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢١٤-٢١٥ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٩٥ (نشرة الحسين).

(٣) **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٣، ص١٥٥. والبيت من قصيدة تشتمل على ستة وعشرين بيتًا من بحر المنسرح، قالها في وصف «تغريره ببنت غريرة، وحيرتها فيما تعتلُّ بها لأهلها لما أبقى لها في جسدها من أثر، وقد وصف فيها حال المخلَّقين.» المصدر نفسه، ص١٥٣ (حاشية محقق الديوان وشارحه). الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٨٣ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٧٣ (نشرة الحسين). وطالع القصيدة:

قَدْ لامَنِي فِي خَلِيلَتِي عُمَرُ وَاللَّوْمُ فِي غَيْرِ كُنْهِهِ قَدَرُ

ذكر الأصفهاني في ترجمة مطيع بن إياس - وقد نسب إليه ستة أبيات من أول هذه القصيدة ووسطها - أن عمر هذا هو عمر بن سعيد، وأنه كان صديقًا لمطيع، وذكر أن عمر عاتب مطيعًا =

عمى بشار:

بشار في عداد شعراءَ كثيرين أُصيبوا بالعمى، وأولُ شعراء التاريخ في العميان الشاعر اليوناني هوميروس صاحب أناشيد الإلياذة والأوديسة. ومن الشعراء العميان في الجاهلية معن بن أوس.

ومن الشعراء العميان في الإسلام حسان بن ثابت، وأبو العباس الأعمى السائب المكي، وصالح بن عبد القدوس، وأبو العَيْناَءِ محمد بن قاسم، والمؤَمَّل، وأبو العلاء المعري، وابن العلاّف الحسن النَّهرواني، والرَّقِّي أبو شَبَانَة[1] ربيعة بن ثابت، وسعادة الحمصي واسمه سعيد، وسليمان بن مسلم بن الوليد ابن صريع الغواني، وقال الجاحظ في كتاب الحيوان: «وكان أخا مسلم بن الوليد الأنصاري»[2]، وابن الموصلايا العلاء بن الحسن البغدادي[3]، وموفق الدين مظفر المصري، وسبط التعاويذي محمد، والعَكَوَّك علي بن جبلة، وأبو الزهر ثابت الهجّاء، ومحمد بن خلصة النحوي الشاعر، وأبو بكر الأسْعردي محمد بن عبدالعزيز، والصَّرصَري

= في أمر قينة كان يهواها حتى اشتهر بها، وأنه قال له: «إن قومك يشكونك ويقولون: إنك تفضحهم بشهرتك بهذه المرأة، وقد لحقهم العيب والعار من أجلها»، فقال مطيع الأبيات المشار إليها. وقد جاء آخر البيت في هذه الرواية بلفظ «ضجر» بدل «قدر». **كتاب الأغاني**، ج١٣، ص٢٨٦ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج٥/ ١٣، ص١٨٩ (نشرة الحسين).

(١) جاء عند البغدادي: أبو أسامة بدل «أبو شبانة»، وهو ربيعة بن ثابت. البغدادي، عبدالقادر بن عمر: **خزانة الأدب**، ج٦، ص٢٧٧ وما بعدها وكذلك ج١٣ (الفهارس: فهرس الأعلام)، ص٢١٧.

(٢) الجاحظ: **كتاب الحيوان**، ج٤، ص١٩٥.

(٣) هو العلاء بن الحسن بن وهب البغدادي ابن الموصلايا (٤١٢/ ١٠٢١ - ٤٩٧/ ١١٠٤م)، منشئ دار الخلافة. كان نصرانيًا وأسلم على يدي المقتدي بالله. خدم الخلفاء خَمْسًا وستين سنة، واستنيب في الوزارة مدة، وكفّ بصره في أواخرعمره. له رسائل وأشعار مدونة. وقد حقق رسائله عصام مصطفى عبدالهادي عقله، وصدرت سنة ٢٠٠٣ عن مركز زايد للتراث والتاريخ بمدينة العين بعنوان «رسائل أمين الدولة ابن الموصلايا».

يحيى البغدادي، وهمام بن غانم[١] السعدي البغدادي، وكان مجدورَ الوجه مثل بشار، وشافع بن علي العسقلاني ثم المصري.

ومن المغاربة الأُعَيني التُّطيلي أحمد الإشبيلي، وابن البقال عبد العزيز الخَشَني القيرواني، ومحمد بن جابر الأندلسي، وعلي بن عبدالغني الحصري القيرواني، وابن الخواص القيرواني.

وكان بشار يَعُد للعمى محاسن منها ما ذكرناه آنفًا، ويأتي بعضُها في ذكر مُلحه[٢].

ومن اللطائف ما في الأغاني في ترجمة أبي زكّار الأعمى، عن حماد بن إسحاق، قال: «غَنّى عَلّويه يومًا بحضرة أبي، فقال أبي: مَه! هذا الصوت معروف في العمى، الشعر لبشار الأعمى، والغناء لأبي زكّار الأعمى»، وأول الصوت: «عميت أمري»[٣]. ومع أن بشارًا كان أعمى، فإنه لم يكن يأتِي في شعره بما يناسب العمى، فإذا قرأتَ شعرَه لم تشعر بأنه أعمى، وذلك من فرط دقة علمه ووصفه للأشياء، إلا قوله في ورقة ١٧٨:

---

(١) جاء عند الصفدي همام بن غالب بدل غانم. الصفدي، صلاح الدين بن أيبك: **نكت الهميان في نكت العميان** (القاهرة: المطبعة الجمالية بمصر، ١٣٢٩/ ١٩١١)، ص٣٠٥.

(٢) ومما قاله بشار في محاسن العمى:

وَعَيَّرَنِي الأَعْدَاءُ وَالعَيْبُ فِيهِمُ ... وَلَيْسَ بِعَارٍ أَنْ يُقَالَ ضَرِيرُ
إِذَا أَبْصَرَ المَرْءُ المُرُوءَةَ وَالتُّقَى ... فَإِنَّ عَمَى العَيْنَيْنِ لَيْسَ يَضِيرُ
رَأَيْتُ العَمَى أَجْرًا وَذُخْرًا وَعِصْمَةً ... وَإِنِّي إِلَى تِلْكَ الثَّلاثِ فَقِيرُ

الوطواط، أبو إسحاق برهان الدين الكتبي: **غُرر الخصائص الواضحة وعُرر النقائص الفاضحة**، نشرة بعناية إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٩/ ٢٠٠٨)، ص٢٤٤. **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤، ص٦٥ (الملحقات).

(٣) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٧، ص٢١٣ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج٣/ ٧، ص١٦٦ (نشرة الحسين). «غَنّى علويه يومًا بحضرة أبي، فقال أبي: مه! هذا الصوت معرقٌ في العمى. الشعر لبشار الأعمى، والغناء لأبي زكار الأعمى، وأول الصوت: عميت أمري». وفيه «معرقٌ» بدل «معروف».

فَـــأَتَيْتُهُنَّ مَـــعَ الجَـــرِيِّ يَقُـــودُنِي طَرِبًـــا وَيَـــا لَـــكَ قَائِـــدًا وَمَقُـــودَا[1]

لباسه:

كان يلبس قميصًا وجبة، ويجعل لهما جُرُبّانَين في وجه الصدر النحر، أي جيبين، ويجعل الجيبين واسعين، ويجعل للجيبين لِبْنَتَين، أي: رقعتين من القماش واللون[2]، ويشد اللبنتين بأزرار، فإذا أراد أن ينزع القميص أو الجبة أطلق الأزرار، فيسقط القميص أو الجبة على الأرض، ولا ينزع قميصه من جهة رأسه قط، كذا في البيان للجاحظ[3]. قال في الأغاني: «وكان لبشار أخوان [يقال لأحدهما: بِشر، وللآخر: بُشير، وكانا قصابَيْن]، وكان بارًّا بهما»، «وكان إخوته يستعيرون ثيابه فيوسخونها وينتنون ريحها، فاتخذ قميصًا له جيبان وحلف ألاَّ يعيرهم ثوبًا من ثيابه، فكانوا يأخذونها بغير إذنه، فإذا دعا بثوبه فلبسه فأنكر رائحته، فيقول إذا وجد رائحة كريهة من ثوبه: أينما أَتَوَجَّهْ أَلْقَ سَعْداً. فإذا أعياه الأمر، خرج إلى الناس في تلك الثياب على نَتْنها ووسَخها، فيقال له: ما هذا يا أبا معاذ؟ فيقول: هذه ثمرة صلةِ الرحم!»[4]

خلق بشار:

كان بشارٌ سيِّئَ الخلق، سريعَ الغضب، سريعَ الهجاء، متجاهرًا بالسكر، مفتخرًا بالزنَى، وكان من خلقه محبة اللذات والتنعم. وقد عرفه الناس بذلك، ولذلك قال في ورقة ١٨٢:

---

(١) **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ٢، ص٢٣١.

(٢) اللبنة بكسر اللام وسكون الموحدة: الرقعة، وقولهم: من القماش واللون، أي من قماش القميص ولونه.

(٣) الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج٢/ ٣، ص٧٥.

(٤) **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢٠٨ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٩٠ (نشرة الحسين). وقد سقنا كلام الأصفهاني كما هو دون إصلاح ما يبدو فيه من أخطاء واضحة.

لَـيْسَ النَّعِـيمُ وَإِنْ كُنَّـا نُـزَنّ بِـهِ ... إلاَّ نَعِـيمَ سُـهَيْلٍ ثُـمَّ حَمَّـادِ[١]

[وكان] قويّ الرد على من خالفه، كثير المحادثة، كثير فلتات اللسان. وكان بذيء اللسان، شديد الأذى. قال الخطيب في «تاريخ بغداد» عن أبي عبيدة: «كان بشار يقول الشعر وهو صغير، وكان لا يزال قومٌ يشكونه إلى أبيه، فيضربه، حتى رقّ عليه من كثرة ما يضربه.»[٢]

ويظهر من أخباره الآتية أنه كان شجاع القلب، قليل الاكتراث بالمخاطر، قويّاً في الثبات على رأيه، وكان نزّاعًا إلى العصيان والثورة. قال في الأغاني: كان يُفسد مواليَ العرب عليهم، ويدعوهم إلى الانتفاء منهم، ويرغبهم في الرجوع إلى أصولهم وتركِ الولاء. وقد ذكروا من شعره قولَه يريد نفسه، أو يخاطب بعضَ الموالي:

أَصْبَحْتَ مَـوْلَى ذِي الجَـلاَلِ وَبَعْضُـهُمْ ... مَوْلَى العُرَيْـبِ فَجُـدْ بِفَضْـلِكَ وَافْخَـرِ

[مَـوْلاَكَ أَكْـرمُ مِـنْ تَمِـيمٍ كُلِّهَـا ... أَهْـلِ الفَعَـالِ وَمِـنْ قُـرَيْشٍ المَعْشَـرِ]

فَـارْجِعْ إِلَى مَـوْلاَكَ غَـيْرَ مُـدَافِعٍ ... سُـبْحَانَ مَـوْلاَكَ الأَجَـلِّ الأَكْـبَرِ[٣]

---

(١) هذا البيت هو الأول من أبيات أربعة من بحر البسيط. **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٣، ص٦.

(٢) وفيما حكاه أبو عبيدة شيءٌ من طرافة تجعل من المناسب سوقَ الحكاية كاملة، قال: «كان بشار يقول الشعر وهو صغير، وكان لا يزال قومٌ يشكونه إلى أبيه، فيضر به، حتى رقّ عليه من كثرة ما يضربه. وكانت أمه تخاصمه في ذلك، فكان أبوه يقول لها: قولي له يكف لسانه عن الناس. فلما طال ذلك عليه، قال ذات ليلة: يا أبت لم تضربني كلما شكوْني إليك؟ قال: فما العمل؟ قال: احتج عليهم بقول الله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ [الفتح:١٧]. فجاؤوه يومًا فقال لهم هذا القول، فقالوا: فقهُ برد أضرُّ علينا من شعر بشار.» الخطيب البغدادي: **تاريخ مدينة السلام**، ج٧، ص٦١١.

(٣) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٣٩ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٤٤ (نشرة الحسين). وقد ساق المصنف كلام الأصفهاني بمعناه لا بلفظه. **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص٧٥-٧٦.

بداهة جوابه وملحه:

جلس يومًا عند المهدي أمير المؤمنين ومعه أبو دُلامة، فافتخر بشار بحب النساء إياه، فقال أبو دُلامة: «كلا! لوجهُك أقبحُ من ذلك ووجهي مع وجهك»، فقال بشار: «كلا! والله ما رأيتُ رجلاً أصدقَ على نفسِه وأكذبَ على جليسه منك.»(١)

وحضر يومًا في دار المهدي، «والناس ينتظرون الإِذْن، فقال المُعَلّى بن طريف أحدُ موالي المهدي لمن حضر: ما عندكم في معنى النَّحْل من قول الله تعالى: ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ ﴾ [النحل:٦٨]، فقال بشار: النحل التي يعرفها الناس، قال: هيهات يا أبا معاذ، النحلُ: بنو هاشم، وقوله: ﴿يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ ﴾ [النحل:٦٩]، يعني العلم، فقال بشار: أراني الله طعامَك وشرابَك وشفاءَك فيما يخرج من بطون بني هاشم، فقد أوسعتَنا غَثَاثَة، [فغضب وشتم بشار]. وبلغ المهديَّ الخبرُ فدعا بهما [فسألهما عن القصة]، فحدثه بشارٌ بها، فضحك (المهدي) حتى أمسك على بطنه، ثم قال للرجل: أجَلْ! فجعل الله طعامَك وشرابك مما يخرج من بطون بني هاشم، فإنك باردٌ غَثّ.»(٢)

---

(١) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٣٨ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/٣، ص٦٤٣ (نشرة الحسين).

(٢) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٥٨ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/٣، ص٦٥٦-٦٥٧ (نشرة الحسين). ما بين الحاصرتين زيادة من «كتاب الأغاني» لم يوردها المصنف، وما بين القوسين زيادة من المصنف. ومن طرائفه أيضًا ما رواه حماد بن إسحاق عن أبيه قال: «دخل يزيد بن منصور الحميري على المهدي، وبشارٌ بين يديه يُنشده قصيدة امتدحه بها. فلما فرغ منها أقبل عليه يزيد بن منصور الحميري، وكانت فيه غفلة، فقال له: يا شيخُ، ما صناعتك؟ فقال [بشار]: أثقُبُ اللؤلُؤَ، فضحك المهدي ثم قال لبشار: أُعزُبْ ويلك، أتتنادر على خالي! فقال له [بشار]: وماذا أصنع به! يرى شيخًا أعمى يُنشد الخليفة شِعْرًا ويسأله عن صناعته!» المصدر نفسه، ص١٥٩.

ومدح المهدي بقصيدة فلم يُجزه، فقيل له: «إنه لم يستجد شعرك، فقال: والله لقد قلتُ شعرًا لو قيل في الدهر لم يُخْشَ صَرْفُه على أحد، ولكنا نكذِبُ في القول فنُكذَبُ في الأمل.»[١]

وقال له أبان بن عبدالحميد: «يا أبا معاذ، أنت القائل:

إِنَّ فِي بُرْدَيَّ جِسْمًا نَاحِلاً ... لَوْ تَوَكَّأْتِ عَلَيْهِ لانْهَدَمْ[٢]

وأنت القائل:

فِي حُلّتِي جِسْمُ فَتًى نَاحِلٍ ... لَوْ هَبَّتِ الرِّيحُ بِهِ طَاحَا

قال: نعم، قال: فما حملك على هذا الكذب؟ والله إنِّي لأرى لو أن الله بعث الرياحَ التي أهلك بها الأممَ الخاليةَ ما حرّكتْك من موضعك! ولكنْ ما سلب الله سراجَيْ أحدٍ إلا عوّضه الله منهما ذكاء قلب أو شجا صوت، فما الذي عوضك الله منهما؟ فقال بشار: عدم النظر إلى ابن فاعلة مثلك منذ أربعين سنة!»[٣]

---

(١) المصدر نفسه، ص٢١٦؛ وانظر كذلك ص٢٤٠.

(٢) **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص١٨٨.

(٣) من مجموعة عتيقة أظنها لأبي القاسم الأصفهاني بخزانة جامع الزيتونة، عدد ٤٥١٦. - **المصنف**. والأصفهاني هو أبو القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل الأصفهاني، وهو غير الراغب الحسين بن محمد بن المفضل الأصفهاني. له كتاب «الحجة في بيان المحجة» و«الواضح في مشكلات شعر المتنبي»، وله يُنسب كتاب «درة التنزيل وغرة التأويل» في التفسير الذي ينسب كذلك للراغب الأصفهاني وللخطيب الإسكافي. وذكر أبو الفرج الأصفهاني رواية قريبة من هذه نسبها إلى بعض الكوفيين. **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢١٤-٢١٥ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٩٥-٦٩٦ (نشرة الحسين). وذكر القالي في ذيل أماليه أن رجلاً قال لبشار: «إنه لم يذهب بصرُ رجل إلا عُوض من بصره شيئًا، فما عوضت أنت من بصرك؟ قال: أن لا أراك فأموت غمًّا.» **كتاب الأمالي**، ص٥٨٩.

وكان بشارٌ يعطي أبا الشَّمَقْمَق[١] الشاعر مائتي درهم كلَّ سنة، فقال له أبو الشمقمق في بعض السنوات: أين الجِزْية؟ فقال: أَوَ جزية هي؟ قال: نعم، قال بشار: أنت أفصحُ مني وأعلم بمثالب الناس؟ قال: لا، فلِمَ أُعْطِيك؟ قال: لئلا أهْجُوَك، قال: إن هجوتني هجوتُك، فقال أبو الشَّمَقْمَق:

إنِّي إذَا مَا شَاعِرٌ هَجَانِيَهْ وَلَجَّ فِي القَوْلِ لَهُ لِسَانِيَهْ
أَدْخَلْتُهُ فِي أَسْتِ أُمِّهِ عَلاَنِيَهْ بَشَّارُ يَا بَشَّارُ........

فوثب بشارٌ ووضع يده على فم أبي الشَّمَقْمَق، ولم يتركه ينطق ببقية البيت؛ لأنه علم أنه سيقول: «يا ابن الزانية»[٢].

واستصنع بشارٌ قباء عند خياطٍ أعور، فلما أتاه به قال الخياط: «يا أبا معاذ هذا القباء لا تدري: أقباء هو أم دُوَاج؟ فقال بشار: لأقولنّ فيك بيتًا لا يدري سامعُه ألك دعوتُ أم عليك؟ وقال:

خَاطَ لِي عمرٌو قَبَا لَيْتَ عَيْنَيْهِ سَوَا
قُلْتُ بَيْتًا لَيْسَ يُدْرَى أَمَدِيحٌ أَمْ هِجَا؟»[٣]

وإن التعمق في اكتناه خُلق بشار يُنبئ بأنه كان مضطربَ النزعة، جارياً وراء ظِلال الدول والمذاهب، لا قرارَ له في شيء من ذلك، سعيًا وراء منفعته ووجاهته. ولم يكن ذلك بالذي يهز المتقلدين للشوكة والدولة، لعلمهم بأنه ليس مِمَّنْ يُخشى

---

(١) هو أبو الشمقمق مروان بن محمد، ولد سنة ١١٢/ ٧٣٠ وتوُفِّيَ سنة ٢٠٠/ ٨١٥. شاعر هجاء، بخاري الأصل، من موالي بني أمية. عاصر شعراء عدة وهجاهم، كبشار بن برد وأبي العتاهية وأبي نواس ومروان بن أبي حفصة وحماد عجرد. لقب بأبي الشمقمق لطوله، كان عظيم الأنف قبيح المنظر. عاش أبو الشمقمق في البصرة، وزار بغداد في أول خلافة هارون الرشيد.

(٢) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٩٤-١٩٥ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٨١ (نشرة الحسين). الأصفهاني: **محاضرات الأدباء**، ج٢، ص٧٦٦.

(٣) ديوان بشار بن برد، ج٢/ ٤ (الملحقات) ص١٤.

انْحرافُه ولا مِمَّنْ تَنفعُ عصبيتُه، وما هو إلا شعره يُسيِّر به حسن سمعة الممدوح. وذلك مما يكتفي به القائم بالدولة؛ لأن تأثيرَ الأقوال تأثير وقتي يحصل منه المقصود في وقت صدوره، فقد كان بشار من أنصار الدولة الأموية، وله مدائح في مروان بن محمد آخر خلفاء الأمويين، ثم مدح خلفاء الأمويين، ثم مدح خلفاء العباسيين وعرّض بالأمويين.

قالوا: لَـمَّا ثار إبراهيم بن عبدالله بن الحسن بن عليّ علَى المنصور مدحه بشار بقصيدة هجا فيها أبا جعفر المنصور، وهي التي طالعها:

أَبَـا جَعْفَـرٍ مَـا طُـولُ عَـيْشٍ بِـدَائِمٍ وَلاَ سَـالِمٌ عَـمَّا قَلِيـلٍ بِسَـالِمِ

فَـرُمْ وَزَرًا يُنْجِيـكَ يَـابْنَ سُـلاَمَةٍ[1] فَلَسْـتَ بِنَـاجٍ مِـنْ مَضِـيمٍ وَضَـائِمِ[2]

وقال فيها في مدح إبراهيم [أبا مسلم الخراساني]:

مِـنَ الفَـاطِمِيِّينَ الـدُّعَاةِ إِلَى الهُـدَى جِهَارًا وَمَنْ يَهْدِيك مِثْلُ ابْنِ فَـاطِمِ![3]

فلما انتصرت جنودُ المنصور على إبراهيم في تلك السنة خاف بشار، فغَيَّر تلك القصيدة وجعلها مدحًا في المنصور وهجاء لأبي مسلم الخراساني، فصيّر أوله: «أبا

(١) سلامة هي أم أبي جعفر المنصور، قال ابن حزم إنها «أم ولد بربرية، قيل نَفزية، وقيل صُنهاجية.» ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: **جمهرة أنساب العرب**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: دار المعارف، ط٥، ١٩٨٢)، ص٢٠.

(٢) في الديوان بتحقيق المصنف لا يأتي الثاني من هذين البيتين مباشرة بعد الأول (والمخاطب فيه أبو مسلم بدل أبي جعفر)، وإنما يفصل بينهما عشرة أبيات. **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص١٩٠-١٩٢.

(٣) المصدر نفسه، ص١٩٣. وقد أورد المصنف الأبيات في الديوان في صورتها المعدلة في مدح المنصور على النحو الآتي:

مِـنَ الهَاشِـمِيِّينَ الـدُّعَاةِ إِلَى الهُـدَى جِهَـارًا وَمَـنْ يَهْـدِيك مِثْـلُ ابْـنِ هَاشِـمِ!

ديوان بشار بن برد، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص١٩٣. والبيت من قصيدة من خمسة وعشرين بيتًا من بحر الطويل.

جعفر» «أبا مسلم»، وصير «يابن سلامة» «يابن وشيكة» وهو اسم أم أبي مسلم، وصير قوله: «من الفاطميين» «من الهاشميين» وقوله: «مثل ابن فاطم» «مثل ابن هاشم»[(١)].

وهكذا ذُكرت هذه القصةُ في كتب الأدب، وهي لا توافق تاريخ ظهور إبراهيم بن عبدالله بن الحسن ومقتل أبي مسلم، فإن أبا مسلم قتل سنة ١٣٧هـ وظهور إبراهيم كان سنة ١٤٥هـ بجهات البصرة. فالظاهرُ أن القصيدة وضعها حين ظهر محمد بن عبدالله بن الحسن، وظن بشار أنه يتم له الأمر، فلما رأى اختلالَ أمره أخفاها ثم غيّرها قريبًا في نكبة أبي مسلم.

مجلس بشار:

كان لبشار في داره مجلسان: مجلس يجلس فيه بالغَداة يسميه «البَرَدان»[(٢)] ومجلس يجلس فيه بالعَشِيِّ اسمه: «الرقيق»[(٣)]. وفي كتاب النزهة لحفيد وكيع بن خلف[(٤)] في الورقة ٤: حضر بشار مجلسًا فقال: «لا تجعلوا مجلسَنا هذا شعرًا كلّه، ولا غناءً كله، ولا حديثًا كله، ولكن تناهبوه، فإن العيش فرصة.»

---

(١) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٥٦-١٥٨ و٢١٣-٢١٤ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٥٥-٦٥٦ و٦٩٥ (نشرة الحسين).

(٢) سماه بموضع خارج بغداد يسمى البردان - بفتح الباء وفتح الراء. وقد عسكر به المهدي حين تجهز لغزو الروم سنة ١٦٣هـ. - المصنف.

(٣) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٦، ص١٦٩ و٢٤٢ و٢٤٤ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج٢/ ٦، ص ٦٦٣ و٧٤٨-٧٤٩ (نشرة الحسين).

(٤) كتاب نفيس في الصحبة والأصحاب، يوجد في خزانة كتبي بخط عتيق نسخ سنة ٤٦٣هـ، ولم أقف على اسم مؤلفه، إلا أنه يقول: «حدثني جدي وكيع بن خلف.» - المصنف. وهو أبو محمد الحسن ابن علي بن وكيع التنِّيسي (نسبة إلى تنِّيس، قرية من قرى مصر)، توفي سنة ٣٩٣هـ. من مؤلفاته: «المنصف بين السارق والمسروق منه» (طبع سنة ١٩٩٤ بتحقيق عمر خليفة بن إدريس)، و«كتاب الإخوان» (وهو الذي أشار إليه المصنف)، و«نظم الدر والعقيان»، وكلاهما مخطوط.

اعتقاد بشار:

ليس البحثُ في اعتقاد بشار شديدَ الصلة بتعريف قيمة أدبه وشعره؛ فإن لدينا من بلغاء شعراء العربية مَنْ هو مشرك، وهم معظمُ شعراء الجاهلية، ومَنْ هو مؤمن، وهم معظمُ شعراء الإسلام، ومن هو متديِّنٌ بغير الإسلام كالأخطل والسموأل، ومنهم من شرب من الصفو والكدر كلبيد وحسان، وكل هؤلاء لا نجد لاعتقادهم أثرًا في رفعة شعرهم.

غير أن الناس قد عُنُوا في قرون الإسلام الأولَى بالخوض في عقائد أصحاب الشهرة ونحلهم ومذاهبهم، فأصبح هذا البحث من تكملة تراجم أولئك المشاهير. وبشار ممن أخذ بأوفر حظ من هذا الخوض منذ القدم؛ لأن لاعتقاده أثرًا في حياته، فكان حقًّا علينا أن نتابع الباحثين من رجال الأدب، فنشفع القول ببيان عقيدة بشار ومقدار إيمانه من الصلابة.

إذا أردنا استخراجَ عَقد بشار من شعره لم نجد في شعره أثرًا من الدلالة على ما يكنه اعتقاده من إيمان أو إلحاد، كما لا نجد في شعر معظم الشعراء آثارًا على عقائدهم ونحلهم. ولولا أن الشرك كان عادةً من عادات العرب، انتظمت عليه أمورُهم، لَمَا كان في شعر شعراء الجاهلية أثرٌ من آثار الشرك إلا نادرًا، بل إن الموجود في شعر بشار من جانب الاعتقاد هو ما يجري على عقائد المسلمين الخالصين.

وبالرغم مِمَّا أُلصق بشعر بشار من أبيات مصنوعةٍ قَصَد بها أعداؤه إلحاقَ الأذى به في حياته أو تبريرَ صَنيع الذين فتكوا به في مماته، فنحن مُلْجَؤُون حين البحث عن عَقْد بشار إلى اقتناص ذلك من مجموع ما يُؤْثَرُ عنه من الأقوال والنزعات وغيرها، عَلَى ما في معظمها من الرِّيب، وأنها -وإن كانت قد أُلصقت به- لا تُشبه نظمَ شعره.

كان الرميُ بالزندقة والإلحاد قد طلع قرنُه من أثناء القرن الأول الإسلامي، ثم بلغ أشده في العصر الذي عاش فيه بشار، بما عظم من المخالفات الاعتقادية

والتعصبات المذهبية وقضاء الأوطار السياسية. وكان مبدأ ظهور الدولة العباسية بُوقًا نفخت فيه تُهَمُ الإلحاد زفيرها، وضربت عليه السياسةُ طبلَ نفيرها؛ إذ أراد دعاةُ العباسية أن يحلوا من قلوب الأمة محلَّ الدولة الأموية، وكانت الأموية قد أينعت محبتُها في قلوب أوليائها، وهم الجم الغفير، بما كان لخلفائها وأمرائهم من الأواصر العربية، وما شبّ في عصرهم من النهضة الأدبية، وما ملك قلوبَ عامتهم من المكارم والعطايا الذهبية.

وكان ينازع العباسيين في الدعوة دُعاةُ الطالبيين، وكان الطالبيون أهلَ سخاء وتسامح، ولم يكن لدُعاة العباسية من هذه الوسائل ما هو قُرَابٌ[1] لما ارتكزت عليه الصلةُ الأموية والقرابة الطالبية، فابتكروا في إيجاد جاذبة هي أعلى وأعظم من كل ما كان يَجلب للأمويين والطالبيين قلوبَ الناس.

هنالك كان ابتكار الجاذبة الدينية: من متٍّ بأقرب قُربَى إلى الرسول ﷺ، وتظاهرٍ بتأييد الإسلام، ورَمْيِ أضدادهم بالاستخفاف بهذا الجانب. وإن أحق من يرمونه بهذه الهناة من كان من ملوك الأموية وشيعتها، كما نسبوا إلى الوليد بن يزيد من التجاهر بالمُرُوق ما لا يروج على ذي عقل حصيفٍ صدوره من خليفة المسلمين. وكان المهدي العباسي قد انبرى لتطهير مملكته من المخالفين، وشدّد التنقيبَ على الذين يُنسَبون إلى الزندقة. ولا شك أنه كان يُرائي بذلك، فإن بشارًا مدحه بقوله:

يَصُبُّ دِمَاءَ الرَّاغِبِينَ عَنِ الهُدَى   كَمَا صُبَّ مَاءُ الظَّبْيَةِ المُتَرَجْرِجُ[2]

وأحسب أن المهديَّ كان يريد الاستعانةَ بذلك على إماتة نزعة التظاهر بالعصبية الفارسية والشعوبية، فكانوا يَصِمون أبناءَ الفرس بالزندقة، ويتهمونهم بأنهم يُسرّون عقيدة دينهم الأول، ولذلك سَمَّوا الإسرار بالكفر زندقة، مشتقة من

(١) قُرَاب: أي قريب من.
(٢) ديوان بشار بن برد، ج١/ ٢، ص٦٣.

اسم الزند، وهو كتاب دين الفرس القديم كما سيأتي. وقد جاء في حوادث سنة ١٦٣هـ أن المهديَّ لَـمَّا خرج إلى غزو الروم وبلغ إلى حلب، أرسل فجمع مَنْ بتلك الناحية من الزنادقة، فقتلهم وقطّع كتبَهم بالسكاكين[١]. وأقام لهذه الأعمال خطّةً يُسمَّى صاحبُها صاحب الزنادقة، وقد وَلِيَها عثمان بن نَهِيك وعمر الكَلْوَاذاني[٢]، ومحمد بن عيسى بن حمدويه، فقتل من الزنادقة خلقًا كثيرا[٣].

وذكر ابن الأثير في حوادث سنة ١٦٦هـ أن المهدي «أخذ داود بنَ رَوح بن حاتم، وإسماعيل بن مُجالد، ومحمد بن أبي أيوب المكي، ومحمد بن طيفور في الزندقة، فاستتابهم وخلى سبيلهم، وبعث داود إلى أبيه وهو بالبصرة، وأمره بتأديبه»[٤]. وذكر في حوادث سنة ١٥٥هـ أن عبدالكريم بن أبي العَوجاء حُبس بالكوفة على الزندقة في زمن أبي جعفر المنصور، حَبَسه عاملُ الكوفة محمد بن سليمان بن علي بن عبدالله بن عباس، ثم قتله بدون أمر المنصور، وغضب المنصور على عامله وعزله[٥].

وذكر صاحبُ الأغاني أن علي بن الخليل الشاعر رُميَ بالزندقة لاتصاله بصالح بن عبدالقدوس، ثم ثبتت براءته فأطلق[٦]. وقتل المهدي صالح بن عبدالقدوس الشاعر في سنة ١٦٧هـ على تهمة الزندقة، مع ما أفصح صالح عنه من البراءة وصحة الإيمان[٧].

---

(١) ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، ج٥، ص٢٤٤.

(٢) بفتح الكاف وسكون اللام وفتح الواو بعدها ألف ثم ذال معجمة بعدها ألف، منسوب إلى بلد يسمى بكَلْوَاذَى قرب بغداد. المصنف. جاء هذا البيان بين قوسين في المتن ورأينا وضعه في الحاشية أولَى.

(٣) ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، ج٥، ص٢٥٨.

(٤) المرجع نفسه، ج٥، ص٢٥٣.

(٥) المرجع نفسه، ص٢٠٧.

(٦) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج ١٤، ص١٧٥-١٧٧ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج٥/ ١٤، ص٣٤٩ (نشرة الحسين).

(٧) ما قاله المصنف بشأن قتل المهدي صالحَ بن عبدالقدوس هو ما ذكره الصفدي. وذكر ابن المعتز روايتين: الأولى أن الذي قتله المهدي، والثانية أنه هارون الرشيد، وقال: هذا الوجه «عندي =

أقول إتْمامًا لذكر الزندقة: وفي سنة ١٦١هـ قتل المهديُّ محمدَ بن أبي عبيدالله وزيرِ المهدي على تهمة الزندقة، ثم قَتل الهادي سنة ١٦٩هـ عليَّ بن يقطين من الزنادقة الذي ذكره بشار في بعض شعره(١)، ويعقوبَ بن الفضل بن عبدالرحمن [بن عباس] بن ربيعة بن الحارث بن عبدالمطب، وكان أقر بالزندقة لدى المهدي فسجنه؛ لأنه كان أقسم ألا يقتلَ هاشميًّا، وعهد للهادي أنه إنْ ولِيَ الخلافة يقتله. ومن الزنادقة أحد أولاد داود بن علي بن عبدالله بن عباس، سُجن ومات في السجن سنة ١٦٩هـ. وكان يونس بن [أبي] فروة ويزيدُ بن الفَيض قد اختفيا منذ زمن المهدي، ولم يزالا مختفيين حتى سنة ١٧٥هـ.

وكان الخلفاء قد يُظهِرون الشدة في ذلك، ويشايعون أميالَ العامة، ذكر ابن الأثير أن المنصور لما غضب على محمد بن سليمان بن علي عامِلِه على الكوفة، لقَتْلِه عبدَ الكريم بن أبي العوجاء على تهمة الزندقة، كتب المنصور كتابًا يهدّد فيه محمد بن سليمان ويأمر بعزله، وأخبر بذلك عمه عيسى بن علي، فقال له عيسى: «إن محمدًا إنما قتله على الزندقة، فإن كان أصاب فهو لك، وإن أخطأ فعليه، ولئن عزلتَه على إثر ذلك ليذهبن بالثناء والذكر ولترجعن بالقالة من العامة عليك، فمزق الكتاب»(٢).

= أثبت من الأول.» الصفدي: **نكت الهميان في نكت العميان**، ص١٧١؛ ابن المعتز: **طبقات الشعراء**، ص٩٠-٩١.

(١) وذلك كما في قوله:

حَتَّى مَتَى لَيْتَ شِعْرِي يَا ابْنَ يَقْطِينِ ... أُثْنِي عَلَيْكَ بِمَا لاَ مِنْكَ تُولِينِي
أَمَا عَلِمْتَ جَزَاكَ صَالِحَةً ... عَنِّي وَزَادَكَ خَيْرًا يَا ابْنَ يَقْطِينِ
أَنِّي أُرِيدُكَ لِلدُّنيا وَزِينَتِهَا ... وَلاَ أُرِيدُكَ يَوْمَ الدينِ لِلدِّينِ

ديوان بشار بن برد، ج٢/ ٢، ص٢٣٤.

(٢) ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، ج٥، ص٢٠٧. وتمام كلام ابن الأثير أن المنصور لَـمَّا بلغه مقتلُ ابن أبي العوجاء على يد محمد بن سليمان، غضب وقال: «والله لقد هممت أن أقيده به (يعني أن يقتل محمد بن سليمان بابن أبي العوجاء)، ثم أحضر عمه عيسى بن علي وقال له: هذا عملك أنت، أشرت بتولية هذا الغلام الغر، قتل فلانًا بغير أمري، وقد كتبت بعزله وتهديده، فقال عيسى: إن محمدًا إنما قتله على الزندقة، فإن كان أصاب فهو لك، وإن أخطأ فعليه. ولئن عزلته على أثر =

والزندقة اسم اشتقه العرب من كلمة «زندو» - بالفارسية - الدالة على كتاب السفر المقدس الذي يقال بالفارسية «الزندوفستا»، وهو كتاب ماني الذي يُدعى أتباعُه المانوية[١]. ويقال لهم الثنوية؛ لأنهم يثبتون إلهين اثنين. فقالوا: تزندق إذا اعتقد اعتقاد مجوس الفرس، أي انتسب للزندو. ثم اشتقوا منه «زندقة» للاعتقاد، و«زنديق» للمعتقد، ثم أطلقوه على من يُسِرُّ هذا الاعتقاد، فلا يسمّون المتظاهر بالمجوسية زنديقاً. ثم صار اسم الزندقة اسْمًا علَميًّا في الفقه، يدل على مَنْ يُظهر الإسلام ويبطن الكفر، سواء كان كفره باعتقاد المجوسية الفارسية أم بالدهرية أم بغير ذلك، ولذلك قالوا: الزنديق يرادف المنافق، وخصّوا المنافقَ بمبطن الكفر في زمن الرسول ﷺ والزنديقَ بمبطن الكفر بعد ذلك الزمن.

وكان مِمَّا يَصير به المرءُ معرَّضًا إلى تهمة الزندقة أن يكون فارسيَّ الأصل، أو أن يُؤْثَرَ عنه بُغْضُ العرب، أو أن يكون من أهل الخلاعة والمجون أو المزح في الأمور الراجعة إلى العبادات، أو أن يكون منكِرًا لشيء من أصول الشيعة العباسية، أو أن يكون لا يحفظ من القرآن شيئًا - فقد أُخِذ بذلك محمد بن أبي عبيدالله وزيرِ المهدي، حسبما ذكره ابن الأثير في حوادث سنة ١٦١هـ[٢]. هذا والمهديُّ لم يكن له من أصالة الرأي ما كان للمنصور والسَّفاح، فأغْرَق في تقصِّي أحوال الناس والرمي بالزندقة.

= ذلك ليذهبن بالثناء والذكر، ولترجعن بالمقالة من العامة عليك، فمزق [المنصور] الكتاب». وهذا يعني -على عكس ما ذكر المصنف من قبل- أن المنصور لم يعزل محمد بن سليمان.

(١) الزندقة -كما ذكر المصنف- اسم اشتقه العرب من كلمة «زندو» الفارسية، الدالة على كتاب الفرس المقدَّس الذي يقال له «الزندوفستا» (*Zindvesta*) وهو كتاب ماني (Mani) بن فاتك الحكيم المولود سنة ٢١٥ أو ٢١٦ بعد ميلاد المسيح ﷺ، والذي ظهر في زمان سابور بن أردشير، وقتله بهرام بن هرمز بن سابور سنة ٢٧٥م. وقد أحدث دينًا بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح، ولا يقول بنبوة موسى عليهما السلام، وتعرف نحلته بالمانوية (Manicheism) وبها يسمى أتباعه (Manicheists)، ويقال لهم كذلك الثنوية؛ لأنهم يثبتون إلهين. وقد كان القديس أوغسطين من أتباع هذه الديانة قبل اعتناقه المسيحية.

(٢) ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، ج٥، ص٢٣٨-٢٣٩.

وقد كان تلقيبُ أبي جعفر المنصور ابنَه محمدًا بالمهدي تمهيدًا إلى تأييد الدولة به، وإيهام أنه المهديُّ الذي يزعمه الشيعة والذي جعلوا ظهوره فيما يسمونه بآخر الزمان من أصول اعتقادهم وتأييد الدين به، ووضعوا في ذلك آثارًا رَوَوْها. يدلنا على ذلك أن بعض السلف كان يُنكر هذا اللقب، فقد ذكر الغزالي في كتاب الأمر بالمعروف من «إحياء علوم الدين» أن ابن أبي ذئبٍ وسفيان الثوري حضرَا مجلسًا وَعَظَ فيه ابنُ أبي ذئب أبا جعفر المنصور، وقال له في آخر الموعظة: والله إني لأنصحُ لك من ابنك المهدي، فلما انصرف ابن أبي ذئب قال له سفيان: لقد سرَّنِي ما خاطبت به هذا الجبَّار، ولكن ساءني قولك له: «ابنك المهدي»، فقال ابن أبي ذئب: «يغفر الله لك يا أبا عبدالله، كلنا مهديٌّ، كلنا كان في المَهْد»[(١)].

فأراد المهدي أن يَظْهرَ في مظهر المؤيِّد للدين، المحيي لعقيدة الإسلام وسيرة السلف، فأظهرَ من ذلك ثلاث خلال شهد بها التاريخ، وهي: [**الأولى**] الشدة في تقصّي الزندقة، و[**الثانية**] الإعراض عن الشعر الغزلي، حتى نهى بشارًا عن الغزل[(٢)]، وحتى أعرض شاعرُه أبو العتاهية عن ذلك الشعر وقَصَر شعرَه على الزهد والحكمة[(٣)]. **والثالثة** إفراطه في الغيرة على النساء وإغلاظ الحجاب، ليحقق بذلك أنه المهدي المنتظر. ولذلك ظهر في زمانه الحديث الموضوع: «المهدي منا، واسمه يواطئ اسمي، واسم أبيه يواطئ اسم أبي»[(٤)]، والخليفة المهدي اسمه محمد ابن عبدالله، وهو ابن عم الرسول، فهو منه. وقد مدحه ابنُ المَوْلَى محمد بن مولَى الأنصار بقوله:

---

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: **إحياء علوم الدين** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢)، ج٢، ص٤٦٤-٤٦٥.

(٢) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٨٢-١٨٣ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٧٢ (نشرة الحسين).

(٣) لم أتمكن من توثيق هذا الذي قرره المصنف هنا.

(٤) انظر مناقشة المصنف لهذا الحديث وأمثاله في مقال «المهدي المنتظر» من المحور الثاني.

إِلَى القَائِمِ المَهْدِيِّ أَعْمَلْتُ نَاقَتِي بِكُلِّ فَلاَةٍ آلُهَا يَتَرَقْرَقُ[١]

ومعلومٌ أنهم يرمون بذلك إلى إيهام أن الناس قد فسدوا، والباطل قد عمّ في زمن بني أمية، فلا جَرَمَ أن يكون المهديُّ العباسيّ مجدِّدَ الدين ومالئَ الأرضِ عدلاً بعد أن مُلئَتْ جورًا، كما جاء في الأثر الموضوع[٢]. والعامّةُ لا يُدركون من معنى العدل إلا مثلَ هذه الظواهر؛ لأنهم في غفلةٍ عن جزئياتِ الحوادث ودقائق الجور والعسف. وقد أشار بشارٌ إلى شيءٍ من ذلك في مديحه للمهدي[٣]. وقد قال بشار يمدحه (في الورقة ٢٦٧):

وَعِنْدَكَ عَهْدٌ مِنْ وَصَاةِ مُحَمَّدٍ فَرَعْتَ بِهَا الأَمْلاَكَ مِنْ وَلَدِ النَّضْرِ[٤]

---

(١) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢٨٦ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٧٥١ (نشرة الحسين). وابن المولى هو محمد بن عبدالله بن مسلم بن المولى، مولى الأنصار. شاعر مجيد من مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية.

(٢) يشير المصنف بذلك إلى الأثر التالي من الآثار الواردة في المهدي: «لو لم يبق من الدهر إلا يوم، لبعث الله رجلاً من أهل بيتي يملؤها عدلاً كما مُلِئَتْ جورا»، وقد سبق كلامه عليه في المحور الأول من هذا المجموع.

(٣) انظر البيت التاسع من ورقة ٧٨ والتعليق عليه. - **المصنف**. جاءت هذه الإحالة في المتن ورأينا وضعها في الحاشية أولَى. والبيت هو:

يَحْثِي لِهَذَا وَذَا وَذَاكَ وَلاَ يَحْسِبُ مَعْرُوفَهُ كَمَنْ حَسَبَا

قال المصنف في تعليقه على هذا البيت: «أشار بقوله: يَحْثِي لِهَذَا وَذَا وَذَاكَ، إلى ما رُوي في بعض الأخبار عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال: «إن في أمتي المهدي فيجيء إليه الرجل فيقول: يا مهدي أعطني، فيحثي له في ثوبه ما استطاع أن يحمله والمال يومئذ كُدُوس»، وفي رواية عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «يكون في أمتي المهدي والمال كدوس، يقوم الرجل فيقول: يا مهدي أعطني، فيقول: خذ»، وهي أحاديث ضعيفة. وقد أعلمناك في المقدمة أن المهديَّ كان يُلمِّح إلى أنه المهديُّ المنتظر، وكان ذلك شائعًا بين أنصاره ومداحيه.» **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ١، ص٣٤٦. والبيت هو الخمسون من قصيدة من واحد وسبعين بيتًا من بحر المنسرح، قالها بشار في مدح المهدي في السنة الثاني من خلافته. (انظر القصيدة في المصدر نفسه، ص٣٤٠-٣٤٨). وانظر مناقشة شاملة لأحاديث المهدي في الفرع الأول من المحور الأول من هذا المجموع.

(٤) قال المصنف في التعليق على هذا البيت: «يعني أن المهدي الذي جاء في الآثار التي كانت رائجةً يومئذ مثل ما نسبوه إلى النبي ﷺ: المهدي منا -أو من ولد العباس- اسمه كاسمي، واسم أبيه =

كان بشار من شيعة الأموية؛ نبغ في زمانها، وامتدح خلفاءها وأمراءها، ثم كان من شيعة إبراهيم بن الحسن بن علي، وكان من المتساهلين في دينهم المتظاهرين بالفواحش. فحقيقٌ بمن وُسِم بهاتين الوصمتين أن تتطرّقَ إليه الظنونُ، وأن تُنْسَب إليه الزندقَة في مظهر ذلك المجون.

نَسبَ بشارًا الذين كفَّروه(١) إلى دين الثنوية والمجوسية والبَرْهَمِيَّة والسُّمَنية، ونُسب في إسلامه إلى الرفض وإلى الشعوبية وإلى مذهب الرجعية(٢) القائلين بأن علي بن أبي طالب سينزل مرة ثانية كما ينزل عيسى، وأن جميع الأمة كفروا حين عَدَلوا عن بيعة علي بعد رسول الله ﷺ، ونُسب إلى الإلحاد المحض والتعطيل، وسنفصل ذلك.

والذي أذهب إليه أنه كان مستهتِرًا غير محترز في أقواله في مجالسه من لوازم مفضية إلى الإلحاد، يجري ذلك منه مَجْرى المزح والهزل، كما يجري لأبي نواس الحسن ابن هانئ ومحمد بن هانئ الأندلسي وأضرابهما. ولكن ضَرَاوة لسانه على الأمراء والكبراء والعلماء والشعراء أَغْرَتْ به الجميع، وجعلت التهمةَ إلى صوت المُهيب به تَرِيع.

وقد اتفق الرواة على أن بشارًا كان متضلِّعًا في علم الكلام، معدودًا من متقنيه. قال صاحب الأغاني: «كان بالبصرة ستةٌ من أصحاب الكلام: عَمرو بن عُبيد، وواصل بن عطاء، وبشار الأعمى، وصالح بن عبد القُدّوس، وعبد الكريم ابن أبي العوجاء، ورجلٌ من الأزد -قال أبو أحمد: يعني جرير بن حازم- فكانوا

= كاسم أبي، أو أراد ما يتقوله بنو العباس أن النبي ﷺ أوصى للعباس أن الخلافة في بنيه، وأن العباس كان قد عدهم، وتوارثوا رواية عدتهم بينهم. وكل ذلك من الموضوعات التي روجت لإقامة دولتهم». ديوان بشار بن برد، ج٢/ ٣، ص٢٥٥ (الحاشية رقم ٣). وانظر تعليقًا مماثلاً في ص١٧٩ (الحاشية ٣).

(١) في الطبعة المصرية: «نُسِبَ بشارٌ في تكفيره»، ووجدنا ما جاء في الطبعة التونسية أرشق فأثبتناه.

(٢) ديوان بشار بن برد، ج٢/ ٣، ص٢٥٥.

يجتمعون في منزل الأزدي ويختصمون عنده. فأما عمرو وواصل فصارا إلى الاعتزال، وأما عبد الكريم وصالح فصحَّحا التوبة، وأما بشار فبقي متحيِّرًا مُخلِّطًا، وأما الأزدي فمال إلى قول السُّمَنِيَّة.»[١]

واتفق الرواةُ على أن بشارًا كان يختلط بمن اشتهر بالخوض في العقائد، فقد حكى الشريف المرتضى في أماليه قال: «قال [عمرو بن بحر] الجاحظ: كان مُنقذ بن [عبدالرحمن بن] زياد الهلالي، ومطيع بن إياس، ويحيى بن زياد (الحارثي)، وحفص ابن أبي وَدّة، وقاسم بن زُنْقُطة، وابن المقفّع، ويونس بن أبي فروة، وحماد عَجْرَد، وعلي بن الخليل (الشاعر)، وحماد [بن أبي ليلَى] الراوية، وحماد بن الزِّبْرِقَان[٢]، ووالبَةُ ابن الحباب، وعمارة بن حمزة بن ميمون (الهاشمي)، ويزيد بن الفيض، وجميل ابن محفوظ [المهلبي]، وبشار بن برد [المرعَّث]، وأبانُ (بنُ عبدالحميد) اللاَّحِقي، يجتمعون على الشراب وقول الشعر، ويهجو بعضهم بعضًا، وكلٌّ منهم متَّهَم في دينه.»[٣]

وفي كتاب «الحيوان» للجاحظ عدّ بعض هؤلاء، وزاد آخرين، ومنهم: يونس ابن هارون وعُبادة، وعمارة بن حربية، وذكر أن يونس بن هارون كتب كتابًا في مثالب العرب وعيوب نسبها إلى الإسلام، كتبه لملك الروم، وأن بشارًا كان ينكر

---

(١) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٤٦-١٤٧ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٤٨-٦٤٩ (نشرة الحسين).

(٢) قال أبو الفرج الأصفهاني في ترجمة حماد عجرد: «كان بالكوفة ثلاثة نفر يقال لهم الحمادين: حماد عجرد، وحماد الراوية، وحماد ابن الزِّبْرِقان، يتنادمون على الشراب، ويتناشدون الأشعار، يُرمَوْن بالزندقة جميعًا، وأشهرُهم بها حماد عجرد.» **كتاب الأغاني**، ج١٤، ص٣٢٢ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج٥/ ١٤، ص٤٣٥ (نشرة الحسين).

(٣) الشريف المرتضى: **أمالي المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد**، ج١، ص١٤٨، وانظر كذلك ص١٤٥ حيث قال: «والمشهورون من هؤلاء [الزنادقة] الوليد بن يزيد بن عبد الملك، والحمادون: حماد الراوية، وحماد بن الزبرقان، وحماد عجرد، وعبدالله بن المقفع، وعبد الكريم بن أبي العوجاء، وبشار بن برد، ومطيع بن إياس، ويحيى بن زياد الحارثي، وصالح بن عبد القدوس الأزدي، وعلي بن خليل الشيباني.»

على هؤلاء[١]. وزاد في «الأغاني» أن مطيعًا ويحيى (بن زياد الحارثي) وابن المقفع ووالبة (بن الحباب) وعمارة كانوا «يتنادمون ولا يفترقون، ولا يستأثر أحدُهم على صاحبه بمالٍ ولا مِلك، [وكانوا جميعًا يرمون بالزندقة]» وكانوا في أيام الوليد بن يزيد[٢]. وأقول: ذكر صاحبُ الأغاني في ترجمة إبراهيم بن سَيَابة أنه كان يتحكك ببشار، وأنه كان زنديقاً[٣].

نأخذ من متفرق أخبار بشار ما يدل مجموعُه على أنه قد عرَّض نفسه لبَغْضاء كثير من أهل الدولَة والرأي والعلم واللسان، فكان قد تعرّض إلى يعقوبَ بن داود بما سنذكره في سبب قتله، وتعرض إلى أبي جعفر المنصور قبل ذلك بما قلَبه في أبي مسلم الخراساني، وتعرض إلى واصل بن عطاء الغزَّال رئيس المعتزلة وهو إمام جماهير من العلماء والعامة، وتعرض إلى سيبويه[٤]. وكان هو مِمَّنْ رَمَى أعداءه

(١) الجاحظ: **كتاب الحيوان**، ج٤، ص٤٤٧-٤٤٨. وقد جاء في **غرر الفوائد ودرر القلائد** للشريف المرتضى (ج١، ص١٤٨) أن الكتاب ليونس بن أبي فروة.

(٢) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج١٣، ص٢٧٩ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج٥/ ١٣، ص١٨٤ (نشرة الحسين). وقد ساق المصنف كلام الأصفهاني بتصرف يسير تقديمًا وتأخيرًا، وما بين قوسين إضافة من المحقق، أما ما بين المعقوفتين فمن كلام أبي الفرج الذي لم يذكره المصنف.

(٣) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، صفحة ١٨ جزء ١٢ طبع بولاق. - المصنف. قال في ترجمته: «إبراهيم ابن سَيَابة مولَى بني هاشم، وكان يقال: إن جده حجام أعتقه بعضُ الهاشميين. وهو من مقاربي شعراء وقته، ليست له نباهة ولا شعر شريف، وإنما كان يميل بمودته ومدحه إلى إبراهيم الموصلي وابنه إسحاق، فغنيا في شعره ورفعا منه، وكانا يذْكُرانه للخلفاء والوزراء ويذكِّرانهم به إذا غنيا في شعره، فينفعانه بذلك. وكان خليعًا ماجنًا، طيب النادرة، وكان يُرمَى بالأُبنة.» **كتاب الأغاني**، ج١٢، ص٨٨ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٧٠٥ (نشرة الحسين). وانظر ما أشار إليه المصنف من زندقته وتحككه ببشار ص٩٠-٩١.

(٤) ذكر أبو الفرج الأصفهاني أن بشارًا بلغه أن سيبويه عاب عليه بعض الأشياء في شعره فهجاه بقوله:

أَسِبْوَيْهِ يَابْنَ الفَارِسِيَّةِ مَا الَّذِي ... تَحَدَّثْتَ عَنْ شَتْمِي وَمَا كُنْتَ تَنْبِذُ

أَظَلْتَ تُغَنِّي سَادِرًا فِي مَسَاءَتِي ... وَأُمُّكَ بِالمِصْرَيْنِ تُعْطِي وَتَأْخُذُ =

بسهام الإلحاد، مثل فِعله مع حماد عجرد وعبد الكريم بن أبي العَوْجاء[١]، فما كان بالذي يخرج من هذه المعمعة سالماً من سهام أعدائه، وقد قيل في المثل: ضعيفان يَغلبان قويا.

وقد أصاب أعداؤه شاكلته بما رَموه؛ لأنهم أقدرُ على تزويق تهمتهم منه وترويجها بين العامة، إذ كان في شغل شاغل بالإكباب على السكر ولهو النساء. ولقد وجدوا له أكبرَ من ذلك مما يثير غضب العامة، وهو ثرثرته في أعراض الناس من جهة نسائهم، فأصبح مركوزًا في يقين العامة أن بشارًا زنديقٌ ملحد مخلِّق أزواج الناس عليهم[٢]. ومثل هذه الظِّنَّة لا يستخفّ بها الخلفاء وولاة الأمور، إذ كانوا يومئذ في طالعة دولة لهم جديدة، وكانوا متصنِّعين في التحبب إلى العامة، ليُنْسوهم عَهْدَهم من حب بني أمية، وكانوا مُظْهِرين أنّهم أنصارُ الدين وهداةُ الأمة وورثةُ النبوة.

ولهذا نرى في ترجمة بشار وفي شعره أن المهديَّ كان ينهاه المرةَ بعدَ المرّة عن التعرض إلى النساء في شعره[٣]. وهل تظن من ذلك أن غيره من الشعراء لم يكن

= ثم قال: «فتوقاه سيبويه بعد ذلك، وكان إذا سئل عن شيء فأجاب عنه ووجد له شاهدًا من شعر بشار احتج به استكفافًا لشره». **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢١٠ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٩٢ (نشرة الحسين). وقد رد المرزباني ذلك بعد أن ذكر القصة وسياق البيتين، حيث قال: «قال ابن مهدي: وحدثني أبو هِفَّان، قال: حدثني أبو مُلحم، قال: كان بالبصرة امرأةٌ يقال لها الفارسية مشهورة بالزنا، فكان أهلُ البصرة إذا أرادوا أن يزنُّوا [أي يتهموا] قالوا له: يابن الفارسية. فإلى هذا ذهب بشار، وكان أشدَّ عصبية للفرس مِنْ أن يقول هذا.» **الموشح**، ص٢٨٧.

(١) انظر نماذجَ من هجاء بشار لحماد عجرد وعبد الكريم بن أبي العوجاء في: **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٣، ٢٣٧-٢٣٨، ٢٦٤-٢٧٠؛ ج٢/ ٤، ص٣١، ٤٩، ١٣٠-١٣١، ١٣٨-١٣٩.

(٢) أي أنه يفسد النساء على أزواجهن.

(٣) وفي ذلك يقول بشار:

تَجالَلْتُ عَنْ فَهْرٍ وعَنْ جارَتَيْ فهر ... وَوَدَّعْتُ نُعْمَى بالسَّلاَمِ وَبِالهَجْر

وعارضةٍ سِرًّا وَعِنْدِي منادح ... فَقُلْتُ لَهَا: لاَ أَشْرَبُ المَاءَ بِالخَمْرِ

تَرَكْتُ لِمَهْدِيِّ الصَّلاَةِ رُضَابها ... وراعَيتُ عَهْدًا بَيْنَنَا لَيْسَ بِالخَتْرِ =

يأتِي الغزلَ في شعره حتى يخصه المهدي بالغلظة في النهي؟ ولكنك تستطلع من ذلك سرَّ إلحاح المهدي عليه في ذلك، ليسُدَّ ذريعةَ تحكك الناس ببشار وطلب عقوبته عقاب الملحدين. وقد كان أقوى الناس تهيُّؤًا لالتصاق هذه التهم بهم مَنْ كانوا من أبناء الفرس لأسباب:

أولها أنهم كانوا عريقين في المانوية؛ قال علي بن منصور بن القارح في الرسالة التي كتب بها إلى المعَرّي: «وإنما نسبوا بشارًا إلى دين المانوية؛ لأنه في الأصل فارسيٌّ يتعصَّب للفرس وأحوالهم»(١).

وثانيها أن معظم شيعة الأموية من العرب كانوا يغارون منهم أن جاؤوهم فاتحين مع بني العباس.

وثالثها أن الخلافة العباسية أخذت تتحفز إلى قطع شوكة الفرس، تخلصًا من إدلالهم على الخلافة، وطمعهم في وضع الخليفة تحت نير تصرفهم. وقد أبرقت بارقةُ خضْدِ شوكتهم بنكبة صاحب الدعوة أبي مسلم الخراساني. ولذلك نجد التهمةَ

= وَلَـــوْلاَ أَمِـــيرُ الْمُـــؤْمِنِينَ مُحَمَّـــدٍ لَقَبَّلْـتُ فَاهَـا أَوْ جَعَلْـتُ بِهَـا فِطْـرِي

الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢١٩-٢٢٠ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٩٨-٦٩٩ (نشرة الحسين)؛ الخطيب البغدادي: **تاريخ مدينة السلام**، ج٧، ص٦١٦. وانظر القصيدة كاملة في: **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٣، ص٢٤٥-٢٥٩.

(١) لَم أجد هذا الكلام في رسالة ابن القارح أثناء كلامه على بشار، فقد قال عنه: «وقتل المهدي بشارًا على الزندقة. ولَمّا شهر بها وخاف، دافع عن نفسه بقوله: =

يَـا ابْـنَ نَهْيَـا رَأْسِي عَـلَيَّ ثَقِيـلُ وَاحْـتِمَالُ الرَّأْسَـيْنِ عِـبْءٌ ثَقِيـلُ
فَـادْعُ غَـيْرِي إِلَى عِبَـادَةِ رَبَّيْـ ـنِ فَـإِنِّي بِوَاحِـدٍ مَشْـغُولُ

المعري، أبو العلاء: **رسالة الغفران ومعها رسالة ابن القارح**، تحقيق عائشة عبدالرحمن «بنت الشاطئ» (القاهرة: دار المعارف، ط٩، ١٩٩٣)، ص٣٠. ويبدو أن المصنف أخذه من كلام المعري خلال دفاعه عن المتنبي من تهمة الزندقة حيث قال: «وقد كانت ملوك فارس تقتل على الزندقة، والزنادقة هم الذين يسمون الدهرية لا يقولون بنبوة ولا كتاب. وبشارٌ إنما أخذ ذلك من غيره.» المرجع نفسه، ص٤٢٩.

التي تُلصق بالمتهمين أيامئذ غالبُها تهمةَ الزندقة واللمز باعتقاد الإلهين: إله الظلمة وإله النور.

وقد أُلصق ببشار القولُ بتفضيل النار على الطين؛ لأنها نورٌ والطين ظلمة، ثم القول بتفضيل إبليس على آدم؛ إذ إبليس مخلوق من نار وآدم من طين. وإليك شواهد ذلك: ذكر الشريف المرتضى في أماليه عن الصباح الكوفي، قال: «دخلت على بشار بالبصرة، فقال لي: يا أبا علي، أما إني قد أوجعتُ صاحبكم وبلغتُ منه -يعني حمّادًا- فقلت: بماذا يا أبا معاذ؟ فقال: بقولي فيه:

يـــابْنَ نِهْيَـــا رَأْسٌ عَـــلَيّ ثقيـــلٌ ... واحْـتِمَالُ الرَّأْسَـيْنِ خَطْـبٌ جَلِيـلُ
فــادْعُ غَـــيْرِي إلَى عِبَـــادَة رَبَّيْـــ ... ـــنِ فَـــإِنِّي بِوَاحِـــدٍ مَشْـــغُولُ

فقلت: لِمَ أَدَعُهُ في عماه؟ ثم قلت له: قد بلغ حمادًا هذا الشعرُ، وهو يَرويه على خلاف هذا، قال: فما يقول؟ قلت: يقول:

فَـــادْعُ غَـــيْرِي إلَى عِبَـــادَة رَبَّيْـــ ... ـــنِ فَإنِّـــي عـــن وَاحِـــدٍ مَشْـــغُولُ

قال: فلما سمعه أطْرَقَ، وقال: أحسنَ والله ابنُ الفاعلة!»(١)

---

(١) الشريف المرتضى: **غرر الفوائد ودرر القلائد**، ج١، ص١٤٩-١٥٠. هذا وقد روى أبو الفرج الأصفهاني أن أبا نواس قال: «كنت أتوهم أن حماد عجرد إنما رُمي بالزندقة لمجونه في شعره، حتى حُبِستُ في حبس الزنادقة، فإذا حماد إمامٌ من أئمتهم، وإذا له شعر مزاوج بيتين بيتين يقرؤون به في صلاتهم. قال: وكان له صاحبٌ يقال له حُرَيث على مذهبه، وله يقول بشار حين مات حماد عجرد على سبيل التعزية له:

بَكَـــى حُرَيْـــثٌ فَـــوَقَّرَهُ بِتَعْزِيَـــةٍ ... مَـــاتَ ابْـــنُ نِهْيَـــا وَقَـــدْ كَانَـــا شَرِيكَـــيْنِ
تَفَاوَضَـــا حِـــينَ شَـــابَا فِي نِسَـــائِهِمَا ... وَحَلَّـــلاَ كُـــلَّ شَيْءٍ بَـــيْنَ رِجْلَـــيْنِ
أَمْسَـــى حُرَيْـــثٌ بِـــمَا سَـــدَّى لَـــهُ غَـــيْرًا ... تَرَاكُـــبَ اثْنَـــيْنِ يَرْجُـــو قُـــوَّةَ اثْنَـــيْنِ
حَتَّـــى إِذَا أَخَـــذَا فِي غَـــيْرِ وَجْهِهِـــمَا ... تَفَرَّقَـــا وَهَـــوَى بَـــيْنَ الطَّـــرفَيْنِ =

وعن أبي عبيدة قال: «هجا حماد عجرد بشارًا بأبيات، منها:

وَاللهِ مَا الخِنْزِيُرِ فِي نَتْنِهِ ... بِرُبْعِهِ فِي النَّتْنِ أَوْ خُمْسِهِ
[بَلْ رِيحُهُ أَطْيَبُ مِنْ رِيحِهِ ... وَمَسُّهُ أَلْيَنُ مِنْ مَسِّهِ
وَوَجْهُهُ أَحْسَنُ مِنْ وَجْهِهِ ... وَنَفْسُهُ أَفْضَلُ مِنْ نَفْسِهِ]
وَعُودُهُ أَكْرَمُ مِنْ عُودِهِ ... وَجِنْسُهُ أَكْرَمُ مِنْ جِنْسِهِ

فقال بشار: ويلي على الزنديق! لقد نفث بما في صدره، قيل: وكيف ذاك؟ قال: ما أراد إلاّ قول الله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝٤﴾ [التين:٤]، فأخرج الجحود بها مخرج هجائي (يعني لقوله: وعوده أكرم من عوده... البيت).»(١) وعن الجاحظ قال: «كان بشارٌ في أول أمره صديقًا لواصل بن عطاء

= يعني أنه كان يقول بقول الثنوية في عبادة اثنين، فتفرقا وبقي بينهما حائراً. قال: وفي حماد يقول بشار أيضًا ونسبه إلى ابن نهيا:

يَا ابْنَ نِهْيَا رَأْسُ عَلَيَّ ثَقِيلُ ... وَاحْتِمَالُ الرُّؤُوسِ خَطْبٌ ثقيلُ
ادْعُ غَيْرِي إِلَى عِبَادَةِ الإِثْنَيْنِ ... فَإِنِّي بِوَاحِدٍ مَشْغُولُ
يَا ابْنَ نِهْيَا بَرِئْتُ مِنْكَ إِلَى اللَّـ ... ـهِ جِهَارًا وَذَاكَ مِنِّي قَلِيلُ

قال: فأشاع حماد هذه الأبيات لبشار في الناس، وجعل فيها مكان «فإني بواحد مشغول»، «فإني عن واحد مشغول»، ليصحح عليه الزندقةَ والكفر بالله تعالى. فما زالت تلك الأبيات تدور في أيدي الناس حتى انتهت إلى بشار، فاضطرب منه وتغير وجزع، وقال: أشاط ابن الزانية بدمي، والله ما قلت إلا «فإني بواحد مشغول»، فغيرها حتى شهرني في الناس بما يهلكني.» الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج١٤، ص٣٢٤-٣٢٥ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج٥/ ١٤، ص٤٣٦-٤٣٧ (نشرة الحسين). وانظر الأبيات الثلاثة في: **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤، ص١٥٧-١٥٨. وانظر ما قاله المصنف في الفروق بين الروايات المختلفة لهذه الأبيات والوجه فيها في: **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤، ص١٥٧ (الحاشيتان ٢ و٣).

(١) الشريف المرتضى: **غرر الفوائد ودرر القلائد**، ج١، ص١٥٠؛ وانظر كذلك: الثعالبي: **ثمار القلوب**، ص٤٠٣-٤٠٤. وأول كلام أبي عبيدة كما أورده الشريف المرتضى: «كان حماد عجرد يُعيِّرُ بشارًا بالقُبح؛ لأنه كان عظيم الجسم، مجدورًا، طويلاً، جاحظ العينين، قد تغشاهما لحم =

الغزّال، وكان مدح واصلاً[١]، فلما أظهر بشارٌ مذهبه هتف به واصل فقام بتكفيره وقَعَد، وقال بشار فيه:

مَـا لي أُشَـايِعُ غَـزَّالاً لَـه عُنُـق ... كَنِقْنِـقِ الـدَّوِّ إنْ وَلَّى وَإنْ مـثَلاَ
عُنُـقَ الزَّرَافَـةِ مَـا بَـالي وَبَـالُكُمُ ... أَتُكفِّـرُونَ رِجَـالاً أكْفَـروا رَجُـلاَ!

يريد الإنكارَ على المعتزلة حيث كفَّروا الخوارج. وبشار يتوهّم أو يُوهم أن المعتزلة ما حَمَلهم على ذلك إلا أن الخوارج كفَّروا عليًّا ﷺ، فقال واصل: «أما لهذا الأعمى المُلحِد، أما لهذا المشنَّفِ المكنَّى بأبي معاذ من يقتله؟»[٢] فكان غضبُ واصلٍ عليه سببًا في نفيه عن البصرة، فسكن حرَّان إلى أن تُوُفِّيَ واصل، فرجع بشار إلى البصرة سنة ١٣١هـ فقال فيه صَفْوان:

= أحمر، فلما قال حماد فيه»، ثم ذكر الأبيات. والبيتان اللذان بين معقوفتين لم يذكرهما المصنف. وانظر القصيدةَ كاملة عند الجاحظ: **كتاب الحيوان**، ج١، ص٢٤٠-٢٤١.

(١) ومما مدح به بشار واصلاً قوله:

تَكَلَّفُـوا القَـوْلَ والأَقْـوامُ قـد حَفَلُـوا ... وحَـبَّرُوا خُطَبًـا نَاهِيـكَ مِـنْ خُطَـبِ
فَقَـامَ مُـرْتَجِلاً تَغْـلِي بَدَاهَتُـهُ ... كَمِرْجَـلِ القَـينِ لَمَّـا حُـفَّ باللهـبِ
وَجَانَـبَ الـرَّاءَ لَمْ يشْـعُرْ بهـا أحـدٌ ... قبـلَ التصـفُّحِ والإغـراقِ في الطَّلَـبِ

الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٢٤-٢٥؛ الشريف المرتضى: **غرر الفوائد ودرر القلائد**، ج١، ص١٥٥؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤، ص١٨-٢٠.

(٢) ساق المصنف كلام الجاحظ والبيتين اللذين هجا بهما بشارٌ واصلَ بن عطاء بتصرف مع تقديم وتأخير. انظر البيتين في **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص١٨ وبقية الكلام في ص٢٤. وعبارة «كان بشارٌ في أول أمره صديقًا لواصل بن عطاء» ليست من كلام الجاحظ وإنما هي للأصفهاني أدمجها المصنف في كلام الجاحظ تصرفًا منه في عبارة هذا الأخير: «وكان بشار كثيرًا المديح لواصل بن عطاء قبل أن يدين بشار بالرجعة». وقد ساق المصنف عبارة الأصفهاني بتصرف يسير. **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٤٥ و٢٢٤ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٤٨ و٧٠١ (نشرة الحسين). وأورد الشريف المرتضى كلام واصل على النحو الآتي: «أما لهذا الأعمى المُلحِد! أما لهذا المشَنَّفِ المكْتَنَى بأبي معاذ من يقتله!» الشريف المرتضى: **غرر الفوائد ودرر القلائد**، ج١، ص١٥٥.

رَجَعْتَ إِلَى الأَنْصَارِ مِنْ بَعْدِ وَاصِلٍ وَكُنْتَ شَرِيدًا فِي التَّهَائِمِ والنُّجْدِ[١]

ثم لم يلبث أنْ غضِب عليه عمرو بن عبيد إمام المعتزلة، فنُفِيَ أيضًا عن البصرة ودخل بلدانًا، ثم رجع إلى البصرة عقب وفاة عَمرو بن عبيد سنة ١٤٣هـ[٢]. وسيأتي في سبب قتله أنه تحكك بيعقوب بن داود ليُحرج عليه المهدي.

أضف إلى ذلك ما يتقوّله عليه أعداؤه من أقوال تُختلق، وتُشاع في الناس، وتُنسب إليه. من ذلك ما زعموا أن جارية غَنَّته شيئًا من شعره، فطرب وقال: «هذا والله [يا أبا عبدالله] أحسن من سورة الحَشْر.»[٣] وقال في بيتين غنّتهما مرة جارية: «هذا والله أحسنُ من فُلْجِ يوم القيامة.»[٤] ونسبوا إليه بيتًا ذكره المبرّد في «الكامل» والجاحظ في «البيان»:

الأَرْضُ مُظْلِمَةٌ وَالنَّارُ مُشْرِقَةٌ وَالنَّارُ مَعْبُودَةٌ مُذْ كَانَتِ النَّارُ[٥]

---

(١) الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص١٨ و٢٨.

(٢) الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٢٤-٢٥. هذا ولم يذكر الجاحظ قصة عودة بشار إلى البصرة بعد وفاة واصل بن عطاء، وإنما قال: «فلما انقلب عليهم [أي المعتزلة] ومقاتله لهم بادية، هجوْه ونفوه، فما زال غائبًا حتى مات عمرو بن عبيد»، وكانت وفاة عمرو سنة ١٤٣ أو ١٤٤هـ.

(٣) وفي رواية أخرى: «هي والله أحسن من سورة الحشر». الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢١١ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٩٣ (نشرة الحسين).

(٤) المصدر نفسه، ص٢١٥ (نشرة القاهرة)؛ ج١/ ٣، ص٧٠٥ (نشرة الحسين).

(٥) قال المبرد: «ويُروَى، لا بل كأنه لا يشكُّ فيه [قال محقق الكتاب: كذا، وأغلب الظن أن عبارة «كأنه لا يشك فيه» ليست من كلام المبرد] أن بشارًا كان يتعصب للنار على الأرض، ويصوِّبُ رأيَ إبليس -لعنه الله- في امتناعه من السجود لآدم عليه السلام، ويروى له»، ثم ذكر البيت. **الكامل في اللغة والأدب**، ج٢، ص١٤٢؛ الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص١٨؛ الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٤٥ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٤٨ (نشرة الحسين). والبيت من بحر البسيط.

وقد ذكر الأستاذ أبو منصور عبد القاهر البغدادي[١] في كتاب «الفَرْق بين الفِرَق» قصيدةً لصفوان الأنصاري ردًّا على بشار في قوله بتفضيل النار[٢]. وجاء في «رسالة الغفران» للمعري مما نسب إلى بشار:

إِبْلِيسُ أَفْضَلُ مِنْ أَبِيكُمْ آدَم فَتَنَبَّهُوا يَا مَعْشَرَ الفُجَّارِ
النَّارُ عُنْصُرُهُ وآدَمُ طِينَةٌ وَالطِّينُ لاَ يَسْمُو سُمُوَّ النَّارِ[٣]

ولا يكاد الذكيُّ الفطنة السليم الذوق يقرّ ذلك، وتروج عنده صحةُ نسبة مثل هذا الشعر إلى بشار لا معنًى ولا لفظًا، ولا في مجاري أرباب العقول، فإنا لو تنزّلنا إلى تصحيح احتمال أنه كان يعتقد مثل هذه السخافات -بعد نشأته في الإسلام وتضلعه في علم الكلام- أليس ينهاه نُهاه عن التصريح بما يراه؟

فأما اتهامُه في المذاهب والنحل الإسلامية، فقد قيل إنه كان رافضيًّا يدين بالرَّجعة (والرَّجعةُ بفتح الراء عند جمهور أهل اللغة، وحكى عياض في شرح صحيح مسلم في المقدمة جوازَ كسرِ الراء)[٤]. وفسّروها بأنها قولُ الرافضة بأن عليًّا ﷺ في السحاب، وأنه لا يجوز الخروجُ مع أحد من أبنائه وولده حتى ينادي من السماء أن اخرجوا مع فلان، ويتأولون قوله تعالى: ﴿فَلَنْ أَبْرَحَ ٱلْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِىٓ أَبِىٓ﴾

---

(١) هو عبدالقاهر بن طاهر بن محمد البغدادي الأشعري المتوفى سنة ٤٢٩، وكتابه هذا طبع بمطبعة المعارف بمصر سنة ١٣٢٨ على تحريف كثير. - المصنف.

(٢) الإسفرائيني، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي: **الفرق بين الفرق**، تحقيق مجدي فتحي السيد (القاهرة: المكتبة التوفيقية، بدون تاريخ)، ص٤٣-٤٤. وقد أورد الجاحظ كذلك القصيدة المذكورة، وهي تحتوي على ٣٢ بيتًا من بحر الطويل. **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٢٦-٢٨.

(٣) المعري: **رسالة الغفران**، ص٣١٠ (وفيها: «الأشرار» بدل «الفجار»)؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤، ص٩٢ (الملحقات).

(٤) اليحصبي، أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض: **إكمال المعلم بفوائد مسلم**، تحقيق يحيى إسماعيل (المنصورة/ مصر: دار الوفاء، ط١، ١٤١٩/ ١٩٩٨)، ج١، ص١٤٢-١٤٣.

[يوسف:٨٠] على هذا المعنى. وفسّرها أبو منصور البغدادي بأنها رجعة عليّ برجعة الأموات، وذلك في الدنيا قبل يوم القيامة، وهو رأي الكاملية من الرافضة(١).

ونُسب إلى الشعوبية، ولعلها كانت تبدو منه في محادثاته ومجالساته. ونسب إلى التشيع، وشعره شهيدٌ بذلك، وقد كان التشيع شائعًا بعد سقوط الدولة الأموية. ولا أشك في أن بشارًا كان من المتعصِّبين إلى بني أمية، وأن إظهارَه التشيعَ مصانَعةٌ وتقيّة. وقد نُسب إلى الإلحاد والتعطيل والدهرية.

ونُسب إلى الرفض، فقد ذكر الأستاذ أبو منصور في كتاب «الفرق بين الفرق» أن بشارًا كان من الكامليّة، وهم أصحابُ أبي كامل الذي كان يدين بتكفير الصحابة لتركهم بيعةَ عليّ وبتكفير علي لتركه قتالَهم (وهم الذين لم يقولوا بجواز التقيّة مثل بقية الشيعة) قال: «[وحكى أصحابُ المقالات عن بشار أنه] ضم إلى ضلالته هذه ضلالتين أخريين: إحداهما قولُه برجعته (يعني علي بن أبي طالب) إلى الدنيا قبل يوم القيامة، كما ذهب إليه أصحابُ الرجعة من الرافضة، الثانية قوله بتصويب إبليس في تفضيل النار على الأرض.»(٢)

وأما ما نسبوه إليه من الشعوبية -وهي كراهيةُ العرب وتحقيرُهم- فالظاهر أن بشارًا كان ينزِع إلى ذلك بعد أن أعتَد له أعداؤه ومنافسوه التحقيرَ بالولاء، فألجأه ذلك إلى الابتداء بالافتخار بنسبه الفارسي، ثم بالتبرم من الولاء. فلذلك كان يقابل محقِّري نَسَبه العجميّ بالافتخار بالعَجَم، ويقابل محقِّريه من القحطانيين بالفخر والانتماء إلى ولاء مُضَر، ولا سيما عند شبُوب حميّة اليمنيين والمضريين في عهد انتقال الخلافة من الأمويين إلى العباسيين؛ إذ كانت شيعةُ بني أمية من مضر وشيعة بني العباس من

---

(١) الإسفرائيني عبدالقاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٤٢.

(٢) المرجع نفسه، ص٤٢-٤٣. وما بين معقوفتين لم يورده المصنف.

حمير واليمن. ولكنه لم يكن مع ذلك يتنقّص العرب، كيف وإنما قيمته من العربية؟ ويُشْبه بشارٌ في الشعوبية إسماعيلَ بن يسار من شعراء عصر الدولة الأموية.

وقد كان أشدَّ الناس عليه في التشويه عليه بسوء اعتقاده واصلُ بن عطاء الغزال رئيس المعتزلة؛ فإن بشارًا بعد أن كان من أشياعه ومدّاحيه انقلب عليه وهجاه وهجا نحلته، وانتصر للخوارج الذين كان واصلٌ أبغضَ الناس لنحلتهم وأشدَّهم عليهم. فلذلك أضمر له واصلٌ غيظًا شديدًا، وهدده بالإغراء بقتله، وما منعه من ذلك إلا تقواه وخشية سوء السمعة لمذهب الاعتزال. على أنه لم يفتأ واصلٌ يكيد له مع أمراء البصرة، وكان واصل مسموعَ الكلمة، حتى نفي بشار عن البصرة. وقد ذكر الجاحظ (في كتاب البيان في جزئه الأول) وأبو الفرج الأصفهاني (في الأغاني) وغيرُهُما أخبارًا كثيرةً في شأنه مع واصل بن عطاء في حالتَيْ الرضا والغضب[(١)].

والمتأمل في سياق ما يُلْمَز به بشار من الزندقة أو النِّحل الفاسدة والشاذة يرى الذين يلمزونه بذلك مختلِفِي صفة النسبة: فمنهم من يَنْسُب إليه التظاهر بما نسبه هو إليه، ومنهم من ينسُب إليه الإسرار بذلك في باطنه. ولا بد أن نَجهَر بإسقاط إحدى النسبتين، وهي نسبة التظاهر باتباع النحل الباطلة، فإن مَنْ يقرأ أخبارَه وشعرَه يراه ملتزمًا عقد الإيمان الصحيح، مخبِرًا عن نفسه بأداء الصلاة والصوم وشرائع الإسلام، ألا ترى إلى قوله في ترك وصال خلّته في شهر رمضان:

فِي لَيْلَـةٍ خَلْـفَ شَـهْرِ الصَّـوْمِ نَاقِصَـةٍ ... تِسْعًا وَعِشْـرِينَ قَـدْ أَحْصَـيْتُهَا عَـدَدَا
حَتَّـى ارْتَقَيْـتُ إِلَيْهَـا فِي مُشَـيَّدَةٍ ... دُونَ السَّـمَاءِ تُنَـاغِي ظِلَّهـا صَـعَدَا[(٢)]

وقوله:

(١) انظر الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص١٧-١٨ و٢٤-٢٦؛ الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٤٥-١٤٦، ١٨٢، ٢٢٤ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٤٨، ٦٧٢، ٧٠١ (نشرة الحسين). وانظر كذلك الشريف المرتضى: **غرر الفوائد ودرر القلائد**، ج١، ص١٥٥.

(٢) **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ١، ص١٤١.

إنّي حَلَفْتُ يَميناً غَيْرَ كَاذِبَةٍ عِنْدَ المَقَام وَلَمْ أَقْرَبْ لَهُ فَنَدَا(١)

وقد أظهر الحفاظَ على دينه في قوله (في الورقة ٧٣ من الديوان):

وَمُلُوكٍ إنْ تَعَرَّضْتُ لَهُمْ عَرَّضُوا ديني وَشَيكًا للعَطَبْ(٢)

وسيجيء ذكرُ الورقة التي أُلفِيَتْ بعد موته، وفيها تعظيمُه الجانبَ النبويَّ الشريف. وكذلك قوله (في الورقة ٤):

وعجيبٌ نَكْثُ الكَرِيم وللنَّفْـسِ معادٌ ولِلْحَيَاةِ انْقِضَاءُ(٣)

فاعترف بالمعاد، وقال في بعض قصائده يريد نفسه (في الورقة ٣١):

يَصْدُقُ في دينه وَمَوْعده نَعَمْ وَيُعْطَى النَّدَى عَلَى كَذِبهْ(٤)

وقال في رثاء ابن له:

وَلِي كُلَّ يَوْمٍ عَبْرَةٌ لاَ أُفِيضُهَا لأُحْظَى بِصَبْرٍ أَوْ بِحَطِّ ذُنُوبِ(٥)

إلا أنه كان خليعًا في أفعاله وأقواله، فبقيت نسبةُ الإسرار والانطواء على العقائد الباطلة إليه، وهذه نسبة لا تخرج عن الرجم بالغيب، والوصم بالعيب.

---

(١) المصدر نفسه، ج١/ ٢، ص١٣٩.

(٢) المصدر نفسه، ج١/ ١، ص٣٢٣.

(٣) المصدر نفسه، ج١/ ١، ص١٤٠. ومما يتصل بذلك أبيات من بحر الكامل قالها في الموت وكونه قدرًا إلهيًّا لا راد له:

إنَّ الطَّبِيبَ بِطِبِّهِ وَدَوَائِهِ لاَ يَسْتَطِيعُ دَفَاعَ مَقْدُورٍ أَتَى

مَا لِلطَّبِيبِ يَمُوتُ بِالدَّاءِ الَّذِي قَدْ كَانَ يُبْرِي مِثْلَهُ فِيمَا مَضَى

إلاَّ لأنَّ الخَلْقَ يَحْكُمُ فِيهِمُ مَنْ لاَ يُرَدُّ وَلاَ يُجَاوَزُ مَا قَضَى

المختار من شعر بشار، ص٢٨٥؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤، ص٢٥٥.

(٤) **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ١، ص١٨٤.

(٥) المصدر نفسه، ص٢٧٩.

سبب وفاته:

اتفق جميعُ الرواة على أنه مات مقتولاً من ضربٍ ضُرِبَه على التهمة بالزندقة. قالوا: إن المهدي أزمع الانحدار إلى البصرة للنظر في أمورها، فلما وصل البطائح مرَّ بدارٍ كان بشار على سطحها، وكان سكران، فلما أحسّ بمرور المهدي خاف أن يعرفه، فاندفع بشار يؤذن. فقال المهدي: مَنْ هذا الذي يؤذِّن في غير وقت؟ قالوا: بشار، فقال: عليَّ به، فلما مثل بين يديه قال له: يا زنديق هذا مِنْ بذائك، تُؤَذِّنُ في غير الوقت، ثكلتْكَ أمُّك! ثم أمر صاحبَ الزنادقة -وهو ابنُ نُهيك وقيل محمد بن عيسى بن حمدُويْه- فأخرجه معه في زورق. فلما كانوا بالبطيحة أمر المهدي صاحب الزنادقة أن يضربه بالسياط ضربَ التلف ويلقيَه بالبطيحة[1]. فأقيم في صدر السفينة، وأمر الجلادين أن يضربوه ضربًا متلفًا، فجعلَ بشارٌ يقول كلما وقع عليه السوط: حَسِّ (كلمة تقولها العرب عند الألم)، فقال بعض الراكبين: انظروا إلى زندقته، ما نراه يحمد الله! فقال بشار: «ويلكَ! أطعامٌ هو فأُسَمِّي الله عليه؟ أثريد أحمد الله عليه؟»[2] فلما ضُرب سبعين سوطًا أشرف على الموت، فأُلقي في صدر السفينة حتى مات، فألقوه في خَرَّارَة البطيحة، فحمله الماء إلى البصرة، فأخذه أهلُه فدفنوه، وما تبع جنازته أحد غير أمَةٍ سوداء سِنْديّة تصيح: «واسيِّداه! واسيداه!»[3].

---

(١) ذكر الطبري أن الذي وجه بقتل بشار إنما هو يعقوب بن داود لا المهدي، وتابعه ابن الأثير على ذلك. الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، ج٨، ص١٨١؛ **الكامل في التاريخ**، ج٥، ص٢٦٣.

(٢) في رواية أبي الفرج: «فقال له بعضهم: انظر إلى زندقته يا أمير المؤمنين، يقول: حسِّ، ولا يقول: باسم الله! فقال: ويلك! أطعامٌ هو فأسمي الله عليه! فقال له الآخر: أفلا قلت: الحمد لله؟ قال: أوَنعمة هي حتى أحمد الله عليها؟» الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢٤٤ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٧١٥ (نشرة الحسين). وفي رواية أخرى له: «فقال بشار: أنعمة فأحمد الله عليها! إنما هي بلية أسترجع الله عليها»، وفي ثالثة: «أثريد هو فأسمي الله عليه.» المصدر نفسه، ص٢٤٧ و٢٥٠/ ٧١٧ و٧١٩.

(٣) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢٤٨ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٧١٨ (نشرة الحسين).

وَتَبَاشَرَ[(١)] عامّةُ أهل البصرة بموته، وهنّأ بعضهم بعضًا، وتصدقوا. ورُوِيَ أنه لم يبق أحدٌ من أشراف البصرة إلا مُنِيَ بشيء من هجاء بشار أو اتقى هجاءه، فكانت حياتُه أثقلَ شيء على الناس، ولم يكن له بها صديق. ودفن في قبر حمّاد عجرَد الذي قُتل على تهمة الزندقة سنة ١٦٦هـ. وكتب أبو هشام الباهلي على قبرِهما:

قَدْ تَبِعَ الأَعْمَى قَفَا عَجْرَدٍ فَأَصْبَحَا جَارَيْنِ فِي دَارِ
قَالَتْ بِقَاعُ الأَرْضِ لاَ مَرْحَبًا بِقُرْبِ حَمَّادٍ وَبَشَّارِ[(٢)]
تَجَاوَرَا بَعْدَ تَنَائِيهِمَا مَا أَبْغَضَ الجَارَ إِلَى الجَارِ
صَارَا جَمِيعًا فِي يَدَيْ مَالِكٍ فِي النَّارِ وَالكَافِرُ فِي النَّارِ

ذكر مجموعَ هذا صاحب «الأغاني»، والصفدي في شرح رسالة ابن زيدون، والبغدادي في خزانة الأدب، والوطواط في غرر الخصائص[(٣)]. وقد قيل إن سبب قتله أنه كان هجا يعقوب بن داود وزير المهدي، وعرَّض به إلى المهدي، فقال:

بَنِي أُمَيَّةَ هُبُّوا طَالَ نَوْمُكُمُ إِنَّ الخَلِيفَةَ يَعْقُوبُ بْنُ دَاوُودِ![(٤)]

ثم هجا المهديَّ في مجلس ببيتين:

---

(١) أي بشر بعضُهم بعضًا بموته، كما يمكن أن تعني هذه الصيغة: استبشروا.

(٢) في «الأغاني»: «بروح» بدل «بقرب».

(٣) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢٤٤-٢٤٩ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٧١٨-٧١٩ (نشرة الحسين)؛ البغدادي: **خزانة الأدب**، ج٣، ٢٣٠-٢٣٢؛ الوطواط: **غرر الخصائص**، ص٥١٣-٥١٤؛ الصفدي: **تمام المتون**، ص١١١ و٢٣٧.

(٤) الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، ج٨، ص١٥٦؛ الشريف المرتضى: **غرر الفوائد ودرر القلائد**، ج١، ص١٥٦-١٥٧. والبيت من مقطوعة في ستة أبيات من بحر البسيط قالها بشار في هجاء يعقوب بن داود، ويقال إنها سبب قتله، وقد ورد في آخرها بعد البيت المذكور قولُه:

ضَاعَتْ خِلاَفَتُكُمْ يَا قَوْمُ فَالتَمِسُوا خَلِيفَةَ الله بَيْنَ الزِّقِّ وَالعُودِ

وفي الديوان جاء صدر البيت الذي ذكره المصنف هنا بلفظ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ ضَاعَتْ خِلاَفَتُكُمْ.» **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٣، ص٩١.

خَلِيفَـــــةٌ يَـــــزْنِي بَعَمَّاتِــــــهِ   يَلْعَـــبُ بِالـــدَّبُّوقِ وَالصَّـــوْلَجَانْ!
أَبْـــدَلَنَا اللهُ بِــــهِ غَــــيْرَهُ وَدَسَّ   مُوسَـــى فِي حِـــرِ الخَيْـــزُرَانِ

فأنشدهما في حلقة يونس بن حبيب [الضبي] النحويّ، فسعى به يونس إلى الوزير[1]. وقال المعري في رسالة الغفران: «وكان في الحلقة سيبويه، ويدعي بعضُ الناس أنه وشى به. وسيبويه -فيما أحسب- كان أجلَّ موضعًا من أن يدخل في هذه الدّنيات، بل يعمد لأمور سَنِيّات»[2]. وعندي أن كل هذا مما يختلقه حسّادُه وأعداؤه الذين أغراهم به بذاؤه، وقد قال في خطابه للمهدي في قصيدة:

أَخَــافُ انْقِطَــاعَ الــدَّرِّ بَعْــدَ ابْتِـزَازِهِ   وَتَبْلِيغَ مَنْ يَسْدِي الحَدِيثَ وَيَنْسُـجُ[3]

ويظهر أن قتلَ بشار قد تقدمه قتلُ بعض أصحابه، وأن بشارًا لم يمنعه ذلك من رثاء مَنْ قُتل من أصحابه، فإن له أبياتًا ضاديّة ذكرها الشريف المرتضى في أماليه تشير إلى قتل اثنين من أصحابه، وهي:

غَمَـضَ الجَدِيـدُ بِصَـاحِبَيْك فغمَّضَـا   وَبَقِيــتَ تَطْلُــبُ فِي الحِبَالَــةِ مَنْهَضَــا

... إلخ[4]، وستأتي في الملحقات. وقال أيضًا في ديوانه:

---

(١) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢٤٣، ٢٤٥-٢٤٦ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٧١٥، ٧١٧. (نشرة الحسين)؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص٢٢٩.

(٢) المعري: **رسالة الغفران**، ص٤٣٠. وقد ذكر المصنف كلام المعري بتصرف وفضلنا سوقه بلفظه.

(٣) **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ٢، ص٦٥.

(٤) الشريف المرتضى: **غرر الفوائد ودرر القلائد**، ج٢، ص١١٥-١١٧. والقصيدة من الكامل، وبعضُها -دون البيت المذكور هنا- في **المختار من شعر بشار** (ص٢٥-٢٦) مع اختلاف في الرواية وعدد الأبيات. والجديد: الزمان. **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص١٠٦-١١٠.

تَبْكِي نَدِيمَيْكَ رَاحًا فِي حَنُوطِهِمَا مَا أَقْرَبَ الرَّائِحَ المُبْقِي مِنَ الغَادِي![1]

والذي يُستخلص من هذا كله يؤيد ما قدمتُه من تظاهر السببين على قتل بشار: كثرة الناقمين عليه لحسد أو هجاء أو فحش، وخفةُ دينه في سيرته وتهمته بسوء الاعتقاد. ولم يكن حقدُ الناقمين عليه كافيًا في أخذه بالعقوبة، إذ قد كان له في حاله شفيعان أو جُنَّتان تدفعان عنه الأذى، وهما الشعر والعَمَى. فإن مما وُطِّنَتْ عليه النفوسُ أن الشاعر يقول ما لا يفعل، فكانت مؤاخذةُ الشعراء مزريةً على مَنْ يؤاخذهم إلا إذا جازاهم على الهجاء بمثله.

وكان مما استقرّ في النفوس أن الضعيفَ والعاجزَ لا يتنازل أهلُ الشرف إلى مضاهاتها، وكان الناس يتمثّلون [قوله تعالى]: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ﴾ [النور:٦١؛ الفتح:١٧]، فلم يجد الذين لحقهم أذى بشارٍ وهجاؤه مسلكًا إلى الانتقام لأنفسهم منه. ولذلك أرادوا تعريضَه لإثارة العامة عليه من جانب سوء العقيدة، وقد ظهرتْ هذه التهمةُ له من أواخر الدولة الأموية.

وأولُ مَنْ أشاع ذلك عليه واصل بن عطاء وأصحابُه من المعتزلة، ولقد مر أنه تسبب له في التغريب عن البصرة. إلا أن وَلَع العامة بشعره حالَ دونَهم ودونَ إلحاق الضُّرِّ به، فلم يزل أعداؤه للعقيدة والمنافسة وللأحقاد يتربصون به الدوائر حتى وجدوا فرصةً للإيقاع به في مدة المهدي حين أصبح الأخذُ على سوء الاعتقاد شديدًا مُرْهباً. ويؤيّد ذلك أن المهدي في آخر حياة بشار قد تنكّر عليه، وصار يَحرمه جائزته، فمدحه بشارٌ بقصيدة، وذكره إمساكه جائزته، فقال:

إِمَامَ الهُدَى أَمْسَكْتَ بَعْدَ كَرَامَتِي وَقَدْ كُنْتَ تُعْطِينِي وَوَجْهُكَ أَبْلَجُ
لَعَمْرِي لَقَدْ أَشْمَتَّ بِي غَيْرَ نَائِمٍ فَنَامَ وَهَمِّي سَاهِرٌ يَتَوَهَّجُ

(١) ديوان بشار بن برد، ج١/ ٢، ص٢٠٨. والقصيدة من الكامل، يمدح فيها بشار المهدي ويفخر بخراسان.

حتى اضطُرَّ بشار أن يُعلن توبتَه، فقال هذه القصيدة:

وَقَدْ تُبْتُ فَاقْبَلْ تَوْبَتِي يَابْنَ هَاشِمٍ ... فَإِنَّ الَّذِي بَيْنِي وَبَيْنَكَ مُدْمَجُ(١)

ولَـمَّا قتل بشار فُتشت كتبُه فلم يُلْفَ فيها شيءٌ يدل على ما كانوا يرمونه به، ووُجد في كتاب له: «بسم الله الرحمن الرحيم. إنِّي أردت هجاءَ آل سليمان بن علي لبخلهم، فذكرتُ قرابتَهم من رسول الله ﷺ، فأمسكتُ عنهم إجلالاً له ﷺ، على أنِّي قد قلتُ فيهم:

دِينَارُ آلِ سُلَيْمَانٍ وَدِرْهَمُهُمْ ... كَالبَابِلِيَّيْنِ حُفَّا بالعَفَارِيتِ

لاَ يُرْجَيَانِ وَلاَ يُرْجَى نَوَالُهُمَا ... كَمَا سَمِعْتَ بِهَارُوتٍ وَمَارُوتِ.»(٢)

مكانته لدى الخلفاء والأمراء:

كان بشارٌ من أهل الوجاهة والسُّمعة، وكان مكرَّمًا لدى خلفاء بني أمية ورجال دولتهم. وكان أيضًا له مكانته عند خلفاء بني العباس أبي جعفر المنصور

---

(١) ديوان بشار بن برد، ج١/ ٢، ص٦٥. والأبيات من قصيدة من أربعين بيتًا من البحر الطويل، قالها يمدح الخليفة العباسي المهدي ويتبرأ إليه مما نسبه إليه خصومه وحساده، ويعلن توبته مما سلف، كما يذكر عادات عطاء المهدي له وقد رحل إليه.

(٢) قال المبرد: «وقتله المهدي على الإلحاد. وقد روى قومٌ أن كتبه فُتشت فلم يُصبْ فيها شيءٌ مما كان يُرمى به، وأصيب له كتابٌ فيه: إني أردت هجاء آل سليمان بن علي، فذكرت قرابتَهم من رسول الله ﷺ فأمسكتُ عنهم.» **الكامل في اللغة والأدب**، ج٢، ص١٤٢. وقال أبو الفرج الأصفهاني بعد أن ذكر هذا الخبر: «فلما قرأه المهدي بكى وندم على قتله، وقال: لا جزى الله يعقوب بن داود خيرًا، فإنه لَمَّا هجاه لفق عندي شهودًا على أنه زنديقٌ فقتلته، ثم ندمت حين لا يُغني الندم.» ابن المعتز: **طبقات الشعراء**، ص٢٢. **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢٤٩ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٧١٩ (نشرة الحسين)؛ **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ٢، ص٤٢. والبابليين: نسبة إلى بابل، وهي ناحية منها الكوفة والحِلة، يُنسب إليها السحر والخمر. وقد جاء البيت الثاني بلفظ «لا يُبصَران» بدل «لا يُرجيان» و«لقاؤهما» بدل «نوالهما»، وفي الديوان «لا يوجدان». وانظر المعري: **رسالة الغفران**، ص٤٢٩.

والمهدي، قال في الأغاني: «جعل له المهدي وفادةً كلّ سنة.»[١] وحسبك من مكانته لدى الأمراء ما ذكر ابن رشيق القيرواني -في باب فضل الشعر من كتابه العمدة- أن بشارًا كان من كتّاب الأَزِمَّة مع كونه أعمى، وأن أبا علي البصير الشاعر كان أيضًا من كتّاب الأَزِمَّة[٢]. وأحسب أن ذلك زيادةٌ في تقريبه، وأنه كان يملّ على النسّاخ، ولذلك قصر على كتابة الزمام دون كتابة الإنشاء؛ لأن كتاب الإنشاء مستودع أسرار الأمراء، فتعين أن يكونوا قادرين على الكتابة بأنفسهم.

غرامه وهل هو حقيقة أو تصنع؟

لا يسلَم الناظرُ في أخبار بشار وفي تضاعيف قصائده من حيرة تلم به وشكٍّ ينتاب نفسه؛ فإنه يجد معظم شعر بشار في الغرام ووصف فنونه القلبية والحسية، فيخامره هاجسٌ يقول: هل كان الغرام يسلك إلى شغاف قلب بشار حتى يكون ما جاء في شعره من وصف عشقه ووهله حقيقةً كما يؤذن بذلك إكثارُه منه وتُصدِّقه أخبارُه ونوادره من حب النساء وميله إلى مغازلتهن وإلقاء نفسه إليهنّ وتهافتهنّ على لقائه وملازمة مجلسه؟

---

(١) قال محمد بن الحجاج قال: قدم بشار الأعمى على المهدي بالرُّصافة فدخل عليه في البستان فأنشده مديحًا فيه تشبيبٌ حسن، فنهاه لغَيرة شديدة كانت فيه، فأنشده مديحًا فيه، يقول فيه:

كَأَنَّمَا جِئْتُهُ أُبَشِّرُهُ ... وَلَمْ أَجِئْ رَاغِبًا وَمُحْتَلِبَا
يُزَيِّنُ المِنْبَرَ الأَشَمَّ بِعِطْـ ... ـفَيْهِ وَأَقْوَالِهِ إِذَا خَطَبَا
تُشَمُّ نَعْلاَهُ فِي النَّدَى كَمَا ... يُشَمُّ مَاءُ الرَّيْحَانِ مُنْتَهَبَا

فأعطاه خمسة آلاف درهم وكساه وحمله على بغل، وجعل له وفادة في كل سنة، ونهاه عن التشبيب البتة، فقدم عليه في السنة الثالثة فدخل عليه فأنشده:

تَجَالَلْتُ عَنْ فِهْرٍ وَعَنْ جَارَتَيْ فِهْرِ ... وَوَدَّعْتُ نُعْمَى بِالسَّلاَمِ وَبِالبِشْرِ»

وذكر بقية القصيدة. الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢١٩-٢٢٠ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/٣، ص٦٩٨-٦٩٩ (نشرة الحسين).

(٢) القيرواني: **العمدة**، ج١، ص١٩.

فإن مال الناظرُ إلى تصديق ذلك انتقل به إلى حيرة أخرى، وهي أن رجلاً أعمَى مشوّهَ الخلقة، ضعيفَ الثروة، ليس له من سبيل إلى العشق الذي قوامُه استحسان الصورة، وما للنساء فيه رغبة حتى يخادنَّه ويعاشرْنَه عشرة المحبين! أو هل كان ذلك كلُّه تصنّعًا وتحيلاً وجريًا في مضمار الشعراء، كيلا يغادر لهم أكبرَ فنون الشعر يفوتون فيه شوطَه، ولا يرفع وراءهم سوطه؟

وقد وصف بشار أحوالَ الغرام كلَّها، ومدَّ نفَسَ شعره بتفاصيلها، فلم يغادر لشاعرٍ مقالاً في ذلك. وإن وصفَ الغرام وأفانينه هو معظم شعره، ينزع إليه من كلِّ غرض وفي كل مقام. وذلك أسطعُ برهانٍ على شاعريّته، وقوة خياله، وبلاغة كلامه، فيكون حالُ بشار في هذا شبيهًا بحال كُثَيِّر؛ إذ قيل إنه كان مدّعيًا ولم يكن عاشقًا، حسبما روى ذلك أبو الفرج الأصبهاني عن أبي عُبيدة وأبي عُبيد[1].

ولقد استشعر بشارٌ هذا التحير، فأجاب غيرَ مرة بأن الأذن تعشق، وأن الأذن تُبلغ إلى القلب ما تبلغه العين، كقوله:

يُزَهِّدُنِي فِي حُبِّ عَبْدَةَ مَعْشَرٌ ... قُلُوبُهُمْ فِيهَا مُخَالِفَةٌ قَلْبِي
فَقُلْتُ دَعُوا قَلْبِي وَمَا اخْتَارَ وَارْتَضَى ... فَبِالقَلْبِ لاَ بِالعَيْنِ يُبْصِرُ ذُو الحُبِّ

---

(١) الذي ذكره أبو الفرج الأصفهاني نسبةُ القول إلى ابن سلام برواية أبي خليفة عنه، وهو أن محمد بن سلام (وهو الجمحي صاحب كتاب طبقات فحول الشعراء) قال: «كان كثير مدَّعيًا ولم يكن عاشقًا، وكان جميل صادق الصبابة والعشق.» كما روى أن أبا عبيدة (لا أبا عبيد) قال: «كان جميل يصدق في حبه، وكان كثير يكذب.» **كتاب الأغاني**، ج٩، ص٣٢ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج٣/ ٩، ص٥٣٤ (نشرة الحسين). وقد جاء هذا الكلام بلفظ مختلف قليلاً عند ابن سلام حيث يقول: «وكان لكُثيِّر في التشبيب نصيب وافر، وجميل مقدَّمٌ عليه في النسيب وله في فنون الشعر ما ليس لجميل. وكان جميل صادقَ الصبابة، وكان كثير يقول ولم يكن عاشقًا، وكان راوية جميل.» الجمحي: **طبقات الشعراء**، ص١٦٨.

فَـمَا تُبْصِـرُ العَيْنَـانِ فِي مَوْضِـعِ الهَـوَى وَلاَ تَسْـمَعُ الأُذُنَـانِ إِلاَّ مِـنَ القَلْـبِ[١]

وقوله:

يَـا قَـوْمِ أُذْنِي لِـبَعْضِ الحَـيِّ عَاشِـقَةٌ وَالأُذْنُ تَعْشَـقُ قَبْـلَ العَـيْنِ أَحْيَانَـا
قَالُوا: بِمَنْ لاَ تَرَى تُعْنَـى؟ فَقُلْـتُ لَهُـمْ الأُذْنُ كَالعَيْنِ تُـولِي القَلْـبَ مَـا كَانَـا[٢]

وقوله:

أَنَّـى وَلَمْ تَرَهَـا تَهْـذِي فَقُلْـتُ لَهُـمْ: إِنَّ الفُؤَادَ يَـرَى مَـا لاَ يَـرَى البَصَـرُ[٣]

والذي أُعَلِّل به غرامَ بشار أنه كان ذا نفس خليعة تُحب المجون، فكان قد راض نفسَه على العِشق إيفاءً لها بشعائر المجون، وجعل طريقةَ عشقِه حُسنَ النغمة ورقةَ المزج ولين اللمس وحلاوة الحديث، ودرَّب لنفسه ذلك الارتياض حتى صار له ملَكةً وسجيّة. فكان عشقُه حقيقةً غيرَ ادعاء، وهو يتوسل بذلك إلى أن يجيد النسيب، فإنه سَدَى الشعر ولُحمته. ومما ينبئك بذلك أنك تجده يُكثِر في نسيبه وصفَ حسن منطق النساء، كقوله:

وَكَـــأَنَّ رَجْـــعَ حَـــدِيثِهَا قِطَـــعُ الرِّيَـــاضِ كُسِـــينَ زَهْـــرَا[٤]

---

(١) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢٣٨ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٧١١ (نشرة الحسين)؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص١٧-١٨.

(٢) أورد المصنف البيت الثاني مع تخالف في بعض ألفاظه، فههنا «تُعنى» و«تُولي»، وسيأتي بعد قليل بلفظ «تهذي» و«تُوفي». وما في الديوان «تهذِي» و«تُؤتِي» تبعًا لرواية الأصفهاني. الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢٣٨ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٧١١ (نشرة الحسين)؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص٢٢٨.

(٣) البيت من قصيدة من بحر البسيط قالها في عبدة، وقد جاء في الديوان بلفظ «تَصْبُو» بدل «تهذي». **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٣، ص١٤٥.

(٤) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٥٥ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٧٠٥ (نشرة الحسين)؛ **ديوان بشار**، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص٦٩.

وقوله:

وَدَعْجَـاءِ المَحَـاجِرِ مِـنْ مَعَـدٍّ كَـأَنَّ حَـدِيثَهَا ثَمَـرُ الجِنَـانِ[(١)]

وقد اعتاض عن الرؤية بالوصف، كما قال:

بُلِّغْـتُ عَنْهَـا شَـكْلاً فَـأَعْجَبَنِي وَالسَّـمْعُ يَكْفِيـكَ غَيْبَـةَ البَصَـرِ[(٢)]

قال في الأغاني في ترجمته: كان النساء يحضرْنَ مجلسَ بشار، بينما هو ذات يوم في مجلسه، إذ سمع كلامَ امرأة في المجلس فعشِقها، فدعا غلامَه فقال: إذا تكلمت المرأة عرّفتك فاعرْفْها، فإذا انصرفتْ من المجلس فاتْبعها وكلِّمها وأَعْلِمها أنِّي لها محب، وذكر قصة في أخبار تلك المرأة وزوجها[(٣)].

وقال في أخباره مع عبدة: كان النساء يحضرن مجلس بشار، بينما هو ذات يوم في مجلسه إذ سمع كلام امرأة في المجلس، يقال لها عَبدة، فدعا غلامه فقال: إني قد علقتُ امرأة، فإذا تكلمت فانظر من هي واعرِفها، فإذا انقضى المجلسُ وانصرف

---

(١) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٥٤ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/٣، ص٦٥٤ (نشرة الحسين)؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص٢٢٠؛ المبرد: **الكامل في اللغة والأدب**، ج٢، ص٩٧ (بلفظ «وبيضاء» بدل «ودعجاء»، و«قطع» بدل «ثمر»)؛ ابن جني: **الخصائص**، ج١، ص٨٥؛ الشريف المرتضى: **غرر الفوائد ودرر القلائد**، ج١، ص٤٨٠ (كلاهما بلفظ: «وحوراء» بدل «ودعجاء»).

(٢) وجاء قبل هذا البيت قوله:

إِنَّ سُـلَيْمَى وَاللهُ يَكْلَؤُهَـا كَالسُّـكَّرِ تَـزْدَادُهُ عَـلَى السَّـكَرِ

الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢٣٩ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/٣، ص٧١٢ (نشرة الحسين). يبدو أن المصنف فاته أن يدرج البيتين المذكورين في ملحقات الديوان على الرغم من استشهاده بأحدهما.

(٣) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢٣٣-٢٣٤ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/٣، ص٧٠٨ (نشرة الحسين).

أهلُه فاتبعها وكلّمها وأعلمها بأني لها محب، وأنْشِدْها هذه الأبيات وعرّفها أني قلتها فيها، وذكر الأبيات التي أولها:

قَالُوا بِمَنْ لاَ تَرَى تَهْذِي فَقُلْتُ لَهُمْ الأُذْنُ كَالعَيْنِ تُوفِي القَلْبَ مَا كَانَا

فأبلغها الغلامُ الأبيات، فهشّت لها، وكانت تزوره مع نسوة يصحبها، فيأكلن عنده ويشربن وينصرفن، بعد أن يحدثها وينشدها، ولا تُطمِعه في نفسها[(١)].

ولمَّا أفضت الخلافةُ إلى المهدي، وكانت فيه غَيْرَةٌ وحُزونة[(٢)]، ورأى ما في شعر بشار في الغزل ووصف اللهو بالنساء، نهى بشارًا عن التشبيب بالنساء، وقد ذكر ذلك بشار في قصائد من شعره، من ذلك قوله:

قَالَ الخَلِيفَةُ لاَ تَنْسِبْ بِجَارِيَةٍ إِيَّاكَ إِيَّاكَ أَنْ تَشْقَى بِعِصْيَانِ[(٣)]

وقوله:

وَلَوْلاَ أَمِيرُ المُؤْمِنِينَ سَقَيْتُهَا أُوَامًا يُنَاجِينَا لَهَا حَيْثُ حَلَّتِ[(٤)]

وقال أبو الفرج: «قدم بشارٌ على المهدي بالرُّصافة، فدخل عليه في البستان، فأنشده مديحًا فيه تشبيبٌ حسن، فنهاه عن التشبيب لغَيْرَةٍ شديدة كانت فيه، ثم قدم

(١) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٦، ص٢٤٢ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج٢/ ٦، ص٧٤٨ (نشرة الحسين). وانظر القصة كذلك في المصدر نفسه، ج٣، ص٢٣٧-٢٣٨ (نشرة القاهرة)؛ ج١/ ٣، ص٧١١ (نشرة القاهرة)؛ والبيت في **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص٢٢٨.

(٢) الحُزونة: الغلظة والشدة.

(٣) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢٢١ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٧٠٠ (نشرة الحسين)؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص٢٢٧.

(٤) **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ٢، ص٨. والبيت من قصيدة من بحر الطويل قالها بشار يتغزل ويفتخر بأيام بني عامر مواليه في اليمامة بلاد بني حنيفة. انظر مزيدًا من التفصيل في الهامش رقم ٥ في المصدر نفسه.

في السنة الثانية فأنشده مديحًا فيه (هو القصيدة التي أولها: يا صَاحِبَيَّ العَشِيَّةَ احْتَسِبَا)، يقولُ فيه:

كَـــأَنَّمَا جِئْتُـــهُ أُبَشِّــرُهُ ... وَلَمْ أَجِـــئْ رَاغِبًـــا وَمُحْتَلِبَـــا

[يُـــزَيِّنُ المِنْـــبَرَ الأَشَـــمَّ بِعِطْـــ ... ـــفَيْهِ وَأَقْوَالِـــهِ إِذَا خَطَبَـــا

تُشَـــمُّ نَعْـــلاهُ فِي النَّـــدِيِّ كَـــمَا ... يُشَـــمُّ مَـــاءُ الرَّيْحَـــانِ مُنْتَهَبَـــا]

«فأعطاه خمسةَ آلاف درهم، وكساه، وحَمَلَه على بغل، وجعل له وِفادَةً كلَّ سنة، ونهاه عن التشبيب البتّة. فقدم عليه في السنة الثالثة، فدخل عليه فأنشده» قصيدته:

تَجَالَلْـتُ عَـنْ فِهْـرٍ وَعَـنْ جَـارَتَيْ فِهْـرِ ... وَوَدَّعْـتُ نُعْمَـى بِالسَّـــلاَمِ وَبِالبِشْـــرِ

ومنها:

تَرَكْـــتُ لِمَهْـــدِيِّ الأَنَـــامِ وِصَـــالَهَا ... وَرَاعَيْـــتُ عَهْـــدًا بَيْنَنَـــا لَـــيْس بِـــالخَتْرِ

وَلَـــوْلاَ أَمِـــيرُ المُـــؤْمِنِينَ مُحَمَّـــدٌ ... لَقَبَّلْـــتُ فَاهَـــا أَوْ لَكَـــانَ بِهَـــا فِطْـــرِي

«فأعطاه ما كان يعطيه قبل ذلك، ولم يزد شيئاً.»(١)

وذكر أبو الفرج عن أبي العالية «أن بشارًا قدم على المهدي، فلما استأذن عليه قال له الرّبيع: قد أذن لك وأمرك ألا تُنشد شيئًا من الغزل والتشبيب، فادخُل على ذلك، فأنشده:

---

(١) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢١٩-٢٢٠ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٩٨-٦٩٩ (نشرة الحسين). وما بين القوسين ليس من كلام الأصفهاني وإنما هو زيادة من المصنف، وما بين الحاصرتين من شعر لم يورده المصنف وأثبتناه لبيان عدم التزام بشار بما شرطه عليه الربيع. هذا وقد جاء رسم لفظة «فادخُلْ» بصيغة الأمر، وهناك وجهٌ آخر لقراءتها بأن تجيءَ على صيغة المبني للمجهول (فَأُدْخِلَ)، فيكون المعنى أن بشارًا أُذن له بالدخول على المهدي شريطةَ أن لا يُنشد شيئًا من الغزل. والأبيات من قصيدة في سبعة وثمانين بيتًا من بحر الطويل. **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٣، ص٢٤٥-٢٥٩.

يَـــا مَنْظَـــرًا حَسَـــنًا رَأَيْتُـــهْ مِـــنْ وَجْـــهِ جَارِيَـــةٍ فَدَيْتُـــهْ

الأبيات. ومنها قوله:

[وَيَشُـــوقُنِي بَيْـــتُ الحَبِيـــــبِ إِذَا ادَّكَـــرْتُ وَأَيْـــنَ بَيْتُـــهْ]
قَـــامَ الخَلِيفَـــةُ دُونَـــهْ فَصَـــبَرْتُ عَنْـــهُ وَمَـــا قَلَيْتُـــهْ»

«ثم أنشده ما مدحه به بلا تشبيب، فحرمه ولم يعطه شيئاً.»[(١)]

أقول: قد كان عمر بن الخطاب سبق المهدي إلى مثل هذا، روى عبد الله بن السيّد البَطَلْيوسي في «الاقتضاب في شرح أدب الكتاب» في الجزء الثالث أن عمر بن الخطاب كان عهد إلى الشعراء ألا يشبّب رجلٌ بامرأة، وتوعّدهم على ذلك، فكان الشعراء يُكَنُّون عن النساء بالشَّجَر[(٢)]، ولذلك قال حُميد بن ثَوْر:

سقَى السَّرْحَةَ المِحْلالَ وَالأَبْرَقَ الَّذِي بِـهِ الشَّـرْيُ غَيْـثٌ دَائِـمٌ وَبُـرُوقُ
وَهَـلْ أَنَـا إِنْ عَلَّلْـتُ نَفْـسِي بِسَـرْحَةٍ مِـنَ السَّـرْحِ مَـأْخُوذٌ إِلَيَّ طَرِيـقُ
أَبَـى اللهُ إلاَّ أَنَّ سَرْحَـةَ مَالِـكٍ عَـلَى كُـلِّ أَفْنَـانِ العِضَـاهِ تَـرُوقُ[(٣)]

(١) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢٣٩-٢٤٠ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٧١٢ (نشرة الحسين)؛ **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ٢، ص١٩. والأبيات من قصيدة من مجزوء الكامل، وما بين المعقوفتين ذكره الأصفهاني ولم ينقله المصنف.

(٢) قال عبدالقادر البغدادي خلال تعليقه على بيت «ألا يا نخلة» الذي سيأتي ذكره بعد هذا: «وأصل ذلك (يعني الكناية عن النساء بالشجر وغيره) أن عمر بن الخطاب كان نهى الشعراء عن ذكر النساء في أشعارهم لما في ذلك من الفضيحة، وكان الشعراء يكنون عن النساء بالشجر وغيره.» **خزانة الأدب**، ج٢، ص١٩٣.

(٣) روى الأصفهاني في سبب نظم الشاعر هذه الأبيات أن عمر بن الخطاب ﷺ تقدم «إلى الشعراء ألا يُشبب أحدٌ بامرأة إلا جلده، فقال حُميد بن ثور:

أَبَـى اللهُ إلاَّ أَنَّ سَرْحَـةَ مَالِـكٍ عَـلَى كُـلِّ أَفْنَـانِ العِضَـاهِ تَـرُوقُ
فَقَـدْ ذَهَبَـتْ عَرْضًـا وَمَـا فَـوْقَ طُولِهَـا مِـنَ السَّـرْحِ إلاَّ عَشَّـةٌ وَسَـحُوقُ
فَـلاَ الظِّـلَّ مِـنْ بَـرْدِ الضُّحَى تَسْـتَطِيعُ وَلاَ الفَـيْءَ مِـنْ بَـرْدِ العَشِـيِّ تَـذُوقُ =

قلت: وفي هذا المعنى قال [الشاعر]:

أَلاَ يَـــا نَخْلَـــةً مِـــنْ ذَاتِ عِـــرقٍ   عَلَيْـــكِ وَرَحْمَـــةُ اللهِ السَّـــلاَمُ[1]

= فَهَـلْ أَنَـا إِنْ عَلَّلْـتُ نَفْـسِي بِسَـرْحَةٍ   مِـنَ السَّـرْحِ مَوْجُـودٌ عَـلَيَّ طَرِيـقُ»

ثم قال: «وهي قصيدة طويلة أولاها:

نَـأَتْ أُمُّ عَمْـرٍ فَـالفُؤَادُ مَشُـوقُ   يَحِـنُّ إِلَيْهَـا وَالِهًـا وَيَتُـوقُ

وفيها مما يُغنى فيه:

سَـقَى السَّـرْحَةَ المِحْـلاَلَ وَالأَبْـرَقَ الَّـذِي   بِـهِ السَّـرْحُ غَيْـثٌ دَائِـمٌ وَبُـرُوقُ

وَهَـلْ أَنَـا إِنْ عَلَّلْـتُ نَفْـسِي بِسَـرْحَةٍ   مِـنَ السَّـرْحِ مَوْجُـودٌ عَـلَيَّ طَرِيـقُ»

السرحة: الشجرة الطويلة، والعضاه، جمع العِضاهة: أعظم الشجر أو كل ذات شوك أو ما عظم منها وطال. والعَشَّة: القليلة الأغصان والورق. والسَّحوق: الطويلة المفرطة. والمحلال: التي يُكثِر الناسُ الحلولَ حولها. والأبرق: أرض غليظة واسعة مختلطة بحجارة ورمل. الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٤، ص٣٥٦-٣٥٧ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج٢/ ٤، ص٢٤٢-٢٤٣ (نشرة الحسين). هذا وقد رويت هذه الأبيات مع اختلاف في بعض ألفاظها مما أضربنا عن ذكره هنا.

(١) ينسب للأحوص. **شعر الأحوص الأنصاري**، تحقيق عادل سليمان جمال (القاهرة: الهيئة المصرية العامية للكتاب، ط١، ١٣٩٠/ ١٩٧٠ وط٢، ١٤١١/ ١٩٩٠)، ص١٩٠. وقد خرجه المحقق في الحاشية. وأدرجه طريفي في ذيل ديوان الأحوص ضمن ما نسب له ولغيره من الشعراء. **ديوان الأحوص الأنصاري**، تحقيق محمد نبيل طريفي (بيروت: عالم الكتب، ط١، ١٤٢٢/ ٢٠٠١)، ص٣٣٣. وقال البغدادي في شرح هذا البيت: «وهذا أول أبيات ثلاثة نُسبت للأحوص، أوردها الدميري وابن أبي الإصبع في تحرير التحبير.» **خزانة الأدب**، ج٢، ص١٩٣. وأنشده بدون نسبة: الحسني العلوي، هبة الله بن علي بن محمد بن حمزة: **أمالي ابن الشجري**، تحقيق محمود محمد الطناحي (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١، ١٤١٣/ ١٩٩٢)، ج١، ص١٨٠. وروى له (ج٢، ص٩٦) بيتًا يشبهه في تركيبه ومعناه، يقول فيه:

سَـلاَمُ اللهِ يَـا مَطَـرٌ عَلَيْهَـا   وَلَـيْسَ عَلَيْـكَ يَـا مَطَـرُ السَّـلاَمُ

والبيت من قصيدة قالها الأحوص في أخت امرأته واسمها سلمى، كان يهواها ويَنسِب بها دون إفصاح. فلما زوجت من رجل يدعى مطرًا أنشأ القصيدة. وكلمة مطر الثانية هي اسم الرجل المذكور. الزجاجي، أبو القاسم عبدالرحمن بن إسحاق: **أمالي الزجاجي**، تحقيق عبدالسلام هارون (بيروت: دار الجيل، ١٤٠٧/ ١٩٨٧)، ص٨٠-٨٢.

أراد حبيبته فكنى عنها بالنخلة. وكنوا عن المرأة بالشاة من قبل في الجاهلية، قال عنترة:

يَا شَاةَ مَا قَنَصٍ لِمَنْ حَلَّتْ لَه ... حَرُمَتْ عَلَيَّ وَلَيْتَهَا لَمْ تَحْرُمِ[١]

وذكر الجرجاني في كتاب «الكنايات» أن التكنية بالشجر وغيره عن المرأة قديمةٌ في كلام العرب من عصر الجاهلية[٢].

سعة علمه بالعربية وتفننه:

يُنْبِئُك شعرُ بشار، فضلاً عن بلاغته وفصاحته، بأنه تمكن في العلم بأحوال العرب وعاداتهم وأيامهم، حتّى إنه لينظم القصائدَ فلا يُخِلّ بشيء مما يودِعه فحولُ العرب في أشعارهم. وكذلك كان علمُه بأحوال الإسلام، وأيام دوله، ومناهج الشريعة واختلاف أئمتها. وجمع إلى ذلك علمًا بعادات المولَّدين من العرب في الأمصار، وأمثالهم، وعقائدهم، ومجالس جِدهم ولهوهم. وقد أودَع جَمًّا من ذلك في

---

(١) البيت هو الرابع والستون من المعلقة. القرشي: **جمهرة أشعار العرب**، ص٢١٩؛ **ديوان عنترة**، ص٢١٣ (نشرة مولوي).

(٢) لم أجد هذا الكلام في كتاب «المنتخب» للجرجاني، ويبدو أن المصنف ﷺ خلط بين كلامه وكلام الثعالبي بسبب أن الكتابين قد يكونان طُبعا معًا في سفر واحد، كما هو الحال مع نشرة كتاب الجرجاني التي رجعنا إليها في هذا التحقيق حيث ألحق به كتاب الثعالبي. فقد خصَّ هذا الأخيرُ الكناية عن المرأة بفصل كامل ساق فيه صورًا لذلك، وقال في فاتحته: «العرب تكني عن المرأة بالنعجة والشاة والقلوص والسرحة والحرث والفراش والعتبة والقارورة والقوصرة... وأما الكناية بالسرحة، وهي شجرة، فكما قال حميد بن ثور:

أَبَى اللهُ إلاَّ أَنَّ سَرْحَةَ مَالِكٍ ... عَلَى كُلِّ أَفْنَانِ العِضَاهِ تَروق»

الثعالبي، أبو منصور: **كتاب الكناية والتعريض**، تحقيق أسامة البحيري (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١، ١٤١٨/ ١٩٩٧)، ص٩-١٠.

شعره، نبَّهتُ عليه في مواضعه. ولقد كان قويَّ الحافظة، مطلعًا على شعر العرب ومَنْ بعدهم. وفي أمالي الزجاجي عن أبي حاتم قال: «أنشدتُ أبا زيدٍ قولَ بشار[1]:

أَدَيْسَمُ يَابْنَ الذِّئْبِ مِنْ نَسْلِ زَارِعٍ أَتَرْوِي هِجَائِيَ سَادِرًا غَيْرَ مُقْصِرِ

فقال: لِمَنْ هذا الشعر؟ قلت: لبشار في ديسمٍ العَنَزي. قال: قاتله الله! ما أعلمَه بكلام العرب! ثم قال: الدّيسَم: ولد الذئبِ من الكلبة، ويُقال للكلاب: أولاد زارع. والعِسْبار: وَلَدُ الضَّبُع من الذئب، والسِّمع: وَلَدُ الذئب من الضَّبُع.»[2]

ومن دلائل سَعة علمه بالعربية أنا نجد في شعره ألفاظًا كثيرة وتصريفاتٍ خلت عن ذكرها كتبُ اللغة، كما سنذكره في مبحث توسع بشار في اللغة.

البصرة وقبائل العرب حولها:

كانت قبائل البادية من العرب في عصر الجاهلية تتوخّى النزولَ حوالَي المدن العربية مهما وجدت إلى ذلك سبيلاً؛ لأن المدن كانت أسواق العرب، وفيها ما يحتاجه أهلُ البادية من المصنوعات والطعام إن احتاجوا إليه، مثل مكة ويثرب وحجْر اليمامة. وكذلك كان شأنُ القبائل النازلة بالعراق وبالشام، مثل بَكْر وقُضَاعة وتَغْلِب، فإنهم كانوا مجتمعين حوالَي الحيرة والأنْبار والمدائن في العراق، وحوالَي جلَّق وبُصرى وحوران وصيداء وتَدْمُر بالشام.

فلما نزحت بهم الفتوحُ في العراق احتاجت القبائل النازحة التي لم تكن لها منازل هنالك إلى إيجاد مصر وسْط ديارهم، فلذلك أمر عمر قواده بتخطيط

---

(١) في هجاء ديسم أحد رواة الأدب؛ روى الجاحظ عنه عن أبي محمد اليزيدي المعروف بثعلب انظر ص٣٥ من الجزء ١ من البيان. - المصنف. **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٢٣. وديسم هو الحسن بن علي، أو ابن عليل، العنزي. كان صديقًا لبشار، ولكن بشارًا هجاه؛ لأنه كان يحفظ شعرًا لحماد عجرد وأبي هشام الباهلي في بشار.

(٢) الزجاجي: **أمالي الزجاجي**، ص٢١٢. وانظر القصة كذلك في الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٥٢ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٥٢ (نشرة الحسين)؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص٦٦.

المِصْرَيْن: البصرة والكوفة، وقد كان بناء البصرة سنة سبع عشرة، وكان موضع البصرة قرية تُسمَّى بالفارسية بَسْرَاهْ، فيها قصر ومَسَالِح للعجم، ووقعت في يد المسلمين سنة اثني عشرة، وكانت المدينة لتلك الكُورة العجمية يومئذ هي الأُبُلَّة[١].

خطط عُتبة بن غَزْوان البصرة، ورغّب الناسَ في سكناها وإخلاء الأُبُلَّة، ونزلت قبائلُ العرب حولها، حتى تكامل عددُ رجال الجند حول البصرة بالإحصاء الواقع زمنَ ولاية زياد بن أبي سُفيان ثمانين ألفًا من العرب، وكان مجموع عِيَالات العرب مائةً وعشرين ألفَ عَيِّل[٢]. والبصرة هي موطن بشار، وبها نشأت فيه الملكةُ العربية.

مرتبته من العلم:

اتفق الرواة على أن بشارًا كان ممن زاول علم الكلام وعدّ من متقنيه، وأنه كان من أصحاب عمرو بن عُبيد وواصل بن عطاء، وهما إماما المعتزلة بالبصرة، قال أبو الفرج الأصفهاني: «كان بالبصرة ستة من أصحاب الكلام: عَمرو بن عُبيد، وواصل بن عطاء (الغزّال)، وبشار (بن برد) الأعمى، وصالح بن عبد القُدّوس، وعبد الكريم بن أبي العوجاء، ورجل من الأزد -وقال أبو أحمد: يعني جرير بن حازم- [فكانوا يجتمعون في منزل الأزدي ويختصمون عنده]»[٣]. وحسبك عدُّ

(١) الأُبُلَّة مدينة تاريخية كانت تقع في جنوب العراق، على مشارف الدولة الفارسية من ناحية الجزيرة العربية، وكانت أعظم موانئ فارس على الخليج العربي-الفارسي، وكان عندها نهر يسمى نهر الأُبلَّة، كان هرمز أميرًا عليها. ونظرًا للأهمية الاستراتيجية لهذه المدينة، كانت هي أول مدينة قصدها خالد بن الوليد في معركة ذات السلاسل التي دارت بين المسلمين والفرس في السنة الخامسة عشرة للهجرة. وحين هُزم جيش الإمبراطورية الفارسية الذي كان يقوده هرمز واستقر الأمرُ للمسلمين بقيادة خالد، اختط عتبة بن غزوان مدينةَ البصرة لتحل محلَّ مدينة الأُبلَّة.

(٢) العيل: من تتكفل به، ويجمع على عيال، وقد يكون العيال بمعنى العيل. - المصنف.

(٣) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٤٦ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/٣، ص٦٤٨ (نشرة الحسين) وما بين قوسين إضافة من المصنف، وما بين معقوفتين من كلام الأصفهاني وقد رأينا جلبه مناسبًا.

بشار مع مثل عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء من العلماء، إلا أنهما عَظُما بالتقوى، واشتُهر بشار بالمجون.

وشعر بشار يدل على أن له رتبةً مكينة في السيرة النبوية، وفي الأخبار والآثار وأيام العرب، وتراجم الشعراء وما أخذ عليهم، وما اختير لهم من الشعر، ألا ترى قوله (في الورقة ١٣٢):

إِنَّ النُّخَيْلَــةَ لَــوْ يَمِيــلُ بِهَــا الصَّــبِيُّ كَــالقِنْوِ مَــالَ عَــلَى أَبِي الدَّحْــدَاحِ[(١)]

يشير إلى منقبة أبي الدّحداح التي في قول النبي ﷺ: «كم من عِذْق رَداح في الجنة لأبي الدحداح.»[(٢)]

شعر بشار:

معروفٌ من أصول الأدب تقسيم الشعراء إلى أربع طبقات: جاهلي، ومخضرم، وإسلامي متقدّم، ومولّد. فالجاهلي مَنْ نشأ وانقرض قبل الإسلام، وهم شعراء مدة مائة وخمسين سنة قبل الهجرة، لا يعدو المعروفُ منهم هذا الزمن. والمخضرَم مَنْ قال شعرًا في الجاهلية وأسلم، وهو بفتح الراء من الخَضْرمة، وهي القطع؛ لأن الإسلام قطعهم عن الكفر، قال ابن فارس: وهذا اللقب من الأسماء التي أحدثت لهم في الإسلام[(٣)].

(١) **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ٢، ص٩٤. والبيت من قصيدة من سبعة وعشرين بيتًا من بحر الخفيف قالها بشار في بعض ندمائه. وقد جاءت في الديوان عبارة «البخيلة» بدل النحيلة.

(٢) عن أنس بن مالك: أن رجلاً قال: «يا رسول الله، إن لفلان نخلة، وأنا أقيم حائطي بها فمره أن يعطيني أقيم حائطي بها. فقال له النبي ﷺ: «أعطها إياه بنخلة في الجنة». فأبى، وأتاه أبو الدحداح، فقال: بعني نخلك بحائطي. قال: ففعل. قال: فأتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، إني قد ابتعت النخلة بحائطي، فجعلها له. فقال النبي ﷺ: «كم من عذق رداح لأبي الدحداح في الجنة»، مرارًا. فأتى امرأته، فقال: يا أم الدحداح، اخرجي من الحائط، فإني بعته بنخلة في الجنة.» الحاكم النيسابوري: **المستدرك على الصحيحين**، «كتاب البيوع»، الحديث٢٢٤٩، ج٢، ص٢٥.

(٣) أورد المصنف كلامَ ابن فارس ببعض تصرف، ولفظه: «وقد كانت حدثت في الإسلام أسماء، وذلك قولهم لمن أدرك الإسلام من أهل الجاهلية: مخضرم». ثم قال: «وتأويل المخضرم مِن =

وأنا أحسب أن هذا اللقب سرى إليهم من وصف الإبل التي أسلم أهلُها وجعلوا لها سماتٍ تعارفوها تنبئ بأن أهلها مسلمون، وهي شق آذان إبلهم، وذلك الشق يسمى خضرمة. يدلّ لذلك ما ورد في حديث وفد جَسْر وهم بطن من قُضاعةَ، فقال رسول الله ﷺ: «إن جسْرًا طلقاء الله أسلموا وخَضرَموا»، قال ابن منده: «والخضرمة شق آذان الإبل حتى إذا أغارت عليهم خَيْلُ المسلمين عرفوها فلم تُهج.»(١)

والإسلامي المتقدم، مثل عُمر بن أبي ربيعة والفرزدق وجرير؛ والمولدون مثل بشار ومَنْ بعده كأبي تمام. وقد قسمهم الأدباء أيضًا إلى أمويٍّ مثل أبي عطاء السِّندي، وعباسيٍّ مثل أبي تمام، ومخضرم الدولتين وهو الذي أدرك بشعره الدولةَ الأموية والدولة العباسية، مثل بشار والعجّاج وأبي النجم وذي الرمة. وبشارٌ إلى الدولة الأموية أقرب، وشعرُه في مدتها أكثر. وقد كان شعرُه شائعًا في زمن الخليفة الوليد بن يزيد، ففي الأغاني أن محمدًا بن عمران الضبِّي قال: أنشدنا الوليد بن يزيد قول بشار:

أَيُّهَـــا السَّـــاقِيَانِ صُـــبَّا شَرَابِي وَاسْـقِيَانِي مِـنْ رِيـقِ بَيْضَـاءَ رُودِ

.... الأبيات.»(٢)

= خضرم الشيء، أي: قطعه. وخضرم فلان عطيته، أي: قطعها، فسمي هؤلاء [يعني جماعة من الشعراء ذكرهم] مخضرمين، كأنهم قطعوا من الكفر إلى الإسلام». ابن فارس: **الصاحبي في فقه اللغة**، ص٥٣.

(١) انظر الحديث وكلام ابن منده في ترجمة مالك بن أبي العيزار (الترجمة رقم ٧٦٨٢). ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي: **الإصابة في تمييز الصحابة**، تحقيق علي محمد البجاوي (بيروت: دار الجيل، ١٤١٢/ ١٩٩٢)، ج٥، ص٧٤٤. وفيه: «حتى إذا غارت عليهم خيلُ رسول الله ﷺ عرفت ولم تهج.»

(٢) وهي ستة أبيات من بحر الخفيف. والرود: الشابة الحسناء الناعمة، والأصل فيها الهمز (رؤد)، وقد خففت للضرورة الشعرية. الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٨٧ (نشرة القاهرة)؛ =

وقد أظهر بشارٌ تشيّعَه للأمويين في قصيدته التي طالعها: «جَفَا وِدُّهُ فَازْوَرَّ أَوْ مَلَّ صَاحِبُهْ»[١]، والقصيدة التي طالعها: «أَأَحْزَنَكَ الأُلَى ظَعَنُوا فساروا»[٢]. فهو أقربُ إلى أبي عَطاء السِّنْديّ[٣]، إلا أن أبا عطاء ترك قولَ الشعر عند ظهور الدولة العباسية، وبشارًا قَلَبَ ظهْرَ المِجَن، فصانع العباسيين. وقد عُدّ بشار أولَ المولدين وآخِرَ المتقدمين من الإسلاميين، هكذا يقول أهل الأدب، ولقبه في العُباب[٤] بأبي المحدثين.

وأنا أُبيِّنُ لك وجهَ هذا الحكم: اعلمْ أن الشعراء الذين طوّروا الشعرَ فيما عُرِف من أزمان تاريخ الشعر العَربي قبل بشار[٥] هم: المُهَلْهِل، وامرؤُ القيس،

= **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٧٦ (نشرة الحسين)؛ **المختار من شعر بشار**، ص٢٩٦؛ الحصري القيرواني، أبو إسحاق إبراهيم بن علي: **زهر الآداب وثمر الألباب**، تحقيق يوسف علي طويل (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧/ ١٩٩٧)، ج١، ص٣٨٠. ويبدو أن المصنف عليه رحمة الله سها عن ضم هذه الأبيات إلى ما حققه من شعر بشار، فإني لم أعثر عليها فيه بما في ذلك الملحقات التي تكون الجزء الرابع. وكذلك لم يدرجها مهدي محمد ناصرالدين في نشرته لشعر بشار بعنوان **ديوان بشار ابن برد** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣/ ١٩٩٣).

(١) وتمام البيت: «وَأَزْرَى بِهِ أَنْ لاَ يَزَالَ يُعَاتِبُهْ». وهو من قصيدة من خمسة وثمانين بيتًا من بحر الطويل، ذكر أبو الفرج أن بشارًا قالها في مدح يزيد بن عمر بن هبيرة. وجاء في الديوان أنه قالها في مدح مروان بن محمد بن مروان آخر خلفاء بني أمية (وهو الملقب بالحمار لحرونه وبسالته في الحرب لا يتزحزح) وفي مدح قيس عيلان من قبائل العرب المضرية. الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢٣٦-٢٣٧ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٧١٠ (نشرة الحسين). وانظر القصيدة كاملة في: **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ١، ص٣٢٥-٣٤٠.

(٢) وعجز البيت: «أَجَلْ فَالنَّوْمُ بَعْدَهُمْ غِرَارُ»، والقصيدة تشتمل على أربعة وسبعين بيتًا من بحر الوافر. **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٣، ص٢٢٣-٢٣٣.

(٣) واسمه مرزوق، وهو من موالي أسد بن خزيمة، وكان في لسانه لثغة. انظر أخباره في الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج١٧، ص٣٢٧-٣٤٠ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج٦/ ١٧، ص٤٩٩-٥٠٨ (نشرة الحسين).

(٤) «العباب شرح أبيات الآداب» لشرف الدين حسن بن صالح العدوي اليمني، شرح على أبيات كتاب الآداب لمجد الملك بن شمس الخلافة. مخطوط بمكتبتي. - المصنف.

(٥) أما الذين طوروا الشعرَ بعد بشار، فأبو تمام، وأبو الطيب المتنبي، وأبو العلاء المعري، والوشاحون من الأندلسيين. - المصنف.

والنّابغة الذبياني، والأعشى ميمون، وعُمر بن أبي ربيعة. فأما المهلهل فهو أول من هَلْهَلَ الشعر، كما قال أئمةُ الأدب في وجه تلقيبه بالمهلِهل، ومعنى هلهل الشعر: رقّقه وحسّنه[١]. وأما امرؤ القيس فقد ابتكر التشبيهات البديعة، ووصَفَ مجالسه مع النساء. وأما النابغة فقد ذكر المقاولاتِ والاعتذارات، ووصف مجالس الملوك. وأما عُمر بن أبي ربيعة، فقد ابتكر وصفَ أحوال النساء في مجالسهن الغزلية. وكلُّ هؤلاء لم يَعْدُوا الطريقةَ المعروفة عند العرب.

أما بشار بن برد فقد أحدث طريقةً وسطًا، فهو آخرُ المتقدِّمين؛ لأن لهجةَ شعره وجَزالة ألفاظه ورواجَ اللغة العربية في شعره وطريقتَه العربية في كثير من شعره، وذِكْرَه مفاخر القبائل وأيامها وانتصارها، كلُّ ذلك لم يقصر في شيء منه عن المتقدمين، وكان يحتذي حذوَه في هذه الصفة البحتري في شعره.

وبشار أولُ المولدين؛ لأن امتلاء شعره بالمعاني الجديدة والعادات الحضرية من نسيب رقيق وخمريات وزَهريات وهجاء مقذع، مع النُّزوع إلى بعض العناية بالمحسنات اللفظية والمعاني العلمية؛ كُلُّ ذلك سُنّة خالف بها طرائقَ الشعر العربي القديم، وقد سنّها للمولَّدين، فهم يقتفون آثاره، ويلحقون غباره. وأولُ مَنْ اقتفى طرائقَه سَلْمٌ الخاسر وأبو نُوَاس ومسلم بن الوليد وأبو تمّام، وكلٌّ في ناحية من نواحي شعر بشار، على تفاوتٍ فيهم من إكثار وإقلال.

---

(١) كذا قال ابن قتيبة. وأما الجمحي فقال: «وإنما سمي مهلهلاً لهلهلة شعره كهلهلة الثوب، وهو اضطرابه واختلافه»، وهو غير المعنى الذي ذكر هنا. الدينوري: **الشعر والشعراء**، ص١٦٨؛ الجمحي: **طبقات الشعراء**، ص٣٨. وذكر القالي سببًا آخر في تلقيبه هذا اللقب، فقال: «وقرأت على أبي بكر بن دريد، وأملى علينا أبو الحسن الأخفش، قال: مهلِهل بن ربيعة، ومهلهل لقب، وإنما سمي مهلهلاً بقوله:

لَمَّا تَوَعَّرَ فِي الغُبَارِ هَجِينُهُمْ ... هَلْهَلْتُ أَثْأَرُ جَابِرًا أَوْ صِنْبِلاَ

هذا قول أبي الحسن وأبي بكر»، ثم قال: «وقرأت على أحمد، عن أبيه: إنما سمي مهلِهلاً؛ لأنه أول مَنْ أرقَّ المراثي.» القالي: **كتاب الأمالي**، ص٣٨٤-٣٨٥.

ثم إن بشارًا قد رُزق ذهنًا وقّادًا وفطرةً سليمة، ثم أعانه على نماء ذلك فقدُ بصره، فقوي خيالُه، وأيضًا إحاطة حفظه وعلمه. ثم قُدِّر له أن رُبِّيَ بين فصحاء العرب في بني عُقيل، وسكن البصرة التي هي مصر البادية العربية، وهي سوق سائر العرب يومئذ، وفيها تسمع مبتكرات أشعارهم ومحفوظاتهم من أشعار سلفهم، ولذلك كان النحوُ العربي مقرُّه البصرة.

نبغ بشارٌ في خلافة هشام بن عبدالملك، أيام عَظُمَ مُلك الإسلام، واجتمعت أمتُه تحت دولة واحدة. قال الخطيب في تاريخ بغداد إن «بشارًا قال الشعر ولم يبلغ عشر سنين»[١]. وقد قال بشار: «هجوتُ جريرًا فاستصغرني، وأعرض عني، ولو أجابني لكنتُ أشعر الناس.»[٢]

وفي الأغاني أن أحمد بن المبارك قال: «قلت لبشار: ليس لأحد من شعراء العرب شعرٌ إلا وقد قال فيه شيئًا استنكرتْه العربُ من ألفاظهم وشُكَّ فيه، وإنه ليس في شعرك ما يُشَكُّ فيه. قال (بشار): ومن أين يأتيني الخطأ؟ وُلدتُ هاهنا، ونشأتُ في حجور ثمانين شيخًا من فصحاء بني عُقيل، ما فيهم أحدٌ يعرف كلمةً من الخطأ. وإن دخلتُ إلى نسائهم فنساؤُهم أفصحُ منهم، وأيْفَعْتُ فأُبْدِيتُ (أي سكنت البادية) إلى أن أدركتُ، فمن أين يأتيني الخطأ؟»[٣]

وقد قال في وصف شعره:

---

(١) الخطيب البغدادي: **تاريخ مدينة السلام**، ج٧، ص٦١١.

(٢) قال الأصفهاني: «وأخبرني حبيب بن نصر المهلبي قال: حدثنا عمر بن شبة قال: قال أبو عبيدة: قال بشار الشعر ولَمْ يبلغ عشر سنين، ثم بلغ الحُلُم وهو مخشيٌّ معرة لسانه. هجا جريرًا فأعرض عنه استصغارًا له. قال: وكان بشار يقول: هجوتُ جريرًا فأعرض عني واستصغرني، ولو أجابني لكنتُ أشعرَ الناس.» **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٤٣ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/٣، ص٦٤٦ (نشرة الحسين).

(٣) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٤٩-١٥٠ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/٣، ص٦٥١ (نشرة الحسين).

وَشِـعْرٍ كَنَـوْرِ الـرَّوْضِ لاءَمْـتُ بَيْنَـهُ بِقَـوْلٍ إِذَا مَـا أَحْـزَنَ الشِّـعْرُ أَسْـهَلاَ[1]

لذلك قال أئمةُ الأدب: إنه لم يكن في زمن بشار بالبصرة غَزِلٌ ولا مغنيةٌ ولا نائحةٌ إلا يَروي من شعر بشار فيما هو بصدده[2]. ومما أقبل بالناس على شعر بشار أنه لم يَقصِرْ نفسه على متابعة المتقدمين من الشعراء في معانيهم، بل أودعه المعاني الحضرية المستجدَّة في عصره، فوصف حالةَ الناس في عصره ومحاسن شرابهم وبستانهم، كما في قوله:

فِي جِنـانٍ خُضْـرٍ وَقَصْـرٍ مَشِـيدٍ قَيْصَـرِيٍّ حَفَّـتْ بِـهِ الأَعْنَـابُ
فَوْقَهَـا مَلْعَـبُ الحَـمَامِ وَيَسْتَـ ـنُّ خَلِيجٌ مِـنْ دُونِهَـا صَخَّابُ[3]

وضمّنه أحوالَ الناس، كقوله:

---

(١) ذكر هذا البيت مع أبيات أخر له عبدالقاهر الجرجاني في **دلائل الإعجاز**، ص٣٦٨، وقد ذكرتُها في الملحقات. - **المصنف**. وهذا البيت واحدٌ من ثلاثة في معنى واحد يصف فيها بشار نفسَه وحاله من حيث العلم والمعرفة، والبيتان قبله:

عَمِيـتُ جَنِينًـا، وَالـذَّكَاءُ مِـنَ العَمَـى فَجِئْـتُ عَجِيـبَ الظَّـنِّ لِلْعِلْـمِ مَـوْئِلاَ
وَغَـاصَ ضِـياءُ العَـيْنِ لِلعِلْـمِ رَافِـدًا لِقَلْـبٍ إِذَا مَـا ضَـيَّعَ النَّـاسُ حَصَّـلاَ

الجرجاني، عبد القاهر: **كتاب دلائل الإعجاز**، ص٥١٢-٥١٣.

(٢) زيدان، جرجي: **تاريخ آداب اللغة العربية**، طبعة راجعها وعلق عليها الدكتور شوقي ضيف (القاهرة: دار الهلال، بدون تاريخ)، ج٢، ص٥٧.

(٣) البيتان من قصيدة من أربعة وستين بيتًا من بحر الخفيف، قالها بشار في مدح روح بن حاتم، طالعها:

طَرَقَتْنَـا بِـالزَّابِيَيْنِ الرَّبَـابُ رُبَّ زَوْرٍ عَلَيْـكَ مِنْـهُ اكْتِئَـابُ

وآخرها:

يَـابْنَ روحٍ أَشْـبَهْتَ رَوْحًـا وَمَـنْ يُشْـ ـبِهْ أَبَـاهُ تُـتْمَمْ لَـهُ الأَنْسَـابُ

ديوان بشار بن برد، ج١/ ١، ص٣٤٨-٣٥٥.

وَأَصَــابَهُ سِــحْرُ النُّحَيْلَــةِ بَعْــدَ مَــا أَلِــفَ الصَّــلاَةَ وَعَــاذَ بِالمِسْــبَاحِ[(١)]

فذكر المسباح، وهو المسبِّحة. وكقوله:

وَيُعْطِيــــــكَ ذُلاًّ إِذَا رُعْتَــــــهُ كَــــمَا ذَلَّ لِلْقَــــدَمِ المِرْبَــــدُ[(٢)]

يعني مربدَ البصرة، لكثرة مَنْ يدخله من الناس فقد ذل للأقدام.

وعبر عن مصطلحات عصره، كقوله:

إِنِّي وَإِنْ كُنْــــتُ حَمَّــــالاً أُجَــــاوِرُهُ صَرَّامَ حَبْــلِ التَّمَنِّــي بِالأَكَاذِيــبِ[(٣)]

فذكر الحمال، وقوله:

أَرَاكُــمْ أُنَاسًــا سَــمْنُكُمْ فِي أَدِيمِكُــمْ مُجُنْــتُمْ فَــلاَ تَسْــتَغْفِرُونَ لِحُــوبِ[(٤)]

وعبر عن عقائد العامة، فقال:

إِذَا خَــدِرَتْ رِجْــلِي شَــفَيْتُ بِــذِكْرِهَا أَذَاهَا فَــأَهْفُو بِاسْــمِهَا حِــينَ تُنْكَــبُ[(٥)]

(١) المصدر نفسه، ج١/ ٢، ص٩٣. والبيت من قصيدة من سبعة وعشرين بيتًا من بحر الكامل، وهي في النسيب والمجون. وجاء في الديوان لفظ «البخيلة» بدل «النحيلة».

(٢) المصدر نفسه، ج٢/ ٣، ص١١٨. البيت من واحد وخمسين بيتًا من بحر المتقارب قالها بشار في هجاء حماد عجرد وكذلك في التشبيب بامرأة اسمها مهدد.

(٣) **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ١، ص٢٢٣. والبيت من قصيدة من واحد وعشرين بيتًا من بحر البسيط قالها في النسيب بعبدة.

(٤) الحوب: الظلم والذنب. والبيت هو الحادي والثلاثون من قصيدة من خمسة وأربعين بيتًا من بحر الطويل قالها بشار في هجاء أبي هشام الباهلي، ومطلعها:

ذَكَــرْتُ شَــبَابِي اللَّــذَّ غَــيْرَ قَرِيــبِ وَمَجْلِــسَ لَهْــوٍ طَــابَ بَــيْنَ شُرُوبِ

ديوان بشار بن برد، ج١/ ٢، ص٣٧٨.

(٥) المصدر نفسه، ج١/ ١، ص٣١٣. والبيت من قصيدة من سبعة وستين بيتًا من بحر الطويل قالها بشار في مدح سليمان بن هشام بن عبد الملك.

وجاء بلفظ «ست» وهي كلمة جديدة في عصره بمعنى السيدة، وكانوا يعيبون استعمالها، وبشار لم يعبأ بهم، قال البهاء زهير:

أُنَادِيهَـــا إِذَا حَضَـــرَتْ بِسِـــتِّي فَيَلْحَظُنِـي النحـاةُ بِعَـيْنِ مَقْـتِ[١]

ونظم ألفاظ التحبب -كقولهم: «نور عيني»- في مواضع، منها ما في الورقة ٣١[٢]. وكما ذكر الرواحل في الأسفار، ذكر الزوارقَ واختراقَها الفرات ودجلة[٣]. وأشار إلى الحكايات، كقوله:

---

(١) هو الوزير أبو الفضل زهير بن محمد المهلبي الملقب ببهاء الدين، كان وزيرًا للملك الصالح نجم الدين أيوب ابن الملك الكامل. له شعر يتميز برقة الأسلوب وسهولته وسلاسته. تُوُفِّي سنة ٦٥٦هـ. والبيت المذكور هو الأول من مقطوعة ثلاثية من بحر الوافر، وهو مختلف عما ساقه المصنف هنا، والمقطوعة هي:

بِرُوحِـي مَـنْ أُسَـمِّيهَا بِسِـتِّي فَتَنْظُـرُنِي النُّحَـاةُ بِعَـيْنِ مَقْـتِ
يَـرَوْنَ بِـأَنَّنِي قَـدْ قُلْـتُ لَحْنًـا وَكَيْـفَ وَإِنَّنِي لَـزُهَيْرُ وَقْتِـي
وَلَكِـنْ غَـادَةٌ مَلَكَـتْ جِهَـاتِي فَـلاَ لَحْـنٌ إِذَا مَـا قُلْـتُ سِـتِّي

ديوان البهاء زهير، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ومحمد طاهر الجبلاوي (القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٨٢)، ص٤٩.

(٢) سيأتي ذكر بعض تلك الأبيات بعد قليل، فانظرها في موضعها.

(٣) من ذلك قوله في الرواحل من قصيدة يمدح فيها سليمان بن داود الهاشمي من ولد عبد الله بن العباس:

يَـا سُـعْدُ إِنِّي عَـدَانِي عَـنْ زِيَـارَتِكُمْ تَقَـاذُفُ الْهَـمِّ وَالْمَهْرِيَّـةُ النُّجُـبُ

ديوان بشار بن برد، ج١/ ١، ص٢٥٦؛ وانظر كذلك الأبيات السادس والعشرين حتى الثالث من قصيدة قالها في مدح داود بن حاتم (المصدر نفسه، ص٣٠٣-٣٠٤). أما ذكره السفن والزوارق فمنه قوله يصف سير رواحل إبلٍ أثناء مطر شديد:

يَسْـبَحْنَ فِي عَـدْرَةِ السَّـمَاءِ كَـمَا شَـقَّ الْعَـدَوْلِيُّ زَاخِـرًا صَـخِبَا

(المصدر نفسه، ج١/ ١، ص٣٤٥). والبيت هو الأربعون في قصيدة من بحر المنسرح قالها بشار يمدح المهدي، والْعَدَوْلِيُّ السفين أو الزورق المنسوب إلى عَدَوْلَى (بياء مقصورة)، قبيلة من أهل البحرين مشهورة بإجادة صناعة السفن.

كَقَائِلَـــةٍ إِنَّ الحِـــمَارَ - فَنَحِّـــهِ عَنِ القَتِّ - أهلُ السِّمْسِمِ المُتهـذِّبِ[(١)]

وقوله:

فَصِـــرْتُ كَالهِقْـــلِ غَـــدَا طَالِبًـــا قَرْنًـــا فَلَـــمْ يَرْجِـــعْ بِـــأُذْنَيْنِ[(٢)]

---

(١) البيت من قصيدة من اثني عشر بيتًا من بحر الطويل، قالها بشار في النسيب بمحبوبته عبدة. وفي شرح هذا البيت وبيان ما فيه من نكت بلاغية، قال المصنف عليه رحمة الله: «أي كالتي حاولت إكرام الحمار فقطعت عنه أكلَ القت، وأطعمته السمسم وهو لا يريده. والقت (بقاف مفتوحة): الفصفصة، وهي نبتٌ شهي للدواب، وتُعرف في تونس بالفصة. والسمسم: الجلجلان، وبذلك يظهر وجهُ التشبيه. فالفاء في قوله: فنحه عن القت، فاء الفصيحة، أي إن كان من أهل السمسم فنحه عن القت، كالفاء في قول عباس بن الأحنف:

قَـالُوا: خُرَاسَـانُ أَقْـصَى مَـا يُـرَادُ بِنَـا ثُـمَّ القُفُـولُ، فَقَـدْ جِئْنَـا خُرَاسَـانَا

وقد أتى بجملة: «فنحه» مقدمة على دليل شرطها للضرورة، كما قال في البيت ٢١ من هذه الورقة: =

إِنَّ الحَبِيـــبَ - فَـــلاَ أُكَافِئُـــهُ- بَعَـــثَ الخَيَـــالُ عَـــلَيَّ وَاحْتَجَبَـــا

ونظيره تقديم المعطوف على المعطوف عليه عند هشام [لعله ابن هشام الأنصاري] في ضرورة الشعر.» انتهى كلام ابن عاشور. **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ١، ص١٩٨ (الحاشية رقم ١). وانظر بيت بشار في المصدر نفسه، ص٢٠٠، وهو من قصيدة قالها في النسيب بعبدة. أما بيت العباس بن الأحنف فهو الأول من مقطوعة من خمسة أبيات، وقد غناه الموصليان: إسحاق وابنه إبراهيم. الأصفهاني: **الأغاني**، ج٣/ ٨، ص٤٨١ (نشرة الحسين)؛ **ديوان العباس بن الأحنف**، تحقيق عاتكة الخزرجي (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٧٣/ ١٩٥٤)، ص٢٧٩.

(٢) والحكاية المشار إليها في هذا البيت هي قولهم: «ذهب يبتغي قرنًا فلم يرجع بأذنين». وقد رُوي البيتُ بألفاظ مختلفة، فجاء - كما رواه ابن قتيبه - بلفظ:

فَكُنْـــتُ كَـــالعَيْرِ غَـــدَا يَبْتَغِـــي قَرْنـــاً فَلَـــمْ يَرْجِـــعْ بِـــأُذُنَيْنِ

وكذلك جاء بلفظ:

لاَ تَكُـــنْ كَـــالحِمَارِ إِذْ طَلَـــبَ القَـــرْ نَ لِنَفْـــعٍ فَضَـــيَّعَ الأُذُنَـــيْنِ

وهو ما أثبته المصنف في الديوان. وهذا ثان لبيتين قيل إنهما يُرويان لأبي العيناء، وأولهما:

لَقَبِـــيحٌ فِي النَّـــاسِ مِـــنْ غَـــيْرِ جُـــرْمٍ بَعْـــدَ وَصْـــلٍ قَطِيعَـــةُ الأَخَـــوَيْنِ

الدينوري: **عيون الأخبار**، ج٣، ص١٤١؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤، (الملحقات)، ص٢٤٧. والهقل: الظليم، والفتي من النعام.

وهو - فيما رأيت - أولُ شاعرٍ ذكر شربَ الخمر على ذكر الأحبة في الحزن وضده، كقوله في الديوان:

فَاشْرَبْ عَلَى مَوْتِ إِخْوَانٍ رُزِئْتَهُمُ ... بَابُ المَنِيَّةِ عَنِّي غَيْرُ مَسْدُودِ[1]

وقوله في الملحقات:

فَاشْرَبْ عَلَى أُبْنَةِ الزَّمَانِ فَمَا ... تَلْقَى زَمَانًا صَفَا مِنَ الأُبَنِ[2]

وقوله أيضًا:

فَاشْرَبْ عَلَى حَدَثَانِ الدَّهْرِ مُرْتَفِقًا ... لاَ يَصْحَبُ الهَمُّ قَرْعَ السِّنِّ بِالكَاسِ[3]

وقد سرى ابتكارُ بشار من ابتكاره المعاني إلى أن ابتكر الأساليب، فنظم الشعرَ على طريقةٍ لم تكن معروفة، وهي طريقة المراسلة، و[من] ذلك رسالةٌ شعرية راسل بها عَبدة، وهي في الديوان:

مِنَ المَشْهُورِ بِالحُبِّ ... إِلَى قَاسِيَةِ القَلْبِ
سَلاَمُ اللهِ ذِي العَرْشِ ... عَلَى وَجْهِكِ يَا حِبِّي
فَأَمَّا بَعْدُ يَا قُرَّ ... ةَ عَيْنِي وَمُنَى قَلْبِي[4]

إلى آخره.

---

(١) **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٣، ص١٤٣. والبيت من قصيدة من خمسة وثلاثين بيتًا من بحر البسيط قيلت في التحسر على صديقين أحدهما صالح بن عبد القدوس، وفيها يفخر بشار بجلده وصبره على المصائب، كما يتعرض لهجاء حماد عجرد.

(٢) البيت هو الثالث من مقطوعة من تسعة أبيات. الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢٤١ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٧١٣ (نشرة الحسين)؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص٢٣٠.

(٣) البيت هو الأخير من أربعة قالها بشار في التذمر من هموم الدهر. **المختار من شعر بشار**، ص١٦٦؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص١٠٠.

(٤) الأبيات من مقطوعة من ثمانية أبيات من بحر . **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ١، ص٢٣٣.

إن العصر والحالة اللذين تيسر لبشارٍ أن يوجد فيهما قد كانا بحكم المصادفة سببًا قويًّا خَوَّل مواهبَه الفطرية النادرة أن تظهر في مظهر الشاعر العربي الفائق المعاني الفصيح البليغ. فقد كان عصرُ الدولة الأموية عصرًا نضِجَتْ فيه الحضارةُ العربية الخالصة، وكان آخرُ ذلك العصر هو آخرَ عهدٍ بالأدب العربي السليم من الدخائل، وكان نزولُ قبائل العرب الخُلَّص حول أول مصر إسلامي عربي، وهو البصرة التي ظهر فيها شباب حضارة إسلامية عربية بريئة من العجمة. وكانت نشأةُ بشار بين ظهراني أولئك العرب الأقحاح.

كان كلُّ ذلك عونًا كبيرًا على تكوين شاعرية بشار، وجمعه مخيلةً تحوي دقةَ المعاني الحضرية الجارية على الذوق العربي، من رفاهية وغرام ومجون وأصالة رأي وسعة علم، ثُم من فصاحة الألفاظ وبلاغة المعاني. فإذا افتقدتَ مجموعَ ما تأتَّى له، وجدتَه لم يتأتَّ لأحد غيره، مِمَّنْ تقدمه ولا لِمَنْ تأخر عنه. فلذلك كان بحق هو أولَ الشعراء المتأخرين من حيث الوجهةُ الأولى، وآخر الشعراء المتقدمين من حيث الوجهةُ الثانية.

فإذا كان الذين تقدموه -مثل النابغة وحسان وعُمر بن أبي ربيعة والعَرْجِي[1]- قد شاركوه في الفصاحة والبلاغة والمعاني القديمة، فإنهم لم يكتسبوا

---

(١) قال الأصفهاني في نسبه من قبل أبويه: «هو عبدالله بن عمر بن عمرو بن عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس. وقد شرح هذا النسب في نسب أبي قطيفة. وأم عفان وجميع بني أبي العاص آمنة بنت عبد العزى بن حرثان بن عوف بن عبيد بن عويج بن عدي بن كعب. وأم عثمان أروى بنت كريز بن ربيعة بن حبيب بن عبد شمس. وأمها البيضاء أم حكيم بنت عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، وهي أخت عبدالله بن عبد المطلب أبى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، لأمه وأبيه ولدا في بطنٍ واحدٍ. وأم عمرو بن عثمان أم أبان بنت جندب الدوسية... [و]لقب العرجي لأنه كان يسكن عرج الطائف. وقيل: بل سمي بذلك لماءٍ كان له ومالٍ عليه بالعرج. وكان من شعراء قريش، ومن شهر بالغزل منها، ونحا نحو عمر بن أبي ربيعة في ذلك وتشبه به فأجاد. وكان مشغوفًا باللهو والصيد، حريصًا عليهما، قليل المحاشاة لأحدٍ فيهما. ولم يكن له نباهةٌ في أهله، وكان أشقر أزرق، جميل الوجه. وجيداء التي شبب بها هي أم محمد بن هشام بن =

ما أكسبتْه الحضارةُ من دقة معاني المعارف والحكمة وعظمة الدولة ورقة الغرام والمجون. وإذا كان المتأخرون عنه -مثل أبي نواس وأبي تمام والبحتري- قد شاركوه في هذه الرقة ونسجوا على منواله، فإنهم لم يَسْعَدوا بما سعِد به بشارٌ من النشأة في الفصاحة والبلاغة الخالصتين. وإذا كان معاصروه -مثلُ صالح بن عبد القدوس وحمّاد عجرد وأبي العتاهية من شعراء الحضر- قد شاركه بعضُهم في المعاني الحضرية وبعضُهم في المعارف العقلية، فإنهم لم يتفق لأحدٍ منهم أن ينال مثلَ حظ بشار في نشأته العربية البدوية.

إذا عددتَ من معاصريه ومَنْ تقدمه قليلاً من شعراء البادية أمثالِ رُؤْبَةَ وذي الرمَّة وأمثال الفرزدق وجرير، لم تجد في شعرهم ما تجد في شعر بشار من دقّة المعاني ولا من رقّة الألفاظ. وهذا سر اللقب الذي منحه أئمةُ الأدب بشارًا -وهو أن سموه «أول المُحْدَثين وآخر المتقدمين»- الذي انْبَهَم توجيهُه على الأدباء. ألا ترى أنهم لا يعنُون بذلك تاريخ وجوده ضرورة أنه لم يوجد منفردًا في عصره، وإنَّما عَنَوا ديباجةَ شعره وطريقته! فمعاصروه يلحق بعضُهم بالمحدَثين مثل صالح بن عبد القدوس، وبعضُهم بالمتقدمين مثل رؤبة وذي الرمّة.

فصاحةُ ألفاظ بشارٍ بلغت الحدَّ الأقصى؛ فإنك لا تجد في ألفاظه ثِقلاً ولا تنافرًا ولا كُلفة. وصراحةُ دلالة ألفاظه على المعاني بينةٌ واضحة، ترى فيها كيف يخطر له المعنى الجليل والدقيق والعامّي، فلا يتريث في التعبير عنه بأفصح الألفاظ دون استعانة بزيادة أو حذف، بحيث تلوح لك الفصاحةُ العربية برُوائها والانسجام المولَّد ببهائه، كقوله (في الورقة ٤٢):

مَـــا زِلْـــتُ أَذْكُـــرُكُمْ وَلَيْلَـــتكُمْ حَتَّـى جَفَـا عَـنْ مَضْـجَعِي جَنْبِـي

= إسماعيل المخزومي، وكان ينسب بها ليفضح ابنها لا لمحبةٍ كانت بينهما؛ فكان ذلك سبب حبس محمد إياه وضربه له، حتى مات في السجن.» كتاب **الأغاني**، ج١، ص٣٨٣-٣٨٥ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ١، ص٢٤٥-٢٤٦ (نشرة الحسين).

وَعَلِمْــتُ أَنَّ الصَّــرْمَ شِــيمَتُكُمْ فِي النَّــأْيِ وَالهِجْــرَانِ فِي القُــرْبِ
فضَــلَلْتُ لاَ أَدْرِي: أُقِــيمُ عَــلَى الـــ ـــهِجْرَانِ أَوْ أَغْــدُو مَــعَ الرَّكْــبِ(1)

فقولُه: «أو أغدو مع الركب» قابَل به قولَه: «أقيم على الهجران» فلم يعجزه الميزان ولا القافية إذ عبر عن السفر بأغدو مع الركب، وكذا قوله فيها:

نَادَيْـــتُ: إِنَّ الحُـــبَّ أَشْـــعَرَنِي قَــتْلاً وَمَــا أَحْــدَثْتُ مِــنْ ذَنْــبِ(2)

فقوله: «أشعرني قتلاً» دون أن يقول: «قتلني» لتجنّب الابتذال. وأما بلاغته فقد شهد له بها أئمّة البلاغة وفحول الشعراء، وكانت أبياته شواهد في ذلك، مثل قوله:

كَــأَنَّ مُثَــارَ النَّقْــعِ فَــوْقَ رُؤُوسِــهِمْ وَأَسْــيَافَنَا لَيــلٌ تَهَــاوَى كَوَاكِبُــهْ(3)

وغير ذلك.

وقد وجدتُ له أربعَ استعارات في مصراع بيت، وهو قوله (في الورقة ١٤٩):

غَــابَ القَــذَى فَشَــرِبْنَا صَــفْوَ لَيْلَتِنَــا حِبَّيْنِ نَلْهُو وَنَخْشَى الوَاحِدَ الصَّمَدَا(4)

فإنه شبّه الرقيب بالقذى، لأنه يكدر عليه التذاذه بالحبيب، كما يكدر القذى الالتذاذ بالخمر، وهي تصريحية، وشبّه الليلة بالخمر على طريقة المكنيَّة، ورمز بقوله

---

(١) ديوان بشار بن برد، ج١/ ١، ص٢٤٠. وقد جاء في البيت الأول لفظ «وليلكم» بدل «وليلتكم»، وفي الثالث لفظ «فظَلِلْت» بدل «فضللت». والأبيات من قصيدة من تسعة وعشرين بيتًا من بحر الكامل قالها في عبدة.

(٢) المصدر نفسه، ج١/ ١، ص٢٣٩. والبيت من القصيدة نفسها المذكورة في الحاشية السابقة.

(٣) المصدر نفسه، ج١/ ١، ص٣٣٥. والبيت من قصيدة قالها بشار يمدح مروان بن محمد بن مروان ويفتخر بقيس عيلان، وهي تتكون من أربعة وثمانين بيتًا من بحر الطويل.

(٤) المصدر نفسه، ج١/ ٢، ص١٤٢. والبيت من قصيدة من بحر البسيط قالها في النسيب بسعدى، وهي تشتمل على تسعة وخمسين بيتا.

شربنا، وشبّه تلذذَ تلك الليلة بشرب الخمر، وشبّه خلوّ الليلة من المغنيات بصفاء الخمر، وقوله: «صفو ليلتنا» من إضافة الصفة إلى الموصوف، أي: ليلتنا الصفو، أي: الصافية، ففي هذا المصراع أربع استعارات: مصرّحة، ومكنية، ومصرّحتان بُنيتا على المكنية.

ومن أبدع الإبداع في صناعة البلاغة قوله (في الورقة ١٥٧):

لاَ تَفْرَحِي بِالجَلَبِ الأَشَدِّ قَدْ يُخرج الليثَ سهامُ الوُغْدِ[١]

إذ شبّه حال عبد القيس في إقدامهم على حرْب عُقبة بالمقامر، وجعل خيبتَهم في الحرب كخروج السهم الوغد لمقامر، وجعل عقبة كأسد في الاغتيال، وجعل بأسه كإخراج الأسد أنيابه، وجعل الأنياب المحازية كالسهام لكنها أوغاد تنذر بالشر لمن خرجت له. فجمع في مصراع واحد: مُكنيةً، ومصرِّحةً مرشِّحة وترشيحُها مكنيةٌ أخرى، وأعقبها بمصرّحة، وتلك المصرحة فيها احتراس بديعي، ومجموع ذلك استعارة تمثيلية، أجزاؤها استعارات، مع نهاية الإيجاز.

وأما تفننه في الأغراض الشعرية فقد سلك فيه طرائق ابتكرها، منها افتتاح الهجاء بالنسيب، وقد كان العرب يفتتحون المديح بالنسيب، مثل قصائد زهير والأعشى والنابغة وعلقمة الفحل، وتعدد الأغراض في القصيدة الواحدة كثير في شعر بشار، سئل أبو عمرو ابن العلاء: مَنْ أبدع الناس بيتًا؟ فقال الذي يقول:

لَمْ يَطُلْ لَيْلِي وَلَكِنْ لَمْ أَنَمْ وَنَفَى عَنِّي الكَرَى طَيْفٌ أَلَمْ
رَوِّحِي عَنِّي قَلِيلاً وَاعْلَمِي أَنَّنِي يَا عَبْدَ مِنْ لَحْم ودَمْ[٢]

---

(١) البيت من أرجوزة بشار «يا طلل الحي»، وانظر تعليق المصنف على البيت وشرحه لألفاظه: **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ٢، ص١٧٠ (الحاشيتان رقم ٣ و٤).

(٢) وقد روى الأصفهاني البيت الثاني على نحوين، ما ذكره المصنف هنا، والثاني:

نَفِّسِي يَا عَبْدَ عَنِّي وَاعْلَمِي أَنَّنِي يَا عَبْدَ مِنْ لَحْمٍ ودَمْ

وقد أثبته المصنف في الديوان بهذا اللفظ، والبيتان من مقطوعة من خمسة أبيات غناها إبراهيم الموصلي. **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٥١ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٥١؛ **ديوان بشار ابن برد**، ج٢/ ٤، ص١٨٧.

وأما أبواب الشعر فقد طرقها كلَّها وأبدع فيها. فباب الهجاء قد اشتهر به بشار ونبغ فيه، وقد قال: إنه هجا جريرًا في صغره فأعرض عنه جرير[1]. وكان الشرُّ قد نشأ بين حماد عجرد وبشار، فكانا يتقارضان الهجاء، فأجمع أئمةُ الأدب بالبصرة على أنه ليس في هجاء حمادٍ بشارًا شيءٌ جيد إلا أربعين بيتًا معدودة، وأن لبشار في حماد من الهجاء أكثر من ألف بيت جيد. وقد روى أبو العيناء أن الرشيد سأل الأصمعي عن أهجى بيت قالته العرب، فقال له الأصمعي: قول الحُطيئة:

قَــوْمٌ إِذَا اسْـتَنْبَحَ الأَضْـيافُ كَلْـبَهُمُ ... قَــالُوا لأُمِّهِــم: بُـولِي عَــلَى النَّــارِ
فَتُمْسِــكُ البَـوْلَ بُخْـلاً أَنْ تَجُـودَ بِـهِ ... فَــمَا تَبُــولُ لَهُــمْ إِلاَّ بِمِقْــدَارِ[2]

فقال الرشيد: أهجى منه قولُ بشار:

إِذَا أَنْكَــرْتَ نِسْــبَةَ بَــاهِلِيٍّ ... فَكَشِّــفْ عَنْــهُ حَاشِــيَةَ الإِزَارِ
عَــلَى أَسْــتَاهِ سَــادَتِهِمْ كِتَــابٌ ... مَــوَالِي عَــامِرٍ وَسْــمًا بِنَــارِ[3]

---

(١) قال بشار: «هجَوْتُ جريرًا فأعرض عني واستصغرني، ولو أجابني لكنتُ أشعرَ الناس»، وفي رواية: «فاستصغرني وأعرض عني، ولو أجابني لكنت أشعر أهل زماني.» **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٤٣-١٤٤ (نشرة القاهرة)؛ **كتاب الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٤٦-٦٤٧ (نشرة الحسين).

(٢) البيتان ليسا للحطيئة على الأرجح، فهما غيرُ موجودين في ديوانه برواية ابن السكيت وشرحه (تحقيق نعمان محمد أمين طه، نشر مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٤٠٧/ ١٩٨٧) ولا في غير هذه النشرة (انظر مثلاً نشرة دار المعرفة ببيروت بعناية حمدو طمّاس الصادرة سنة ١٤٢٦/ ٢٠٠٥). وهما للأخطل من قصيدة من بحر البسيط قالها في هجاء جريرٍ وقومه، ومطلعها:

مَــا زَالَ فِينَــا رِبَــاطُ الخَيْــلِ مُعَلَّمَــةً ... وَفِي كُلَيْــبٍ رِبَــاطُ الــذُّلِّ وَالعَــارِ

ديوان الأخطل، نشرة بعناية مهدي محمد ناصر الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤١٤/ ١٩٩٤)، ص١٦٦.

(٣) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٣، ص٢٤٣-٢٤٤. والبيتان من قصيدة من واحد وثلاثين بيتًا من بحر الوافر قالها في هجاء باهلة. وفي الديوان أثبت المحقق في البيت الأول «فرَفِّعْ»، كما أثبت «ناحية الإزار» بدل «وحاشية الإزار». وكذلك أثبت «وسمٌ» =

وقال أبو عمرو بن العلاء: أهجَى بيتٍ قولُ بشار:

رَأَيْتُ السُّهَيْلَيْنِ اسْتَوَى الجُودُ فِيهِمَا عَلَى بُعْدِ ذَا مِنْ ذَاكَ فِي حُكْمِ حَاكِمِ
سُهَيْلُ بنُ عُثْمَانَ يَجُودُ بِمَالِهِ كَمَا جَادَ بِالوَجْعَا سُهَيْلُ بنُ سَالِمِ[(١)]

وأما باب النسيب فهو فاتحه على مصراعيه، وتارك امرئ القيس فيه عيِيًّا. وقد أبدع بشار في وصف خلوات الحب، ومشاكلة المتحابين، وتوسّط الرسل، ومراقبة الرقباء، وعَذْل العذَّال، بما لم يسبقه إلى تفصيل التوصيف فيه أحدٌ من الشعراء. وهو الذي فتح لأبي نواس وأتباعه هذه الطريقة، وانظر قصيدتَه التي أولُها:

تَعَجَّبَتْ جَارَتِي مِنِّي وَقَدْ رَقَدَتْ عَنِّي العُيُونُ وَبَاتَ الهَمُّ مُحْتَشِدَا[(٢)]

تجدْ خمسين بيتًا في صفة زيارته محبوبته سعدَى.

وأما المديح فقد قيل لأبي عمرو بن العلاء: من أمدح الناس؟ قال الذي يقول (يعني بشارًا):

لَمَسْتُ بِكَفِّي كَفَّهُ أَبْتَغِي الغِنَى وَلَمْ أَدْرِ أَنَّ الجُودَ مِنْ كَفِّهِ يُعْدِي
فَلاَ أَنَا مِنْهُ مَا أَفَادَ ذَوُو الغِنَى أَفَدْتُ وَأَعْدَانِي فَأَتْلَفْتُ مَا عِنْدِي[(٣)]

= بالنصب بدل الرفع. وقال: «ورُوي في كتب الأدب: فكشف، عوض فرفع.» المصدر نفسه، ص٢٤٣ (الحاشية رقم ٥).

(١) سنذكرهما في الملحقات ونبين مراده بها. - **المصنف**. الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٥١ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٥١ (نشرة الحسين)؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص٢٠٤. والوجْعَاء: الدبر، قصره للضرورة.

(٢) **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ٢، ص١٣٨. والقصيدة من تسعة وخمسين بيتًا من بحر البسيط، وهي في النسب بسعدى.

(٣) البيتان رواهما أبو تمام وأبو الفرج دون نسبة. أبو تمام حبيب بن أوس الطائي: **ديوان الحماسة** برواية الجواليقي، نشرة بعناية أحمد حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨/ ١٩٩٨)، ص٣٤٠ (الحماسية ٧٣٩)؛ الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٥٠ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٥١ (نشرة الحسين)؛ المرزوقي: **شرح ديوان الحماسة**، ج٤، ص١٦٣٠ (الحماسية =

وأما الفخر والحماسة فقد قيل: إن أفخر بيت قول بشار:

إذا مَــا غَضِــبْنَا غَضْــبَةً مُضَــرِيَّةً هَتَكْنَا حِجَابَ الشَّمْسِ أو تُمْطِرُ الـدَّمَا
إذَا مَــا أَعَرْنَــا سَــيِّدًا مِــنْ قَبِيلَــةٍ ذُرَى مِنْـبَرٍ صَـلَّى عَلَيْنَـا وَسَـلَّمَا(١)

يريد أن الخطباء يصلّون على الرسول وآله، وهم مُضَر الذين منهم بنو عُقيل ابن كعب من بني عامر بن صعصعة مولى بشار(٢).

وأما باب الوصف، وهو الذي يُقصد منه حكايةُ واقعةٍ تامة بدون تلميح ولا كناية، ولكن بتفصيل قصير أو طويل، فهو فنٌّ من الشعر نادرٌ في كلام العرب

= ٧١٢). قال التبريزي في شرحها: «وقال أبو هلال: هذا الشعر لعبدالله بن سالم بن خياط مولى هذيل، دخل على المهدي فأنشده هذين البيتين، فأمر له بخمسين ألف درهم، ففرقها ولم يرجع إلى منزله منها بشيء.» **شرح ديوان الحماسة**، ج٢، ص٩٦١-٩٦٢ (الحماسية ٧١٣)؛ وفضلاً عن أبي هلال العسكري، نسب البيتين إلى ابن الخياط كلٌّ من الجرجاني والمرتضى والوطواط، وذكر الجرجاني أن أبا تمام أخذهما في قوله: =

عَلَّمَنِــي جُــودُكَ السَّــمَاحَ فَــمَا أَبْقَيْــتُ شَــيْئًا لَــدَيَّ مِــنْ صِــلَتِكْ

الجرجاني: **الوساطة بين المتنبي وخصومه**، ص١٩١؛ المرتضى: **غرر الفوائد ودرر القلائد**، ج١، ص٤٩٢؛ الوطواط: **غرر الخصائص**، ص٣١٨. [وبيت أبي تمام أورده الأصفهاني في قطعة من أربعة أبيات وذكر أنها قيلت في مدح خالد بن يزيد بن مَزْيَد. **الأغاني**، ج٦/ ١٦، ص٢٧٠ (نشرة الحسين)]. أما البيت الذي نسبه الجرجاني إلى أبي تمام فلم أعثر عليه في ديوانه، وقد ذكره الأصفهاني ضمن أربعة أبيات منسوبة إلى إسحاق بن إبراهيم الموصلي، وأنه قالها في طلحة بن طاهر أمير خراسان (المتوفى سنة ٢١٣/ ٨٢٨). **الأغاني**، ج٢/ ٥، ص٥٠٦ (نشرة الحسين)]. قال المصنف عليه رحمة الله بين يدي البيتين: «وأنشد له في الأغاني صفحة ٢٦ جزء ٣ ولم يذكر الممدوح بهما»، ثم ذكر في الحاشية نسبتها إلى ابن الخياط. **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤، ص٥٥ (الملحقات).

(١) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٥٠ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٥٩ (نشرة الحسين)؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص١٨٤. وفي رواية «أو تقطر». والدما: يجوز فتح داله على الإفراد وكسرها على أنه جمع دم، وقصر للضرورة.» من حاشية المصنف في شرح البيت.

(٢) قال ابن رشيق: «وأفخر بيت صنعه محدث عندهم قول بشار»، ثم ساق البيتين اللذين ذكرهما المصنف. **العمدة**، ج٢، ٩٣.

وشعراء صدر الدولة الأموية. فمنه في شعر العرب قولُ زهير في المعلقة في وصف سير الحي:

تبَصَّرْ خَلِيلي هَلْ تَرَى مِنْ ظَعَائِنٍ ... تَحَمَّلْنَ بِالعَلْيَاءِ مِنْ فَوْقِ جُرْثُمِ

الأبيات[1]. ومنه قول عمر بن أبي ربيعة وأوجز:

وَلَقَدْ قَالَتْ لأَتْرَابٍ لَهَا ... وَتَعَرَّتْ ذَاتَ يَوْمٍ تَبْتَرِدْ
أَكَمَا يَنْعتُنِي تُبْصِرْنَنِي؟ ... عَمْرُكُنَّ الله أَمْ لاَ يَقْتَصِدْ
فَتَضَاحَكْنَ وَقَدْ قُلْنَ لَهَا ... حَسَنٌ فِي كُلِّ عَيْنٍ مَنْ تَوَدْ[2]

وقال أبو حيّة النُّمَيري من شعراء الحماسة:

رَمَتْهُ أَنَاةٌ مِنْ رَبِيعَةَ عَامِرٍ ... نَؤُومُ الضُّحَى فِي مَأْتَمٍ أيِّ مَأْتَمِ
فَجَاءَ كَخُوطِ البَانِ لاَ مُتَتَابعٌ ... وَلَكِنْ بِسِيمَا ذِي وَقَارٍ ومِيْسَمِ
فَقُلْنَ لَهَا سِرًّا: فَدَيْنَاكِ لاَ يَرُحْ ... صَحِيحًا، وإن لَمْ تَقْتُلِيهِ فَأَلْمِمِي
فَأَلْقَتْ قِنَاعًا دُونَهُ الشمسُ واتَّقَتْ ... بِأَحْسَنِ مَوْصُولَيْنِ كَفٍّ وَمِعْصَمِ
وَقَالَتْ فَلَمَّا أَفْرَغَتْ فِي فُؤَادِهِ ... وَعَيْنَيْهِ مِنْهَا السِّحْرَ قُلْنَ لَهَا: أَنْعِمِ

---

(١) البيت هو السابع في قصيدة مدح بها زهير الحارثَ بن عوف بن أبي حارثة وهرم بن سنان، وذكر فيها سعيهما بالصلح بين عبس وذُبيان، وطالعها:

أَمِنْ أُمِّ أَوْفَى دِمْنَةٌ لَمْ تَكَلَّمِ ... بِحَوْمَانَةِ الدُّرَّاجِ فَالْمُتَثَلَّمِ

ديوان زهير بن أبي سلمى، ص١٠٢-١١٢.

(٢) الأبيات من قصيدة «ليت هندًا». **ديوان عمر بن أبي ربيعة**، ص٧٩. وصدر البيت الأول في الديوان المطبوع: «زعموها سألت جاراتها».

فَرَاحَ وَمَا يَدْرِي: أَفِي طَلْعَةِ الضُّحَى   تَـرَوَّحَ أَمْ دَاجٍ مِـنَ اللَّيْـلِ مُظْلِـمِ[1]

ولبشار فيه اليدُ الطُّولَى، والنفس الأطول، كقوله يصف ليلةَ زفافِ حبيبته وسفرها[2]:

دَعَـوْتُ بِوَيْـلٍ يَـوْمَ رَاحَ عَتَادُهَـا   وَأَوْدَعَنِـي الزَّفْـزَافَ لَيْلَـةَ أَدْلَجُـوا
وَقَـدْ زَادَنِي وَجْـدًا عَلَيْهَـا وَمَـا دَرَتْ   مَجَـامِرُ فِي أَيْـدِي الجَـوَارِي تَـأَجَّجُ
بعمـن مَنْصُـور المُغِـيرِي جِمَالُـهُ[3]   وَقَلْبِـي لَـهُ هَـذَا مِـنَ الحِلْـمِ أَعْـوَجُ
وَمَـا خَرَجَـتْ فِـيهِنَّ حَتَّـى عَـذَلْنَهَا   قِيَامًـا وَحَتَّـى كَـادَتِ الشَّـمْسُ تَخْرُجُ
فَقَامَـتْ عَلَيْهَـا نَضْـرَةٌ وَاسْـتِكَانَةٌ   تَسَـاقَطُ كَالنَّشْـوَى حَيَـاءً وَتَـنْهَجُ
وَمَا كَـانَ مِنّـي الـدَّمْعُ حَتَّـى تَوَجَّهَـتْ   مَـعَ الصُّـبْحِ يَقْفُوهَـا الفَنِيـدُ المُسَـرَّجُ
فَيَـا عِـبَرًا مِـنْ بَيْنِهَـا قَبْـلَ نَيْلِهَـا   وَمِـنْ سَـفَطٍ فِيـهِ القَـوَارِيرُ تَحْـرَجُ
خَـرَجْنَ بِـهِ فِي حَجْـرِ أُخْـرَى كَأَنَّـهُ   بُنَـيٌّ لَيَـالٍ فِي المَعَـاوِزِ يُـدْرَجُ

---

(١) الطائي: **ديوان الحماسة** برواية الجواليقي، ص٢٦٩؛ المرزوقي: **شرح ديوان الحماسة**، ج٣، ص١٣٦٨-١٣٦٩. الخطيب التبريزي: **شرح ديوان الحماسة**، ج٢، ص٨١٧-٨١٩. وانظر الأبيات كلها في قصيدة من واحد وستين بيتًا من بحر الطويل في: **شعر أبي حية النميري**، ص٧٣-٨٢. والبيت الأخير - وهو العشرون في قصيدة الديوان - ليس في ديوان الحماسة، أما البيت الذي قبل الأخير فجاء فيه: «قُلْنَ لَه: قُم» بدل «قُلْنَ لَهَا: أنعَم»، وهو ليس في ديوان أبي حية.

(٢) الأبيات من قصيدة من بحر الطويل أنشأها بشار في الحنين إلى حبيبته خشابة وقد زوجت. **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ٢، ص٦٨-٧٠.

(٣) قال المصنف أثناء شرح هذا البيت في الديوان: «منصور: اسم الكريِّ الذي جاء بالجمال، وكتب المعيري بعين مهملة، والظاهر أنه بالغين المعجمة نسبةً لبني المغيرة. وقوله جماله بكسر الجيم. والكلمة الأولى من البيت «بعمن» لم تُفهم، ولعلها تحريف يعمد، أي يقوم، بدليل المقابلة بقوله: أعوج. وأحسب أن في هذا البيت تحريفًا؛ لأنه لم يتضح معنى المصراع الثاني.» **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ٢، ص٦٩ (الحاشية رقم ١).

وَقَـــرَّبْنَ مَمْهُـــودَ السَّـــرَاةِ كَـــأَنَّمَا غَـدَا فِي دَيَـاجِيرِ الكِسَـا يَتَرَجْـرَجُ[1]
[كَـنَجْمِ الـدُّجَى إِذْ لاَحَ، لاَ، بَـلْ كَأَنَّـهُ سَـنَا نَـارِ نَشْـوَانٍ تَشُـبُّ وَتَـبْلُجُ]
فَلَـمَّا دَنَـا مِنْهَـا بَكَـتْ مِـنْ دُنُـوِّهِ وَقُلْنَ لَهَا قُومِي ارْكَبِي الصُّبحُ أَبْلَجُ
وَفَـدَّيْنَهَا كَـيْمَا تَخِـفَّ فَأَعْرَضَـتْ تَجَشَّـمُ مِمَّـا سُـمْنَهَا وَتَغَـنَّجُ
وَلَمَّـا جَلاَهَـا الشَّـمْعُ سَـبَّحَ نَـاظِرٌ وكَـبَّرَ رِفَّـافٌ وَسَـارُوا فَـأَزْهَجُوا[2]

وأما باب الأدب فشعر بشار مُلِئَ حكمةً وأخلاقًا وضرْبَ أمثال؛ لأن بشارًا نشأ على معرفة الحكمة، وقرأ على الفلاسفة، وقد عُدّ من نظراء واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد كما تقدم. وأما صناعة الشعر فلبشار فيها غايةُ السبق وآيةُ الحذق، قال في الأغاني: قال الأئمّة: أحسن الناس ابتداءً في شعراء الجاهلية امرؤ القيس حيث يقول: «قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ»[3]. وفي شعراء صدر الإسلام القطامي حيث يقول:

إِنَّـا مُحَيُّـوك فَاسْـلَمْ أَيُّهَـا الطَّلَـلُ وَإِن بَلِيتَ، وَإِنْ طَالَـتْ بِـكَ الطِّيَـلُ[4]

ومن المولدين بشار؛ إذ يقول:

---

(١) جاء في الديوان «دَيَايُور» بدل «دياجير»، وعلق المصنف على هذا البيت بقوله: «كتب في الديوان: ممهود، بالدال، وقد تقدم (في صفحة ٣١٨ من الجزء الأول من هذه المطبوعة) أنه كتب نظيرُه بالراء، فلعله أراد هنا جملاً ممهود السراة، أي مدرب الظهر للركوب، والسراة الظهر، أو كان ما هنا تحريفا. وقوله: ديايور، كذا كتب، ولم يتضح.» المصدر نفسه، ص٧٠ (الحاشية ٢).

(٢) الأبيات من قصيدة في ستة وعشرين بيتًا من بحر الطويل قالها بشار في الحنين إلى حبيبته «خشابة». **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ٢، ص٦٧-٧١.

(٣) هذا هو صدر البيت الأول من معلقته، وتمامه: «بِسَقْطِ اللِّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلِ.» **ديوان امرئ القيس**، ص٨.

(٤) **ديوان القطامي**، ص٢٣؛ الأصفهاني: **الأغاني**، ج٨/ ٢٤ـ، ص٤٢٢ (نشرة الحسين). والبيت هو الأول من القصيدة التي قالها الشاعر في مدح عبد الواحد بن الحارث بن الحكم بن أبي العاصي، وقد سبق ذكرها. والطِّيَلُ: الرسن يطول للدابة لترعى، وهو هنا بمعنى الدهور.

أَبَـى طَلَـلٌ بِـالجِزْعِ أَنْ يَـتَكَلَّمَا وَمَـاذَا عَلَيْـهِ لَـوْ أَجَـابَ مُتَـيَّمَا
وَبِـالفَرْعِ آثَـارٌ بَقِـينَ وَبِـاللِّوَى مَلاَعِـبُ لاَ يُعْـرَفْنَ إِلاَّ تَوَهُّمَـا[١]

وروى في الأغاني بسنده عن بشار أنه قال: «ما زلتُ منذ سمعتُ قولَ امرئ القيس في تشبيهه شيئين في بيت واحد إذ يقول:

كَـأَنَّ قُلُـوبَ الطَّـيْرِ رَطْبًـا وَيَابِسًـا لَدَى وَكْرِها العنَّابُ وَالحَشَفُ البَالِي[٢]

أُعمِل نفسي في أن آتي بتشبيه شيئين بشيئين في بيت حتى قلت:

كَـأَنَّ مَثَـارَ النَّقْـع فَـوْقَ رُؤُوسِـهِمْ وأسـيافَنَا لَيْـلٌ تَهَـاوَى كَوَاكِبُـه.»[٣]

وقد اتفق أئمة الأدب على أن تشبيه بشار قد فاق تشبيه امرئ القيس الذي تقدمه، وفاق تشبيه مَنْ تأخر عن بشار. فأما كونُه فاق امرأَ القيس فأمر واضح؛ لأن امرأ القيس شبه شيئين بشيئين على التفريق، وقد أشار إلى فضل بيت بشار عليه كلامُ عبد القاهر في فصل من أسرار البلاغة[٤]، وكذلك فاق عَمر بن كلثوم. وأما كونه فاق من تأخره، فقد قال الشيخ عبد القاهر في ص١٣٩ من أسرار البلاغة: «ألا ترى

---

(١) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٤٨ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٥٠ (نشرة الحسين)؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤، ص١٨٤.

(٢) البيت هو الرابع قبل الأخير من قصيدة من اثنين وخمسين بيتًا، طالعها:

أَلاَ عِـمْ صَـبَاحًا أَيُّهَـا الطَّلَـلُ البَـالِي وَهَـلْ يَعِمْـنَ مَـنْ كَـانَ فِي العُصُـرِ الخَـالِي

ديوان امرئ القيس، ص٣٨.

(٣) وأضاف الأصفهاني: «قال يحيى: أخذ هذا المعنى منصور النمري، فقال وأحسن:

لَيْـلٌ مِـنَ النَّقْـعِ لاَ شَـمْسٌ وَلاَ قَمَـرُ إِلاَّ جَبِينُـكَ وَالمَذْرُوبَـةُ الشُّـرُعُ

والمذروبة: المحددة، والشُّرع: المشروعة، والمراد بها السيوف. **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٩٦ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٨٢ (نشرة الحسين).

(٤) انظر صفحة ١٥٦. - المصنف. وانظر كلام الجرجاني على بيت بشار في: الجرجاني: **كتاب أسرار البلاغة**، ص١٩٤-١٩٥.

أن أحد التفصيلين في التشبيه يفضل الآخر بأن تكون قد نظرتَ في أحدهما إلى ثلاثة أشياء أو ثلاث جهات، وفي الآخر إلى شيئين أو جهتين؟ والمثال في ذلك قول بشار:

كَأَنَّ مُثَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا ... وَأَسْيَافَنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبُهْ

مع قول المتنبّي:

يَزُورُ الأَعَادِي فِي سَمَاءِ عَجَاجَةٍ ... أَسِنَّتُه فِي جَانِبَيْهَا الكَوَاكِبُ(١)

أو قول عمرو بن كلثوم:

تَبْنِي سَنَابِكُها مِنْ فَوْقِ أَرْؤُسِهِم ... سَقْفًا كَوَاكِبُهُ البِيضُ المَبَاتِيرُ(٢)

---

(١) البيت هو الثالث من قصيدة يمدح فيها محمد بن إسحاق التنوخي، وينفي الشماتة عن بني عمه، وطالعها:

لأَيِّ صُرُوفِ الدَّهْرِ فِيهِ نُعَاتِبُ ... وَأَيَّ رَزَايَاهُ بِوِتْرٍ نُطَالِبُ

البرقوقي: **شرح ديوان المتنبي**، ج١، ص٢٣٤-٢٣٥.

(٢) الجاحظ: **كتاب الحيوان**، ج٣، ص١٢٧. على أن المصنف شكك في نسبة البيت إلى عمرو بن كلثوم ورجح نسبته إلى بشار ملحقًا إياه بديوانه، وسوغ ذلك بقوله: «وهذا البيت عزاه عبد القاهر الجرجاني في كتاب أسرار البلاغة (صفحة ١٤٠) إلى عمرو بن كلثوم»، ثم ذكر البيت وأضاف: ولما ثبت عند رواة الأدب أن بشارًا قال: ما زلتُ منذ سمعتُ قولَ امرئ القيس في تشبيهه شيئين في بيت واحد إذ يقول:

كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَابِسًا ... لَدَى وَكْرِهَا العنَّابُ وَالحَشَفُ البَالِي

أُعمِل نفسي في أن آتي بتشبيه شيئين بشيئين في بيت حتى قلت:

كَأَنَّ مَثَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُوسِهِمْ ... وأسيافَنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبُهْ

ولو كان البيت الذي عزاه الشيخ عبد القاهر إلى عمرو بن كلثوم ثابت النسبة إليه لم تكن لبشار مزية التقفية على آثار امرئ القيس، ولكان بيت بشار «كأن مثار النقع» الذي هو مضرب المثل في التشبيه المركب مسروقًا من معنى بيت عمرو بن كلثوم. وقد تضافرت أقوال أئمة الأدب على أن بشارًا لم يُسبق بمثل التشبيه الذي في بيت: كأن مثار النقع.» ويبدو أن المصنف قد قرأ في بعض طبعات كتاب الحيوان نسبة البيت إلى بشار حيث أورد صدره في الملحقات على النحو الآتي: «كأنما النقع يومًا فوق أرؤسهم *** سقفٌ...»، ثم قال: «ولو كان البيت لعمرو بن كلثوم لما سلم =

التفصيل في الأبيات الثلاثة كأنه شيء واحد؛ لأن كل واحد منهم شبه لمعان السيوف في الغبار بالكواكب في الليل، إلا أنك تجد لبيت بشار من الفضل ومن كرم الموقع ولطف التأثير في النفس ما لا يَقِلُّ مقدارُه ولا يمكن إنكاره، وذلك لأنه راعى ما لم يُراعه غيره، وهو أنْ جعل الكواكبَ تهاوى فأتَمَّ التشبيه، وعبّر عن هيئة السيوف وقد سُلَّت من الأغماد وهي تعلو وترسُب، وتجيء وتذهب، ولم يَقْتصر على أن يريَك لَمعانَها في أثناء العجاجة كما فعل الآخران، وكان لهذه الزيادة التي زادها حظٌّ من الدقة تجعلها في حكم تفصيل بعد تفصيل»[1].

قال أئمة الأدب: حام حول هذا المعنى من التشبيه كثيرٌ من الشعراء، فلم يبلغوا مبلغَ بشار، مثل منصور النُّميري ومسلم بن الوليد وابن المعتزّ والمتنبّي. وقد بينتُ ذلك عند شرح هذا البيت، وليس هذا بالتشبيه الوحيد لبشار، فإن له تشبيهاتٍ بديعة، كقوله في وصف خفق السراب في فلاة:

كَـــأَنَّ فِي جَانِبَيْهَـــا مِـــنْ تَغَوُّلِهَـــا ... بَيْضَـــاءُ تَحْسِـــرُ أَحْيَانًـــا وَتَنْتَقِـــبُ[2]

التغوّل: التلوّن، أي: مختلف اضطراب السَّراب للناظر مرة يغشى منظره ومرة يتجلّى، وكأنّ تلك الفلاة امرأة حسناء تكشف القناع تارة وتنتقب أخرى.

= بشار من أن يفضحه أدباء عصره وهم متوافرون، وليس لقائل أن يقول: لعل البيت الذي نسبه الجاحظ إلى بشار غير البيت الذي نسبه عبد القاهر إلى عمرو بن كلثوم بآية اختلاف بعض ألفاظ البيتين؛ لأنا نقول: إنما الاختلاف اختلاف في رواية البيت، ومثل ذلك كثير في رواية الأشعار.» ثم قال أخيرًا: «وليس بين يدي ديوان عمرو بن كلثوم لأنظر هل ذكر فيه هذا المعنى الذي عزاه إليه عبد القاهر، فحَقِّقْه.» **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤، ص٧٢-٧٣ (الحاشية رقم ٥). وقد أورد البيت محقق **ديوان عمرو بن كلثوم**، تحقيق إميل بديع يعقوب (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٤١٦/ ١٩٩٦)، ص٤١.

(١) الجرجاني: **كتاب أسرار البلاغة**، تحقيق محمود محمد شاكر، ص١٧٤-١٧٥.

(٢) **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ١، ص٢٥٧. والبيت من قصيدة من بحر البسيط يمدح فيها سليمان بن داود الهاشمي عم السفاح والمنصور، أولاه السفاح على الكوفة سنة ١٣١هـ ثم على الحجاز واليمن سنة ١٣٢هـ. تُوُفِّيَ سنة ١٣٣هـ.

هذا، وأما ابتكار المعاني فلبشار معان مبتكرة كثيرة، حتى إن الشعراء ليعمِدون إلى معانيه فيسرقونها ويتصرفون فيها، قال بشار:

مَنْ رَاقَبَ النَّاسَ لَمْ يَظْفَرْ بِحَاجَتِهِ ... وَفَازَ بِالطَّيِّبَاتِ الفَاتِكُ اللهِجُ

فأخذه سَلْم بن عمرو الملقب بالخاسر، فقال:

مَنْ رَاقَبَ النَّاسَ مَاتَ غَمًّا ... وَفَازَ بِاللَّذَّةِ الجَسُورُ[1]

وقال بشار:

تَذَكَّرُ مَنْ أَحْبَبْتَ إِذْ أَنْتَ يَافِعٌ ... غُلامٌ فَمَغْنَاهُ إِلَيْكَ حَبِيبُ[2]

فأخذه علي بن العباس في قوله:

وَحَبَّبَ أَوْطَانَ الرِّجَالِ إِلَيْهِمُ ... مَعَاهِدُ قَضَّاهَا الشَّبَابُ هُنَالِكَا

إِذَا ذَكَرُوا أَوْطَانَهُمْ ذَكَّرَتْهُمُو ... عُهُودَ الصِّبَا فِيهَا فَحَنُّوا لِذَلِكَا[3]

وقال بشار:

---

(١) انظر البيتين في: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢٠٠ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج٣، ص٦٨٥ (نشرة الحسين). وبيت بشار من قصيدة من تسعة عشر بيتًا من بحر البسيط، قالها في التودد إلى حبيبته خشابة، وطلعها:

خُشَّابُ هَلْ لِمُحِبٍّ عِنْدَكُمْ فَرَجُ ... أَوْ لاَ فَإِنِّي بِحَبْلِ المَوْتِ مُعْتَلِجُ

ديوان بشار بن برد، ج١/ ٢، ص٥٥-٥٨.

(٢) **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ١، ص٢١١. والبيت من قصيدة من بحر الطويل قالها بشار في النسيب بسُعدى بنت صقر بن قعقاع المالكية من بني بكر.

(٣) البيتان هما الخامس والسادس من قصيدة من أربعة وعشرين بيتًا من بحر الطويل يمدح فيها ابن الرومي سليمان بن عبدالله. **ديوان ابن الرومي**، نشرة بعناية علي حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢)، ج٣، ص١٤.

لاَ يُؤْيِسَنَّكَ مِنْ مُخَدَّرَةٍ قَوْلٌ تُغَلِّظُهُ وَإِنْ جَرَحَا(١)

فقال أبو نواس:

صَرِّحَنْ لِلَّذِي تُحِبُّ بِحُبٍّ ثُمَّ دَعْهُ يَرُوضُهُ إِبْلِيسُ(٢)

وسيأتي في فصل شهادة الأئمة لبشار كيف أخذ أبو العتاهية معنى بشار في إخفاء البكاء، فانظره هناك. ويأتي في ذلك الفصل قولُ علي بن يحيى بن أبي منصور: «ما عُرف بشارٌ بسرقة شعرٍ جاهليٍّ ولا إسلاميٍّ»، وذكر المعري في شرحه على ديوان المتنبي (معجزِ أحمد) أن المتنبي أخذ قوله في الخيل:

شَوَائِلَ تَشْوَالَ العَقَارِبِ بِالقَنَا لَهَا مَرَحٌ مِنْ تَحْتِهِ وَصَهِيلُ(٣)

من قول بشار:

وَالخَيْلُ شَائِلَةٌ تَشُقُّ غُبَارَهَا كَعَقَارِبٍ قَدْ رَفَّعَتْ أَذْنَابَهَا(٤)

نظم شعره:

كان بشار يُعنى أن يصوغ كثيرًا من قصائده على طريقة النظم العربي القديم، سواء كان من جهة المعاني، فيذكر الأطلال والرسوم والغُدُر والمراعي إعجاباً

---

(١) **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢٠٩ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/٣، ص٦٩١ (نشرة الحسين)؛ **ديوان بشار بن برد**، ج١/٢، ص٧٢. والبيت هو الثاني من قصيدة اثنين وأربعين بيتًا من بحر السريع، قالها بشار في النسيب بسُعدى، وقد ساقه الأصفهاني بلفظ «مخبَّأة» بدل «مخبرة».

(٢) **ديوان أبي نواس**، ص٣٧٩، وفيه: «عَرِّضَنْ» بدل «صَرِّحَنْ».

(٣) البرقوقي: **شرح ديوان المتنبي**، ج٣، ص٢٢١. والبيت من قصيدة قالها يمدح سيف الدولة، وطالعها:

لَيَالِيَّ بَعْدَ الظَّاعِنِينَ شُكُولُ طِوَالٌ وَلَيْلُ العَاشِقِينَ طَوِيلُ

(٤) المعري، أبو العلاء: **شرح ديوان أبي الطيب المتنبي: معجز أحمد**، تحقيق عبد المجيد دياب (القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٤١٣/ ١٩٩٢)، ج٣، ص٣٣٩. وبيت بشار هذا لم ينشده غير أبي العلاء الذي اعتمد المصنف في تحقيقه عليه. **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤ ، ص٢٨ (الملحقات).

بمقدرته على الالتحاق بشأن العرب الخُلَّص، أم كان من جهة نسج نظمه، فيأتي على طريقة العرب في أساليب تراكيب الجمل عندهم وفي توخي الكلمات الواقعة في أشعارهم، وكل ذلك دليل على سعة علمه بالعربية الحقة وسلامة ذوقه، وقد أفصح عن عنايته هذه لِخَلَفٍ الأحمرِ حين سأله عن وقوله:

بَكِّرَا صاحِبَيَّ قَبْلَ الهَجِيرِ   إِنَّ ذَاكَ النَّجَاحَ فِي التَّبْكِيرِ[1]

كما سنذكره. وقد كان التنافسُ في التحاق شأوِ شعراء الجاهلية مرمى همم الشعراء والعلماء في ذلك العصر، حتى إن خلفًا الأحمر كان يتبجح بأنه يستطيع أن يضع في شعر كل واحد من شعراء الجاهلية أبياتًا، أو يعزوَ إليه قصائدَ تشتبه بشعره أتَمَّ الاشتباه. وقد قيل: إنه وضع اللامية التي أولها: «أقيموا بني أمِّي صدورَ مطيَّتكم» ونسبها إلى الشنفَرَى لهذا الغرض، وإنه وضع القصيدة التي أولها:

إِنَّ بِالشِّعْبِ الَّذِي دُونَ سَلْعٍ   لَقَتِيلاً دَمُهُ مَا يُطَلُّ

وعزاها إلى الشنفرى أيضًا[2].

---

(١) ديوان بشار بن برد، ج٢/ ٣، ص١٨٤.

(٢) والقصيدة من ستة وعشرين بيتًا من بحر المديد، ذكر منها أبو تمام أربعة وعشرين. وقد نسبت كذلك لتأبط شرًّا، قال المرزوقي: «ذُكر أنه لخلف الأحمر، وهو الصحيح.» وعلق عليه الأستاذ عبدالسلام هارون بقوله: «وعبارة التبريزي مطابقة لهذه»، وزاد: «وقيل: قال ابن أخت تأبط شرًّا، قال النمري: ومما يدل على أنها لخلف الأحمر قوله فيها: جل حتى دق فيه الأجل؛ فإن الأعرابي لا يكاد يتغلغل إلى مثل هذا. قال أبو محمد الأعرابي: هذا موضع المثل: ليس بعشك فادرجي. وليس من هذه الجهة عُرف أن الشعر مصنوع، لكن من الوجه الذي ذكره لنا أبو الندى قال: مما يدل على أن هذا الشعر مولد أنه ذكر فيه سلعًا، وهو بالمدينة، وأين تأبط شرًّا من سلع؟ وإنما قتل في بلاد هذيل ورمي به في غار يقال له رخمان.» المرزوقي: **شرح ديوان الحماسة**، ج٢، ص٨٢٧. ولكن الشيخ محمود شاكر عليه رحمة الله نهض لتحقيق القصيدة تحقيقًا دقيقًا ودراستها دراسة تاريخية ضافية وتحليلها تحليلاً عميقًا أفضيا به إلى تأكيد نسبتها إلى ابن أخت تأبط شرًّا. انظر: شاكر، محمود محمد: **نمط صعْب، ونمط مخيف** (جدة: دار المدني / القاهرة: دار المدني، ط١، ١٤١٦/ ١٩٩٦). وتجدر الإشارة إلى أن الشاعر الألماني غوته قام بترجمة هذه القصيدة إلى اللغة الألمانية.

ومعلوم أن كل متعاطي صناعة هو مفتون بسمعة أساطينها ونوابغها. فالذي دعا أهلَ الأدب العربي إلى نزعة النسج على منوال المتقدمين أن الذي يفرع منهم ذروة البلاغة لا يزن هواة ذلك الفن مقداره إلا بميزان قربه من مشاهير أهل صناعتهم، فذلك الذي كان يبعث فحول شعراء الإسلام على التشبه في شعرهم بفحول الجاهلية تحدياً للناقدين ابتداءً، ثم لا يلبث ذلك التحدي حتى يصير لهم عادة، فلا يزالون يُعْجَبون بانتفاء الفروق بين شعرهم وشعر العرب القح؛ لأن الموازنةَ بين الشعرين تكون أمكنَ متى اتحدت طريقةُ الشعرين.

ولم يزل المحكمون في الأدب وفي العلوم يشترطون على المتناظرين وَحدةَ الموضوع. وعلماء الأدب يكلّفون المتأدبين نظمَ القصائد في الغرض الواحد والوزن والروي ليظهر القرب والبعد في الإجادة، كما يشهد بذلك اشتراط بديع الزمان وأبي بكر الخوارزمي على أنفسهما محاكاةَ قصيدة أبي الطيب: «أرَقٌ على أرقٍ ومثلي يأرَقُ» في مناظرتها في الأدب. وبذلك يتبين صنيعُ الحريري في التحدي بمحاكاة شعر البحتري في المقامة الثانية[1]، وليس في المولَّدين من إذا أراد أن يشابه العرب في شعرهم شابههم مثل بشار، وخذ مثالاً من ذلك قصيدته التي طالعها -وهي في الديوان[2]-:

طَرِبْتَ إِلَى «حَوْضَى» وَأَنْتَ طَرُوبُ   وَشَاقَكَ بَيْنَ «الأَبْرَقَيْنِ» كَثِيب

(١) انظر «المقامة الحلوانية» في: الحريري، أبو محمد القاسم بن علي بن محمد بن عثمان: **مقامات الحريري** المسمى بـ **المقامات الأدبية** (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، ص٢٤-٣١.

(٢) وهي تشتمل على ثمانية وثلاثين بيتًا من بحر الطويل، قالها بشار في النسيب بسعدى بنت صقلا بن قعقاع المالكية من بني بكر. **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ١، ص٢٠٨-٢١٤. و«حوضى» اسم مكان ورد في شعر النابغة، و«الأَبرقان»: تثنية أبرق، جبل فيه لونان من رمل وحجارة فيكون أسود أبيض. والأبرقان: اسم غلب على أبرق حجر اليمامة، وهو منزل بعد رميلة اللوى من طريق البصرة للقاصد إلى مكة. المصدر نفسه، ص٢٠٨ (الحاشية رقم ١). وعبارة «وهي في الديوان» جاءت في الأصل بعد البيت مستغرقة مساحة سطر كامل، وقدمناها لغرض التحكم في تنسيق النص.

وقد جمع بشار في ملكته الشعرية بين متانة المعنى وفصاحة اللفظ وبداهة القريحة، وقلما اجتمعت في شاعر. أحضره المهدي فقال له: «قل في الحب شعرًا ولا تطِلْ، واجعل الحبَّ قاضيًا بين المحبِّين، ولا تسمِّ أحدًا، فقال (على البديهة):

أَجْعَلُ الحُبَّ بَيْنَ حِبّي وَبيْني قَاضِيًا إِنَّنِي بِهِ اليَوْمَ رَاضِي
فَاجْتَمَعْنَا فَقُلْتُ: يَا حِبَّ نَفْسِي إِنَّ عَيْنِي قَلِيلَةُ الإِغْمَاضِ
أَنْتَ عَذَّبْتَنِي وَأَنْحَلْتَ جِسْمِي فَارْحَمِ اليَوْمَ دَائِمَ الأَمْرَاضِ
قَالَ لِي: لاَ يَحِلُّ حُكْمِي عَلَيْهَا أَنْتَ أَوْلَى بِالسُّقْمِ والإِحْرَاضِ
قُلْتُ لَمَّا أَجَابَنِي بِهَوَاهَا: شَمِلَ الجورُ فِي الهَوَى كُلَّ قَاض

فبعث إليه المهدي: حكمتَ علينا ووافقنا ذلك، وأمر له بألف دينار.»[1]

وفي العقد الفريد: «قال الربيع: خرجنا مع المنصور مُنصرَفَنا من الحج، فنزلنا الرَّضمة، واستقبله الناسُ وفيهم بشار، فلما أراد الرحيلَ في وقت الهاجرة لم يركب القبَّة وركب نَجيبًا فسار والناس حوله، فجعلت الشمس تضحك بين أعينهم، فقال المنصور: إني قائل بيتًا فمَنْ أجابه وهبتُ له جبّتي هذه، فقالوا: يقول أمير المؤمنين:

وَهَاجِرَةٍ نَصَبْتُ لَهَا جَبِينِي يُقَطِّعُ ظَهْرُهَا ظَهْرَ العَظَايَهْ

فبادر بشار فقال:

وَقَفْتُ بِهَا القَلُوصَ فَفَاضَ دَمْعِي عَلَى خَدِّي وَأَقْصَرَ وَاعِظَايَهْ

---

(١) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢٢٢ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/٣، ص٧٠٠-٧٠١ (نشرة الحسين)؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤، ص١٠٥-١٠٦ (الملحقات). وما بين القوسين زيادةٌ من المصنف. والإحراض: إدناف الحب، ومنه قول العرجي:

إِنِّي امْرُؤٌ لَجَّ بِي حُبٌّ فَأَحْرَضَنِي حَتَّى بَلِيتُ وَحَتَّى شَفَّنِي السَّقَمُ

الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج١، ص٣٨٩ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ١، ص٢٤٨ (نشرة الحسين). وفيه «أنا» بدل «إني».

فوهب له الجبّة، فباعها بأربعمائة دينار.»[١]

ودعا عقبة بن سَلْم المالكي بشارًا وحماد عجرد وأعشى باهلة، فقال لهم: «إنه خطر ببالي البارحةَ مثَلٌ يتمثله الناس: ذهب الحمار يطلب قَرنَيْن فجاء بلا أذُنين[٢]، فأخرجوه في الشعر، ومن أخرجه فله خمسةُ آلاف درهم، وإن لم تفعلوا جلدتكم كلكم خمسمائة. فقال حماد: أَجِّلنا أعزَّ الله الأميرَ شهرًا، وقال الأعشى: أجِّلنا أسبوعين، وبشار ساكتٌ لا يتكلم، فقال له عقبة: ما لك يا أعمى لا تتكلم، أعمَى الله قلبَك! فقال: أصلح الله الأمير، حضرني شيء، فإن أمرتَ قلتُه. قال: قل، فأنشد:

شَطَّ بِسَلْمَى عَاجِلُ البَيْنِ ... وَجَاوَرَتْ أُسْدَ بَنِي القَيْنِ
وَرَنَّتِ النَّفْسُ لَهَا رَنَّةً ... كَادَتْ لها تَنْشَقُّ نِصْفَيْنِ
طَالَبْتُهَا دَيْنِي فَرَاغَتْ بِهِ ... وعَلَّقَتْ قَلْبِي مَعَ الدَّيْنِ
فَصِرْتُ كَالعِيرِ غَدَا طَالبًا ... قَرْنًا فَلَمْ يَرْجِعْ بِأُذُنَيْنِ

فانصرف بشار بالجائزة.»[٣]

---

(١) ابن عبد ربه الأندلسي: **العقد الفريد**، ج٦، ص٢٢٧-٢٢٨. هذا وقد أورد المصنف كلامَ ابن عبدربه بتصرف، حذفًا وزيادة، وتقديمًا وتأخيرًا. وانظر القصة كذلك في الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٧٨-١٧٩؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٦٩-٦٧٠ (نشرة الحسين)؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤، ص٢٥٢-٢٥٣ (الملحقات). قال المصنف في التعليق على البيتين (ص٢٥٣، الحاشيتان ١ و٢): «والعَظاية، بفتح العين وتخفيف الظاء المعجمة: دويبة من صنف الوزغ، أي إن حر وقت الظهر من تلك الهاجرة يشق ظهر العظاية مع اعتياده ملاقاة الشمس.»

(٢) وقد جاء هذا المثل أيضًا بلفظ النعامة عوض الحمار، ولذلك رُوي بيت بشار أيضًا بلفظ الهقل، وهو ذكر النعام، عوض العير.

(٣) لم يورد المصنفُ البيتين الثالث والرابع من هذه المقطوعة، فانظرها كاملة في: الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢٠٥-٢٠٦ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٨٨-٦٨٩ (نشرة الحسين)؛ **ديوان بشار بن برد**، ٢/ ٤، ص٢٢٢-٢٢٣ (الملحقات).

نسيب بشار:

لما كان النسيب والغزل يفيض عن العشق، وهو استحسان الذات، وكان بشار فاقدَ البصر، فقد انتحل لغرامه نِحْلَةً جديدة، وهي دعوى أن عشق السمع كعشق البصر. وإن إجادته النسيبَ لأوضح دليل على قوة تخيله الشعري وفصاحة لسانه، وقد تقدم في مبحث غرامه ما فيه غُنْيَة عن التطويل. ومن المعاني التي لم أرها لغيره في النسيب ذكرُ تصوير محبوبته ومناجاة صورتها، ويذكر أن التصوير في التراب (انظر البيتين في الورقة ١٠٢)(١).

هجاء بشار:

الهجاء بابٌ من أبواب الشعر القديم، لكنه قليلٌ بالنسبة للحماسة والمفاخر والنسيب. وهجاءُ العرب معظمُه نَبْزٌ بمعايبَ واقعة من قبائح المهجو وسقطاته وحط لمقداره وتعيير له بمساوئ الخلال عندهم من الجبن وتحمل الضيم واللؤم. وأشهرُ طرائقه طريقة التعريض والتلميح والمبالغة، يقصدون من إيداع هذه الفنون فيه أن يكون [أسْيَرَ] بين الناس، كقول عُوَيْفِ القَوَافِي(٢) في هجاء قبيلة اسمها وَبْر:

---

(١) البيتان هما السادس عشر والسابع عشر من قصيدة من بحر الهزج قالها في خاتم الملك وهي حبى العامرية، وهما قوله:

فَإِنّي كُلَّمَا اشْتَقْتُ ... إِلَى وَجْهِكِ صَوَّرْتُهْ

أُنَاجِي شَبَهًا مِنْكِ ... عَلَى التُّرَابِ إِذَا اشْتَقْتُهْ

ديوان بشار بن برد، ج١/ ٢، ص١٣.

(٢) قال أبو الفرج في ترجمته: «هو عويف بن معاوية بن عقبة بن حصن، وقيل: ابن عقبة بن عيينة بن حصن بن حذيفة بن بدر بن عمرو بن جؤية بن لودان بن ثعلبة بن عدي بن فزارة بن ذبيان بن بغيض بن ريث بن غطفان بن سعد بن قيس بن عيلان بن مضر بن نزار. وعويف القوافي شاعرٌ مقل من شعراء الدولة الأموية من ساكني الكوفة، وبيته أحد البيوت المقدمة الفاخرة في العرب... وإنما قيل لعويف: عويف القوافي لبيت قاله، نسخت خبره في ذلك من كتاب محمد بن الحسن بن دريد ولم أسمعه منه. قال: أخبرنا السكن بن سعيد، عن محمد بن عباد، عن ابن الكلبي، قال: =

اللُّــؤْم أكْــرَمُ مِــنْ وَبْــرٍ وَوَالِــدِه ... وَاللُّــؤْمُ أَكْـرَمُ مِـنْ وَبْـرٍ وَمَـا وَلَـدَا
وَاللُّـــؤْمُ دَاءٌ لِـــوَبْرٍ يُقْتَلُـــونَ بِـــهِ ... لاَ يُقْتَلُـــونَ بِـــدَاءٍ غَـــيْرِهِ أَبَـــدَا
قَـوْمٌ إِذَا مَـا جَنَـى جَـانِيهِمْ أَمِنُـوا ... مِنْ لُـؤْمِ أَحْسَـابِهِمْ أَنْ يُقْتَلُـوا قَـوَدَا(١)

وكقول قُرَيط بن أُنَيْف:

= أقبل عويف القوافي – وهو عويف بن معاوية بن عقبة بن حصن بن حذيفة الفزاري، وإنما قيل له عويف القوافي، كما حدثني عمار بن أبان بن سعيد بن عيينة، ببيت قاله:

سَــأُكْذِبُ مَــنْ قَــدْ كَــانَ يَــزْعُمُ أَنَّنِــي ... إِذَا قُلْــتُ قَــوْلاً لاَ أُجِيــدُ الْقَوَافِيَــا

قال: فوقف على جرير بن عبد الله البجلي وهو في مجلسه فقال:

أَصُــبُّ عَــلَى بَجِيلَــةَ مِــنْ شَــقَاهَا ... هِجَــائِي حِــينَ أَدْرَكَنِــي المَشِــيبُ

فقال له جرير: ألا أشتري منك أعراض بجيلة؟ قال: بلى، قال: بكم؟ قال: بألف درهم وبرذون، فأمر له بما طلب فقال:

لَــوْلاَ جَرِيــرٌ هَلَكَــتْ بَجِيلَــهْ ... نِعْــمَ الفَتَــى وَبِئْسَــتِ القَبِيلَــهْ

نسخت من كتاب أبي سعيد السكري في كتاب «من قال بيتًا فلقب به» قال: أخبرني محمد بن حبيب قال: وإنما قيل لعويف: عويف القوافي لقوله، وقد كان بعض الشعراء عيره بأنه لا يجيد الشعر، فقال أبياتاً منها:

سَــأُكْذِبُ مَــنْ قَــدْ كَــانَ يَــزْعُمُ أَنَّنِــي ... إِذَا قُلْــتُ شــعرًا لاَ أُجِيــدُ الْقَوَافِيَــا»

الأصفهاني: **الأغاني**، ج٧/ ١٩، ص١٣١ و١٣٣. توفي عويف بن معاوية حوالي سنة ١٠٠هـ.

(١) ذكر هذه الأبيات المبرد مع اختلاف في بعض ألفاظها وفي ترتيبها حيث الثالث هو الثاني، ولم ينسبها لأحد، ولا ذكر المناسبة التي قيلت فيها. وساق العسكري البيتين الأول والثالث على أنهما «أهجى ما قالته العرب»، ناسبًا إياهما لأعرابي لم يسمه. **الكامل في اللغة والأدب**، ج٢، ص٧٤؛ **ديوان المعاني**، ص١٧١. وذكرها أبو تمام كذلك ولم ينسبها، وقال الخطيب التبريزي: «لم يذكر أبو تمام اسمه، واسمه الحكم بن زهرة. قال الجمحي: زهرة أمه، وهو الحكم بن مقداد بن الحكم بن الصباح أحد بني مخاشن بن عُصيم، ثم أحد بني زهرة بم قيس بن عمرو بن شَمخ بن فوارة، ويُعرف بالحكم الأصم الفزاري، وقال أبو رياش: هو لعُويف القوافي.» التبريزي: **شرح ديوان الحماسة**، ج١، ص١٨٥-١٨٦. لكن ما نسبه التبريزي لمحمد بن سلام الجمحي ليس في كتابه «طبقات فحول الشعراء»، ولعله منقولٌ من مصنف آخر له.

لَكِـنَّ قَـوْمِي وَإِنْ كَـانُوا ذَوِي عَـدَدٍ لَيْسُـوا مِـنَ الشَّـرِّ فِي شَيْءٍ وَإِنْ هَانَـا
كَـأَنَّ رَبَّـكَ لَمْ يَخْلُـقْ لِخَشْـيَتِهِ سِـوَاهُمُو مِـنْ جَمِيـعِ النَّـاسِ إِنْسَـانَا(١)

ويسلكون طريقةَ التشبيه بالأشياء المحقَّرة، كقول الأخطل في هجاء بني حارث:

ضَـفَادعُ فِي ظَلْـمَاءِ لَيْـلٍ تَجَاوَبَـتْ فَـدَلَّ عَلَيْهَـا صَـوتُهَا حَيَّـةَ البَحْـرِ(٢)

وطريقة التهكم، كقول ابن زَيَّابَةَ:

نُبِّئْـتُ عَمْـرًا غَـارِزًا رَأْسَـهُ فِي سِـنَةٍ يُوعِـدُ أَخْوَالَـهُ
وَتِلْـكَ مِنْـهُ غَـيْرُ مَأْمُونَـةٍ أَنْ يَفْعَـلَ الشَّـيْءَ إِذَا قَالَـهُ(٣)

وقلما أفحشوا في هجائهم، كقول إياسَ بنِ الأَرَتِّ:

---

(١) الشاعر هو قُريط بن أنيف العنبري التميمي، كما جاء في نسخة ديوان الحماية بشرح التبريزي، وفيها: «قال بعض شعراء بَلْعَنبر، واسمه قُريط بن أُنَيف». وهو شاعر جاهلي، في حياته غموض. وذكر الخطيب التبريزي أن أبا عبيدة معمر بن المثنى قال: «أغار ناسٌ من بني شيبان على رجل من بَلْعَنبر يقال له قريط بن أنيف فأخذوا له ثلاثين بعيرًا، فاستنجد أصحابه فلم ينجدوه، فأتى بني مازن فركب معه نفرٌ فأطردوا لبني شيبان مائة بعير ودفعوها إلى قريط وخرجوا معه حتى صاروا إلى قومه»، فقال قريط أبياتًا يمدح فيها بني مازن ويهجو قومه، وأولها:

لَـوْ كُنْـتُ مِـنْ مَـازِنٍ لَمْ تَسْـتَبِحْ إِبِـلِي بَنُـو اللَّقِيطَـةِ مِـنْ ذهْـلِ بـنِ شَـيْبَانَا

التبريزي: **شرح ديوان الحماسة**، ج١، ص١٤-٢٢؛ المرزوقي: **شرح ديوان الحماسة**، ج١، ص٢٢-٣١.

(٢) **ديوان الأخطل**، ص١١٣. والبيت من قصيدة من واحد وستين بيتًا من بحر الطويل بعنوان «فتحنا لأهل الشام بابًا من النصر»، قالها الأخطل في مدح عبد الملك بن مروان وهجاء القيسيين.

(٣) المرزوقي: **شرح ديوان الحماسة**، ج١، ص١٤٢-١٤٣؛ التبريزي: **شرح ديوان الحماسة**، ج١، ص١٠٧-١٠٨. وابن زيابة هو عمرو بن الحارث بن همام، وقيل اسمه سلمة بن ذهل، من بني تيم اللات بن ثعلبة، شاعر جاهلي من أشراف بكر.

كُـــلُّ عَـــدُوٍّ يُتَّقَـــى مُقْـــبلاً وأُمُّكُـــمْ سَـــوْرَتُها بالعجـــانْ[١]

وقلّما كان الشتم اختلاقًا منهم.

ثم كثر الهجاء في شعراء الإسلام، بسبب ما بقي بين قبائل العرب من العداوة القديمة وتحقير بعضهم قبائلَ منهم، فكان ذلك في الجاهلية يُشْتَفَى بالسيف، فلما حرم عليهم القتال في الإسلام صاروا إلى التشفي بالكلام، وذلك بالتهاجي والاختلاق فيه، وأكثرُ المخضرمين هجاءً الحطيئةُ، ثم حدث التهاجي بين جرير والفرزدق والأخطل، فكان في بعضه شيء من فُحش، وكان معظمه إقْذاعًا وبذاءَةً. ولم يظهر الفحش في الهجاء إلا في صدر الدولة العباسية، وأحسب أن ذلك مكتسب من بعض عادات الدخلاء في القُرى التي استوطنها العرب من أطراف العراق العجمي.

ظهر الفحش في هجاء بشار وأبي الشَّمقمق وحمّاد عجردٍ وأبي هشام الباهلي، وكلهم من عصر واحد. اشتهر بشار بهجائه المُقْذع الفاحش، وقد كان من المبتدعين في ذلك، وعوتب عليه، فقال: «إني وجدت الهجاءَ المؤلمَ آخَذَ[٢] بضَبْع الشاعر من المديح الرائع، ومَن أراد من الشعراء أن يُكرَم في دهر اللّئام على المديح فليستعِدَّ للفقر، وإلا فليبالغ بالهجاء ليُخاف فيُعطَى»[٣].

وقد هجا بشارٌ جماعةً من أعيان الشهرة، ومنهم أبو مسلم الخراساني ويعقوب ابن داود وأخوه صالح لَمَّا وَلِيَ البصرة. وهجا واصلَ بن عطاء الغزَّال إمامَ المعتزلة بعد أن كان يمدحه، وهجا سيبويه إمامَ نحاة البصرة، وهجا أبا هشام الباهلي وحمّاد عجرد. ولم يبقَ أحدٌ من أشراف البصرة إلا مُنِي بشيء من هجاء بشار، أو اتّقَى هجاءه.

---

(١) المرزوقي: **شرح ديوان الحماسة**، ج٣، ص١٤٧٤ (الحماسية ٦٢٠)؛ التبريزي: **شرح ديوان الحماسة**، ج٢، ص٨٧٩-٨٨٠ (الحماسية ٦٢١).

(٢) اسم تفضيل أصله «أأخذ» بهمزتين، قلبت الثانية الساكنة ألِفاً للتخفيف. - المصنف.

(٣) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢٠٧ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/٣، ص٦٩٠ (نشرة الحسين).

رجز بشار:

قال الجاحظ وأبو الفرج الأصفهاني: أنشد عُقْبةُ بنُ رُؤْبَةَ بن العجّاج رجَزًا يمتدح به عقبةَ بن سَلْم وبشارٌ حاضر، فأظهر بشار استحسانه الأرجوزة، فقال عقبة بن رؤبة: هذا طراز يا أبا معاذ لا تَنْسُجه، فقال بشار: أَلِمْثْلي يقال هذا الكلام؟ أنا والله أرجَزُ منك ومن أبيك ومن جدّك! فقال عقبة: أنا والله وأبي فتحنا للناس بابَ الغريب وباب الرَّجَزِ، ووالله إني لخليقٌ أن أسدّه عليهم (يعني بجودة نسجه في ذلك وعجزهم عن مجاراته)، فقال له بشار: ارحمْهم رحمك الله! فقال عقبة: أتستخفّ بي يا [أبا] معاذ وأنا شاعرٌ ابن شاعر ابن شاعر؟ فقال بشار: فأنت إذَن من أهل البيت الذين أذهب الله عنهم الرّجسَ وطهّرهم تطهيراً! ثم خرج عقبة مغضبا. فلما كان من غدٍ غدَا بشار على عقبة بن سَلْم وعنده عقبة بن رؤبة، فأنشد بشار أرجوزته التي أولها: «يا طَلَلَ الحيِّ بذات الصَّمْدِ»، فطرب عقبةُ بن سَلْمٍ وأجزل صلتَه، وقام عقبةُ بن رؤبة فخرج عن المجلس بخزيٍ، وهرب من تحت ليلته[1].

(١) ص ٥٤ جزء ١ من البيان. - المصنف. الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٤٣. و انظر تفاصيل الحكاية في: المرزباني: **الموشح**، ص٤٠٧-٤٠٨؛ الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٧٤-١٧٥ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٦٥ (نشرة الحسين)؛ وتفاصيل القصة من الأصفهاني. وتمام البيت:

يَـــا طَلَـــلَ الحَـــيِّ بِـــذَاتِ الصَّـــمْدِ   بِـــاللهِ خَـــبِّرْ كَيْـــفَ كُنْـــتَ بَعْـــدِي

ديوان بشار بن برد، ج١/ ٢، ص١٥٦. قال المصنف في تعليقه على هذا البيت: «ذات الصَّمْد مكان، وكتب في الديوان الضمد بضاد معجمة، وفي الأغاني الصمد بصاد مهملة. وذكر بشار الصمد بدون كلمة ذات في البيت ٢١ من ورقة ٧٣»، وهو قوله:

وَصَــدَّ عَــنِ الشَّــوْلِ القَرِيــعُ وَأَقْفَــرَتْ   ذُرَى الصَّــمْدِ مِمَّــا اسْــتَوْدَعَتْهُ مَوَاهِبُــهْ

ديوان بشار بن برد، ج١/ ١، ص٣٢٩.

أقدم شعر بشار:

ذكر أبو الفرج الأصفهاني في الأغاني عن هشام بن الكلبي قال: «كان أول بدء بشار أنه عشق جاريةً يقال لها فاطمة، وكان قد كُفَّ وذهب بصرُه، فسمعها تغنّي فهوِيَها، وأنشأ يقول:

عَجِبَتْ فَطْمَةُ مِنْ نَعْتِي لَهَا هَلْ يُجِيدُ النَّعْتَ مَكْفُوفُ البَصَرْ؟

... الأبيات، وستأتي في الملحقات[1]. وقد تقدم في طالعة مبحث شعر بشار أن من أقدمه قوله:

أَيُّهَا السَّاقِيَانِ صُبَّا شَرَابِي وَاسْقِيَانِي مِنْ رِيقِ بَيْضَاءَ رُودِ

...الأبيات، وأن ذلك كان شائعًا في خلافة الوليد بن يزيد.

رواة بشار وكاتبو شعره:

حفظنا أسماء سبعة من رواة شعر بشار عنه: **الأول**: يحيى بن الجَوْن العَبْدي، ذكره أبو الفرج الأصبهاني، وقد ذكره في الديوان في آخر ورقة ١٠٧[2]. **الثاني**: سَلْم الخاسِر[3]،

---

(١) وهي مقطوعة من تسعة أبيات طالعها البيت المذكور، وآخرها:

أَيُّهَا النُّوَّامُ هُبُّوا وَيْحَكُمْ وَاسْأَلُونِي اليَوْمَ مَا طَعْمُ السَّهَرْ

الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٧١-١٧٢ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٦٥ (نشرة القاهرة)؛ الحصري القيرواني: زهر **الآداب وثمر الألباب**، ج١، ص٣٧٨؛ **ديوان بشار بن برد**، ٢/ ٤، ص٨٢-٨٤ (الملحقات).

(٢) **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ٢، ص٢٧.

(٣) هو سلم بن عمرو البصري مولى بني تميم بن مرة ثم مولى آل أبي بكر الصديق ﷺ. شاعر مطبوع، لقب بالخاسر لأن أباه لما مات ترك له مصحفًا فباعه واشترى بثمنه دفاتر شعر. وقيل: اشترى طنبورًا، وقيل: عودًا. قال الصفدي: كان سلم مسلَّطًا على بشار، يأخذ معانيه الجيدة فيسكبها في قالب أحسن من قالبها، فيشتهر قول سلم ويخمل قول بشار. قال: وتوفي في حدود الثمانين ومائة. -المصنف.

ذكره أبو هلال[١]. **الثالث:** هشام بن الأحنف[٢]. **الرابع:** محمد بن الحجاج، ذكره ابن عبد ربه في العقد الفريد[٣]. **الخامس:** أبو معاذ النُّميري، ذكره أبو هلال العسكري في قصة سلم الخاسر[٤]. **السادس:** محمد بن بشار بن برد، ذكره المرزُبانِيُّ في «المَوَشَّح» في ترجمة عباس بن الأحنف[٥]. **السابع:** جعفر بن محمد النوفلي، ذكره أبو الفرج الأصبهاني في ترجمة بشار، قال: «[أخبرنا يحيى قال: حدثني العنزيّ قال: حدثنا علي بن محمد قال: جعفر بن محمد النوفلي] -وكان يروي شعر بشار بن برد- قال: جئتُ بشارًا ذات يوم» إلخ، وقد ذكره في الجزء السادس أيضًا[٦].

وأما كاتبُ شعره فإن بشارًا لَـمَّا كان أعمى كان مضطرًّا إلى مَنْ يكتب شعرَه الذي يُرسل إلى أصحابه، والذي يودعه ديوانَه مما ينشده في المديح والغزل وغيرهما من حفظه. وقد جاء في «الأغاني» أن بشارًا لَـمَّا أراد أن يعاتب صاحبه المِنْقَرِيّ على أن بعث إليه بشاةٍ للأضحية غيرِ حسنة بأبيات بعثها إليه، قال لغلامه: «اكتُبْ يا غلام» إلخ، وهي الأبيات التي تذكر في قافية اللام من جزء الملحقات[٧]. قال

---

(١) انظر شرحي البيبت ٢٦ من الورقة ١١٨. - **المصنف.** (هذه الإحالة على أوراق الديوان ومثلها من الإحالات جاءت في المتن، ورأينا وضعها في الحاشية أولى). **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ٢، ص٥٦ (الحاشية ٢).

(٢) هشام بن الأحنف لم أعثر له على ترجمة.

(٣) ابن عبد ربه الأندلسي: **العقد الفريد**، ج٨، ص١٤٤.

(٤) انظر شرحي البيبت ٢٦ من الورقة ١١٨. - المصنف. **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ٢، ص٥٦ (الحاشية ٢).

(٥) المرزباني: **الموشح**، ص٣٣١.

(٦) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٧٠؛ ج٦ ص ٢٤٥ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٦٤؛ ج٢/ ٦، ص٧٥٠ (نشرة الحسين).

(٧) روى الأصفهاني بسنده عن أحمد بن خلاد بن المبارك قال حدثني أبي قال: «كان بالبصرة فتى من بني مِنْقَر أُمُّه عِجلِيَّة، وكان يبعث إلى بشار في كل أضحية بأضحية من الأضاحي التي كان أهل البصرة يسمنونها سنة وأكثر للأضاحي، ثم تباع الأضحية بعشرة دنانير، ويبعث معها بألف درهم؛ قال: فأمر وكيله في بعض السنين أن يجريه على رسمه، فاشترى له نعجة كبيرة غير سمينة =

الجاحظ في «كتاب الحيوان»: وكان سليمان الأعمى الشاعر أخو مسلم بن الوليد الأنصاري من محبّي بشار، وكان يختلف إليه وهو غلام، ويقبل عنه معتقده(١).

توسع بشار في اللغة وقياسه فيها:

تلتئم اللغةُ العربية من نوعين: ألفاظ وأحكام. فأما الألفاظ -ويعبر عنها بالمفردات- فهي قسمان:

القسم الأول: الكلماتُ الموضوعة للدلالة على المعاني الخاصة بتركيب حروفها المعبر عنها (أي عن تلك الحروف) بالمادّة، وهي الجوامد من أسماء الأعيان، ومن الحروف والأفعال الجامدة، وأسماء المعاني المسماةِ بالمصادر الدالّة على الأحداث لا على الذوات.

= وسرق باقي الثمن، وكانت نعجة عبدلية من نعاج عبد الله بن دارم وهو نتاج مرذول، فلما أدخلت عليه قالت له جاريته ربابة: ليست هذه الشاة من الغنم التي كان يبعث بها إليك؛ فقال: أدنيها مني فأدنيتها ولمسها بيده ثم قال: اكتب ياغلام». ثم أملى عليه قصيدة من تسعة وعشرين بيتًا أولها:

وَهَبْــتَ لَنَــا يَــا فَتَــى مِنْقَــرٍ ... وَعِجْــلٍ وَأَكْــرَمَهُمْ أَوَّلاَ

وَأَبْسَــطَهُمْ رَاحَــةً فِي النَّــدَى ... وَأَرْفَعَهُــمْ ذِرْوَةً فِي العُــلاَ

عَجُــوزًا قَــدْ أَوْرَدَهَــا عُمْرُهَــا ... وَأَسْــكَنَهَا الــدَّهْرُ دَارَ الــبِلَى

وآخرها:

سَــأَلْتُكَ لَحْــمًا لِصِــبْيَانِنَا ... فَقَــدْ زِدْتَنِــي فِــيهِمُ عَــيِّلاَ

فَخُــذْهَا وَأَنْــتَ بِنَــا مُحْسِــنٌ ... وَمَازِلْــتَ بِي مُحْسِــنًا مُجْمِــلاَ

كتاب الأغاني، ج٣، ص٢٢٧-٢٢٩ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٧٠٤-٧٠٥ (نشرة الحسين)؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٣، ص١٥٢-١٥٥ (الملحقات)، وفيه زيادات على ما في الأغاني.

(١) قال الجاحظ بعد أن ذكر أن سليمان الأعمى أخٌ لمسلم بن الوليد: «وكانوا لا يشكون بأن سليمان هذا الأعمى كان من مُسْتَجِيبِي بشار الأعمى، وأنه كان يختلف إليه وهو غلام فقبل عنه ذلك الدين». **كتاب الحيوان**، ج٤، ص١٩٥. وقوله «من مستجيبي بشار»، أي ممن قبلوا دعوته (كذا فسره الأستاذ عبد السلام هارون).

القسم الثاني: الصِّيغ الدالة على معانٍ عارضة لمعاني المصادر زائدة عليها، كدلالة صيغة «فَعَل» على كون المعنى المصدري وقع في زمن مضى «ويَفْعَل» على كونه واقعًا في زمن الحال، ودلالة صيغه «فاعِلٍ» على كون المعنى صادرًا مِمَّنْ تلبَّسَ بالمصدر.

وهذه الألفاظ بقسميها يختص بالبحث عنها علمُ متن اللغة وعلمُ التصريف. وأما الأحكام فهي الكيفياتُ التركيبية التي يتألف الكلام العربي عليها تألفًا مطّرِدًا ولو بوجوه متعددة، بحيث لو أُخرج انتظامُه عن تلك الكيفيات لكان غيرَ جار على ما تكلم به العربُ أصحابُ هذه اللغة، وأصبح كلامه عسيرَ الفهم لأهل هذه اللغة، ككون الاسم الذي هو في أول الكلام ومخبرٌ عنه بخبر يكونُ الحرفُ الأخيرُ منه مضمومًا، وكونِ الفعل الدال على زمن الحال يكون آخر حروفه مضمومًا ما لم تسبقه كلمة من كلمات معروفة معدودة إذا سبقَت إحداها الفعلَ الدالَّ على الحدث صار آخره مفتوحاً. وكذلك استعمال الكلمات في غير ما وُضعت له لمناسبات وعلاقات، وكذلك النكتُ والمناسبات في الكلام المبنيُّ عليها أدبُ العرب، وكذلك موازينُ الشعر وطرقُ السجع. وهذه الأحكامُ يبحث عنها في علم النحو وعلم البلاغة وعلم العروض.

وقد بذل أئمةُ علوم العربية جهودَهم في استقراء كلام العرب بنوعيه، فاستخرجوا من استقرائهم القسمَ الأول من النوع الأول، واتفقوا على أنه لا يؤخذ إلا بالسماع من العرب، ودوّنوا ذلك بمعانيه في مطولاتِ كتبهم التي أولها وأصلها كتاب العَيْن للخليل بن أحمد الفَرَاهيدي رحمه الله، وهو الذي بتهذيب من جاء بعده وتلخيصه وتصحيحه والزيادة عليه كملت كتبُ متن اللغة المعبر عنها عندنا (بالقواميس) أخذًا من اسم كتاب الفَيْرُوْزَبَاذِي المسمّى بالقاموس.

واختلفوا: هل يمكن ادعاءُ أنهم أحاطوا بكل ما تكلم به العرب؟ قال ابن فارس: «وما بلغنا أن أحدًا مِمَّنْ مضَى ادعى حفظَ اللغة كلها.»(١) فلغة العرب لم تنته إلينا بكليتها، وإن كثيرًا من الكلام ذهب بذهاب أهله(٢).

---

(١) ابن فارس: **الصاحبي في فقه العربية**، ص٢٤.

(٢) وقد ترجم ابن فارس بابًا بعنوان: «باب القول على أن لغة العرب لم تنته إلينا بكليتها، وأن الذي جاءنا عن العرب قليل من كثير، وأن كثيرًا من الكلام ذهب بذهاب أهله». المصدر نفسه، ص٣٦.

وأقول: إن العرب قبائلُ شتى منتشرة. ولـمَّا دخلوا في الإسلام تطوحوا في الفتوح وتفرقوا، وما انبرى علماء العربية للسعي في استقراء اللغة إلا في منتصف القرن الأول بعد الهجرة. وقد انقرض جمٌّ غفير من العرب، وليس بيد الناس من الكلام العربي غيرُ القرآن، فقيّد رواة اللغة ما استطاعوا تقييده مما وعته حوافظُ أبناء العرب من شعرهم ومُلحهم وأمثالهم ومحادثاتهم، ومما تلقوه بالسماع من البقية الباقية من العرب في البوادي، مثل العجَّاج ورؤبة وذي الرمة، ومن محادثة بعض الرواة في تَطْوافهم بالبوادي العربية، فدوّنوا من ذلك ما يرجع إلى النوعين المبدَّإِ بهما هذا المبحث بأقسامهما، وسَمّوه بالقياسي وبالجاري على القياس، لأن لكل متكلّم بالعربية أن ينطق بالألفاظ الداخلة تحت ذينك النوعين.

وقد اختلفوا في القياس على ما عدا ذينك، ومعنى القياس أنه إلحاق كلامٍ غير ثابتةٍ كثرةُ استعمال نظيره عن العرب بكلام ثابتٌ عنهم كثير استعماله؛ لمساواة الكلامين فيما يوجب ذلك الإلحاق. والمراد بمخالف القياس ما كان من التصرفات مخالفًا للنظائر الكثيرة الثابتة في كلام العرب، ولو كان هو بخصوصه ثابتًا في كلام العرب.

فأما الشاذُّ فالمراد به ما لم يُسمع عن العرب إلا نادرًا، فقد يكون قياسًا، وقد يكون مع شذوذه غير قياس. فإذا اجتمع الشذوذُ ومخالفةُ القياس فاستعمال ذلك الذي اجتمع فيه الأمران قبيحٌ عندهم. وإذا انفردت مخالفةُ القياس مع الشيوع فالاستعمال جائز. وإذا انفرد الشذوذ مع القياس فهو محل خلاف بينهم. وهنالك قسم آخر، وهو أن يكون اللفظ جاريًا على القياس وغير مسموع من العرب. قال ابن جنّي:

«يقلُّ الشيء وهو قياس، كقولهم في النسب إلى شَنُوءة: شَنَئِيّ، فلك في النسب إلى حَلوبَة أن تقول: حَلَبِيّ، وإلى رَكوبة: رَكَبِيّ، لأنهم أجروا فَعُولَة مجرى فَعِيلة. فكما قالوا في حنيفة حَنَفِيّ فكذلك قالوا في شنوءة، فجرت واوُ فعولَة مجرى ياء فَعِيلة، قال أبو الحسن الأخفش: إن قلتَ إنما جاء هذا النسبُ في حرفٍ واحدٍ، يعني شنوءة، قلت: هو جميعُ ما جاء، يعني أن الذي جاء هذا النسبُ في فَعُولَة هو هذا الحرف (أي الكلمة)، والقياس قابلُه، ولم يأت فيه شيء ينقضه، فإذا قاس الإنسان

على جميع ما جاء وكان قياسه صحيحًا فلا غَرْوَ ولا ملاَمَ. وقد يكثر الشيء ولا يكون هو على القياس، فلا يجوز أن يقاسَ عليه، كقولهم في النسب إلى ثَقِيف ثَقَفي، وفي قريش قُرَشي، فهذا كثير أكثر من شَنَئِيّ، والقياس عليه ضعيف عند سيبويه، فلا يجوز أن تقول في النسب إلى سعيد وكريم سَعَدى وكَرَمى، فقد بَرَدُ في اليد من هذا الموضع قَانُونٌ يُحمل عليه ويُردُّ غيره إليه.»(١)

وقد أخذنا من كلام أئمة العربية قاطبةً أن القياس في اللغة العربية لمن شاء التكلم بها يتصور على أنحاء:

الأول: ما شاع وكثر وروده عن العرب من ألفاظ وصيغ، سواء وافق القياس أم خالفه وسواء ثبت عندهم لفظه، أي: ذاته أو نوعه، قال ابن جني في الخصائص: «قال لي أبو علي الفارسي [بالشام]: إذا صَحَّت الصفةُ فالفِعل في الكَفّ»، قال ابن جني: «وإذا ثبت أمر المصدر الذي هو الأصل، لم يتخالج شكٌّ في الفعل الذي هو الفرع... لأن المصدر أشدُّ ملابسةً للفعل من الصفة.»(٢) وهذا النوع قد اتفق أئمة العربية على جواز استعماله فيما ورد فيه، وذلك موعَب في كتب النحو وكتب البيان.

الثاني: ما ثبت عنْهم ولم يَشِعْ، وذلك إن كان جاريًا على القياس لا يضره عدمُ الشيوع؛ لاحتمال أن الرواةَ لم يستقرئوا النقل. وهنالك نزاع بينهم في أنَّ هذا هل يُعد من الغريب المنافي للفصاحة التي اشترطوا فيها ألا يكون في الكلام كلماتٌ غريبة أو لا يُعَدّ منه.

الثالث: ما ثبت عنهم من ألفاظ ولم يَشِعْ في استعمالهم وخالف القياس، وقد اختلفوا فيه، والجمهور على أنه يقتصر على السماع، وهذا مثل القلب في بعض الجموع، كقولهم في جمع رِئم: آرَام، وقولهم: تَوَأَّدَ في تأوَّد بمعنى تثاقل في فعله مشتقًّا من الأود وهو الثقل. قال الأزهري: «والمقلوباتُ في كلام العرب كثيرة، ونحن

(١) ابن جني: **الخصائص**، ج١، ص١٥٤-١٥٥. وقد أورد المصنف كلام ابن جني بتصرف واختصار.
(٢) المصدر نفسه، ص١٥٩. وما بين معقوفتين لم يذكره المصنف.

نتتهي إلى ما ثبت لنا عندهم، ولا نُحْدث في كلامهم ما لم ينطقوا به، ولا نقيس على كلمة نادرة جاءت مقلوبة»[١].

الرابع: ما ثبت نظيرُه من الصيغ، وهو جارٍ على نظائر في الاشتقاق، ولكنه سُمع عن العرب في بعض الألفاظ ولم يُسمع في البعض الآخر، وهذا مثل صَوْغ وزن فَعَالِ مصدراً، فقد سمع فَجَارِ ولم يسمع كَفَافِ[٢]، وكذلك وزن فَعَلى كالجَمَزَى ولم يسمع الغَزَلَى والوجَلَى، ومثل وَزن فِعْلان بكسر الفاء سُمع حُوت ولكم يُسمع في جمع نُون[٣].

الخامس: ما لم يثبت لفظه ولا يثبت نظيره، ولكنه جارٍ على القياس في الاشتقاق، كصَوغ تَبَرْنَس بمعنى لبس البُرْنُس، قياسًا على تَعَمَّمَ وتَدَرَّعَ، وكجمع دَجَّال على دَجَاجِلة، وكذلك إشباع حروف بعض الكلمة نحو يَنْباعُ في يَنْبَعُ.

السادس: ما لم يثبت عن العرب إطلاقُ لفظ عليه، ولكنه أُطلق لفظٌ على ما هو مشتمل على معناه، مثل لفظ الخمر على شيء مسكر، ولفظ السارق على النَّبَّاش، ولفظ الدابّة على الطائر[٤].

---

(١) الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد: **تهذيب اللغة**، تحقيق جماعة من العلماء وتقديم عبد السلام محمد هارون (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر والدار المصرية للتأليف والترجمة، نشر على مدى عدة سنوات بدءًا من ١٣٨٤/ ١٩٦٤)، ج١٤، ص٢٤٤ (باب اللفيفي من حرف الدال - فصل «وأد»). وقد ذكر ابن منظور كلام الأزهري في فصل الهمزة من باب الدال عند الكلام على معاني تأود وتوأد واتأد. **لسان العرب**، ج٣، ص٧٥.

(٢) إشارة إلى طالع قصيدة قالها المعري في بغداد يرثي الشريف أبا أحمد الملقب بالطاهر ويعزي ابنيه أبي الحسن الملقب بالرضي وأبي القاسم الملقب بالمرتضى:

أَوْدَى فَلَيْتَ الحادثَاتِ كَفَافِ ... مَالُ المُسِيفِ وَعَنْبَرُ المُسْتَافِ

سقط الزند، ص٢٥٠.

(٣) إشارة إلى ما وقع في شعر بشار من ذلك، وسيأتي.

(٤) إشارة إلى ما وقع في حديث الموطأ في كتاب العدة: أخذت دابة من طير أو غيره فافتضت به.

ولفظه في الموطأ ٢/ ٥٩٧ رقم (١٠٣): كانت المرأة إذا توفي عنها زوجها، دخلت حفشاً، ولبست شر ثيابها، ولم تمس طيباً ولا شيئاً حتى تمر ها سنة، ثم تؤتى بدابة حمار أو شاة أو طير فتفت ضبه (أي: تمسح به جلدها...).

فإطلاق ما ثبت عن العرب من الألفاظ والصيغ والأحكام مما دل حالُ كلامهم على أنه كُلِّيَّاتٌ تقال في جزئياتها من معاني اللفظ أو أنواع الموادّ للصيغة الواحدة ليس من القياس، بل هو استعمال. وكذلك استعمالُ ما ثبت بالنوع كأنواع المجاز وذلك في النحوين الأول والثاني، كما أن ما لم يثبت بذاته ولا بقاعدة لا يجوز إطلاقه، لأنه يشبه وضعَ لغة جديدة، وهو أحد معاني القياس في قولهم لا تثبت اللغة بالقياس، وذلك في النحو السادس.

ولم يقل بجواز القياس في هذا النحو إلا بعضُ علماء الأصول من الشافعية، وهو خطأ منهم، وقائلوه ليسوا من أهل العربية[1]. وبقي النزاع في الأنحاء الثالث والرابع والخامس.

قال ابن جني في الخصائص: «واعلم أن من قوة القياس عندهم اعتقادَ النحويين أن ما قِيسَ على كلام العرب فهو عندهم من كلام العرب، نحو قولك في قوله: كيف تبنى من ضَرَبَ مثل جعفر: ضَرْبَب هذا من كلام العرب، ولو بنيتَ مثله ضَيْرب، أو ضَوْرَب، أو ضَرْوَب، أو نحو ذلك، لم يُعتقد من كلام العرب؛ لأنه قياس على الأقلِّ استعمالاً والأضعفِ قياساً.»[2]

وفي لسان العرب في مادة كبر: «[والكبر معظم الشيء، بالكسر. وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِي تَوَلَّىٰ كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١١﴾﴾ [النور:١١]؛ قال ثعلب: يعني معظم الإفك. قال الفراء: اجتمع القراء على كسر الكاف]، وقرأها حُميد الأعرج وحده: كُبْرَهُ، (بضم الكاف)، فقال الفراء: هو وجه جيد؛ لأن العرب تقول: فلان تولَّى عُظْمَ

(١) يقصد المصنف أنهم ليسوا من أهل الاختصاص في علوم اللغة العربية.

(٢) ابن جني: **الخصائص**، ج١، ص١٥٣. وقد خصص ابن جني بابًا كاملاً لهذه المسألة بعنوان: «باب في أن ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب» (ج١، ص٣٥٦-٥٦٧).

الأمر (بضم العين وسكون الظاء)، يريدون أكثره. قال أبو منصور: قاس الفراء الكُبْرَ على العُظْمِ، وكلامَ العرب على غيره.»[١]

فبشار قد نشأ في مواطن العرب بالبادية، وأدرك العربَ الباقين من بني عامر ابن صعصعة وتلقى اللغة بسمعه، ولم يخلط في معاشرته بين العرب والمولدين. فهو لنشأته في ذلك العصر لا يُتَّهم بأنه يخترع لغةً أو يقيس فيها على غير أصل؛ إذ ليس به مُلجئ إلى ذلك، وله في سعة العربية مَنْدُوحةٌ عن الدخول في مضايق الاختراع والقياس. فما نجده في شعره من صيغ لموادَّ عربية مما لا شاهدَ لثبوته في كتب اللغة فليس ذلك بسبيل أن يُعَدَّ عليه لَحْنًا، كيف وهو عربي السليقة باتفاقهم؟ ولكنه لا يُظَن به إلا أن يكون قد سمع ذلك من العرب فاستعمله، أو عَلم من عادتهم اشتقاقَ مثله وجوازَ قياسه.

فإذا كان رواةُ العربية وعلماؤها قد أبَوْا أن يتلقَّوا من كلامه ما يجعلونه شاهدًا للعربية، لأجل دخوله الحواضِرَ، ومعلوم ما كان في نفوسهم من الظِّنَّة لمن تطرقوا الحواضر بسكناهم، حياطةً للعربية أن يُثبتوا فيها ما يطرقه الاحتمال، فهو أيضًا بعربيته لا يعبأُ بإباءِ رُواة العربية مما أَبَوْه عليه، وهذا مثارُ الخلاف بينه وبين سيبويه والأخفش في عدة مسائل[٢].

---

(١) ابن منظور: **لسان العرب**، ج٥، ص١٢٨-١٢٩. ما بين الحاصرتين لم يورده المصنف، وأبو منصور هو الأزهري. انظر ما ذكره ابن منظور في: الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد: **تهذيب اللغة**، تحقيق جماعة من العلماء (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والنشر، ١٣٨٤/ ١٩٦٤)، ج١٠، ص٢٠٩.

(٢) ذكر الأصفهاني أن الأخفش طعن على بشار في بعض شعره، «فبلغ ذلك بشارًا فقال: ويلي على القصارين [يعني الخياطين]! متى كانت الفصاحةُ في بيوت القصارين! دعوني وإياه، فبلغ ذلك الأخفشَ فبكى وجزع، فقيل له: ما يُبكيك؟ فقال: وما لي لا أبكي وقد وقعتُ في لسان بشار الأعمى! فذهب أصحابه إلى بشار فكذّبوا عنه واستوهبوا منه عِرضَه وسألوه ألا يهجوه، فقال: قد وهبته للؤم عرضه. فكان الأخفش بعد ذلك يحتج بشعره في كتبه ليبلغه فكفَّ عن ذكره بعد هذا.» **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٩٢ (نشرة الحسين).

وقد جزم علماءُ العربية بأن ناسًا من المولَّدين قد بلغ حظُّهم في العربية مبلغَ أن يكون كلامُهم حجةً فيها، مثل الإمام محمد بن إدريس الشافعي؛ لأنه نشأ في هُذَيل حتى إن الأصمعي روى عنه عربيةً كثيرة، ومثل أبي الطيب المتنبي وأبي القاسم الزمخشري. فليس بشارٌ بالقاصر عن هذه المرتبة التي وُضِع هؤلاء فيها؛ إذ هو معاصرٌ العجاجَ وذا الرمة ورؤبةَ بنَ العجاج.

على أن بشارًا كان يُدِلُّ بعلمه في العربية، فيعمد إلى تغيير في بعض الكلمات إذا رأى لذلك داعياً. قال أبو هلال العسكري في «ديوان المعاني»: ذكر بشار في قصيدة له داليّة بناها على فتح حرف الرِّدْف[1] فوقع له فيها لفظ «صِنْدد» و«رِمْدد» ففتح دَالَيها، إذ حَكى محمد بن حبيب أنه رواهما بفتح الدالين، والفتح خطأ، إذ ليس في العربية فِعْلَل إلا دِرْهَم، وهِجْرَع الطويل الأحمق، وهِبْلَع الكثير البلع، وقِلْعَم الكثير القلع للأشياء. قال أبو هلال: «وكابَرَ في فتح الراء من دَرَم في القصيدة التي أولها: أَفيضَا دمًا إن الرَّزايا لها قِيم.»[2]

---

(١) أراد بالردف الحرف الذي قبل حرف الروي على اصطلاح المتقدمين، وإن كان أهلُ العروض لا يسمون بالردف إلا الواو والياء اللينتين إذا وقعتا قبل حرف الروي. -المصنف.

(٢) الصحيح أن كلام أبي هلال يدور على أبيات لابن الرومي لا بشار، فقد قال تعليقًا على بيت ابن الرومي:

مَنَـــاكَ لَـــهُ مِقْـــدَارُهُ فَكَـــأَنَّمَا تَقَـــوَّضَ ثَهْـــلانٌ عَلَيْـــهِ وَصِـــنْدَدُ

«فقال: صندَد، بفتح حرف الردف، وهو خطأ. وليس في العربية فعلَل، إلا درهم، وهجرع وهو الطويل الأحمق، وهبلع وهو الكثير البلع، وقلعم وهو الكثير القلع للأشياء. وكان بنى قصيدتَه على فتح الردف، ولم يلزمه ذلك، وكابر على فتح صندد ورمدد، وهما مكسوران، فزعم محمد بن حبيب أنه رواهما بالفتح. وكابر أيضًا على فتح الراء في «درم» في قصيدته التي أولها: أَفيضَا دمًا إن الرَّزايا لها قِيم، وإنما هو دَرِم.» العسكري: **ديوان المعاني**، ص٤٠٥. والبيت محل النقد من قصيدة طويلة من بحر الطويل يمدح فيها الشاعرُ ذا الوزارتين صاعد بن مخلد (توفي سنة ٢٧٢هـ) طالعها: أبين ضلوعي جمرة تتوقد. وثُهلان: جبل بالعالية، وصِندد: جبل بتهامة. وكذلك فإن قصيدة «أَفيضَا دمًا» هي لابن الرومي وليست لبشار كما يوحي به كلام المصنف عليه رحمة الله، والبيت موضع النقد فيها هو قوله: =

ومن إدلاله بعلمه أيضًا ارتكابُه ما لا يجوز في اللغة عند الضرورة -علمًا بأنه لا يُتّهم بالجهل- فسلك مسالكَ شعراء العرب في إقدامهم على ما بسبب الإقدام عليه اتسعت الوجوهُ في اللغة، فقد قال بشار (في الورقة ١٩٧):

زُرِي رَوْحًا فَلَنْ تَجِدِي كَرَوْحٍ إذَا أَزِمَتْ بِكِ السَّنَةُ الجَمَادُ[1]

فقوله: «زُرِي» صوابه «زوري» بإثبات الواو التي هي عين الكلمة، إذ لا موجب لِحذفها؛ فإنها في أمر المذكر لالتقاء الساكنين، إذ الأمر مجزوم، وأما في أمر المؤنثة فلا موجب لحذفها، لأن ما بعدها متحرك بحركةٍ مناسبة الياء.

فشعرُ بشار يُسْتَخْلَصُ منه مَذْهبُه في طريقة اشتقاق اللغة للمتكلِّم بها، فهو يرى جوازَ اشتقاق الألفاظ بصيغة من صيغ الاشتقاق التي اشتقّ بها العربُ من كل مادة عربية أصلية على حسب القواعد والضوابط المستقراةِ من كلام العرب، دون توقّفٍ على سماع تلك الصيغة بعينها من تلك المادّة. ومثال هذا قوله:

وَإِذَا سَرَى كَحَلَ الزَّمِيلَ بِأَرْقَةٍ مِنْ قَرْعِ بَازِلِهِ وَمِنْ قَيْقَابِهِ[2]

فصاغ القيقابَ مصدراً من قبَّ الفحل قَبًّا إذا قَعْقَعَتْ أنيابُه، والفِيْعَال يكون مصدر فاَعَلَ، نحو القِيتال، وهو يأتي للمبالغة، فأتى به كذلك، وجاء بصيغته، وهي

= سَمَا نَحْوَهَا خَطْبٌ مِنَ الدَّهْرِ فَاتِكٌ فَطَاحَتْ جُبَارًا مِثْلَ صَاحِبِهَا دَرَم

وانظر البيتين في: **ديوان ابن الرومي**، ج١، ص٣٨١؛ ج٣، ص٢٩٤. ومما يؤيد ما قررناه أن المصنف لم يلحق الأبيات المذكورة في ديوان بشار.

(١) **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٣، ص٥٦. والبيت من قصيدة طويلة من بحر الوافر يمدح فيها بشار رَوح بن حاتم، ويشبب فيها بامرأة اسمها ريمة.

(٢) **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ٢، ص٣٠٣. البيت هو الثامن والعشرون من قصيدة واحد وسبعين بيتًا من بحر الطويل يمدح فيها بشار داود بن حاتم. والقيقاب خرزة تُصقل بها الثياب، شبه بها ناب البعير.

صيغة معروفة ولكنها لم تُسمع في هذه المادة[١]. واستعمل جَنَابَاوَيْه في مَيْمَنة الجيش ومَيْسَرته، وإنما يسمَّيان مُجَنَّبَتَيْ الجيشِ، فلما قال أهل اللغة: إنما سُمِّيَتا مُجَنِّبَتَيْن لأنهما تأخذان جَنَابَي الطريق، سمّاهما باسم المكان، هذا إذا لم يكن قد ثبت سماع هذا الإطلاق من أهل اللسان، وقد أهمله مدونو اللغة. واستعمل وصف مُقْوَدّ في قوله:

كَأَنَّـــهُ مِـــنْ غَلَـــوَاءِ الجُـــرْدِ فِي العَسْـــكَرِ المُسْـــلَنْطِحِ المُقْـــوَدِّ

ولم ينقل عن العرب مُقْوَدّ ولا اقْوَدَّ، ولكنه جاء على وزن مُعْوَجٍّ ومُزْوَرّ ومُحْمَرّ، من اعوجّ وازورّ واحمرّ، فقدّر بشار فِعْل اقْوَدّ، وصاغ منه مُقْوَدّ (انظر البيت في الورقة ١٥٧)[٢]. ونظيره قوله أيضًا في هذه القصيدة: «تَرْقَدُّ في رَيْعانِها المُرْقَدِّ». (انظر البيت ٢١ في الورقة ١٥٥)[٣]. وأما قول بشار (في الورقة ٢٠٩):

دَعْ عَنْـــكَ حَمَّـــادًا وخُلْقَانَـــهُ لاَ خَـــيْرَ فِي خُلْقَـــانِ حَمَّـــادِ[٤]

فاستعمل خُلقان بمعنى الخُلُق، والمعروف أنه جمع خَلَق، وهو الثوب الرثّ، ولا يصح أن يكون هذا قياساً على جمع خَلَق، إذ ليس من باب واحد، ولا أن يكون مَصدرًا كالكُفْران والغُفْران، والشُّكْران، فتعين أن يكون قد سمع هذا اللفظ من العرب أو رأي جواز اشتقاقه. وكذلك قوله (في الورقة ١٠١):

---

(١) [إذا صغنا «فاعل» من قب، كان «قاب» بباء مشددة، وكان مصدر «الفيعال» منها «القيباب» لا «القيقاب». والرأي عندنا أن «قيقابه» في البيت تحريف، والأصل: «قبقابه» والقبقاب: الجمل الهدار. ولعل بشاراً استعمل القبقاب مصدرًا لقبقب]- الناشر.

(٢) ديوان بشار بن برد، ج١/ ٢، ص١٦٩.

(٣) وتمام البيت:

تَرْقَـــدُّ في رَيْعانِهـــا المُرْقَـــدِّ وَعَاصِـــفٍ مِـــنْ آلِـــهَا المُشْـــتَدِّ

ديوان بشار بن برد، ج١/ ٢، ص١٦١.

(٤) ديوان بشار بن برد، ج٢/ ٣، ص٩٣.

وَأَفْلَـتَ يَمْـرِي ذَاتَ عَقِـبٍ كَأَنَّهَـا حُذَارِيَّـةٌ مِـنْ رَأْسِ نَيْـقٍ تَـدَلَّتِ[١]

استعمل حذارية للصخرة من الجبل، والمعروف في اللغة حِذْرِيَّة، فلعله حَفِظ عن العرب حِذَارية بالإشباع، أو لعله أراد النسبَ إلى الجمع، أي واحدة من هذا الجمع، فيكون بتشديد الياء[٢]. ومن ذلك إشباع الحركات في نحو قول بشار (في الورقة ١٩٧):

أَغَـرُّ عَـلَى المَنَـابِرِ أَرْيَحِـيٌّ كَـأَنَّ جَبِينَـهُ القَمَـرُ الفَـرَادُ[٣]

ولم يسمع فراد، وإنما سمع فَرَد بفتحين. واستعمل الثِّيَبَ بكسر الثاء في جمع الثَّيِّب، وهو غير مسموع، إذ لم يقولوا: امرأة ثيباء ولا رجل أَثْيَب، كما قالوا: رجل أَشْيَب وليلة شيباء، فجمعه بوزن فُعْل الذي يصير إلى فِعْل بكسر الفاء لأجل استثقال الضمة قبل الياء الساكنة، وكأنه قد جوّز أن يقال: امرأة ثَيْبَاء، وذلك في قوله (في الورقة ٣٠):

---

(١) **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ٢، ص١١. والبيت هو الثاني قبل الأخير من قصيدة من ثمانية وعشرين بيتًا من بحر الطويل قالها بشار «يتغزل ويفتخر بأيام بني عامر مواليه في اليمامة بلاد بني حنيفة.» انظر مزيدًا من التفاصيل عن أحداث مناسبة هذه القصيدة في المصدر نفسه، ص٨ (الحاشية *).

(٢) لنا في كلمة «حذارية» توجيه آخر، وسنذكره في موضع البيت من الديوان. - **المصنف**. قال: «والحذارية الظاهر أنه أراد بها الحِذرية (بكسر الحاء وتحتية بعد الراء)، وهي القطعة من أرض غليظة، وتُجمع على حَذَارَى (بفتح الحاء وبالقصر). فلعل بشارًا أراد النسبَ وأخذه من هذا الجمع، فتكون بفتح الحاء المهملة، وضبطها في الديوان بضم الحاء، ولا وجهَ له.» (المصدر نفسه، ص١١، الحاشية رقم ٤).

(٣) **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٣، ص٥٦. البيت من قصيدة طويلة من ستة وخمسين بيتًا من بحر الوافر يمدح فيها رَوْح بن حاتم بن المهلب بن أبي صفرة، وروح - كما ذكر المصنف - «كان عاملاً للدولة العباسية على السند ثم على فلسطين، وعمل لخمسة من الخلفاء: السفاح والمنصور والمهدي والهادي والرشيد... ولما مات يزيد بن حاتم أخو روح أمير إفريقية بالقيروان، وجه الرشيد روحًا إلى إمارة إفريقية سنة ١٧١، فبقي بالقيروان إلى أن توفي سنة ١٧٤ في رمضان، ودفن في قبر أخيه يزيد في باب سلم من أبواب مدينة القيروان... وبشار مدح روحًا بهذه القصيدة في خلافة المهدي، وكان روح أمير الكوفة ثم البصرة والسند في زمن المهدي.» المصدر نفسه، ص٣٤٨ (الحاشية *).

فَـلاَ بُـدَّ أَنْ تَغْشَـاكَ - حِـينَ غَشِـيتَهَا هَوَاجِــدُ أَبْكَــارٍ عَلَيْــكَ وَثِيــبُ[١]

وأما في اشتقاق الأفعال فتوسعه كثير، ولا عجب في ذلك لأنه أخف من القياس على الأسماء إلا أن بشارًا يعمد إلى ضربٍ من اشتقاق الأفعال، وهو عدم اكتراثه بالتعدية واللزوم، فربما استعمل القاصرَ متعديًا كقوله:

وَحَاسِــدُ قُبَّــةٍ بُنِيَــتْ لِــرَوْحٍ أَطَــالَ عِمَادَهَــا سَــلَفٌ وَآدُوا[٢]

فاستعمل آد بمعنى قوّى متعدّيًا من الأيْد، والمعروف في كلام العرب أنه قاصر، يقال: آدَ فلان، إذا اشتدّ وقوِي[٣].

وأما توسُّعه في مخالفة قواعد الإعراب، فله شذوذاتٌ غير مسموع نظيرها، ولعلها من التنادر الذي أهمله أئمّة العربية لشدة ندوره، كقوله:

كَــلاَ المَيْــتِ وَإِيَّانَــا كَــمَا لاَقَــى وَلاَقَيْــتُ[٤]

فأضاف «كلاَ» إلى اسم ظاهر، وهو وارد في الضرورة بالعطف، كقول الشاعر:

كَـلاَ أَخِـي وَخَلِـيلِي وَاجِـدِي عَضُـدًا فِي النَّائِبَــاتِ وَإِلْمَــامِ المُلِــمَّاتِ[٥]

---

(١) **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ١، ص٢١٠. البيت هو السادس من قصيدة من سبعة وثلاثين بيتًا من بحر الطويل قيلت في النسيب بسعدى بن صقر بن قعقاع المالكية من بني بكر.

(٢) **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٣، ص٥٦.

(٣) هذا القول موضع نظر نبسطه في مكان البيت من الديوان. -المصنف. قال في التعليق على البيت: «آدوا هنا بعنى ثبّتوا وقوَّوْا، فإما أن يكون مأخوذًا من الأَيْد وهو القوة، فيكون فعلاً ثلاثيًّا متعدياً. ولكن المعروف في كتب اللغة أن الثلاثيَّ من الأيد إنما هو قاصر، يقال: آد يئيد إذا اشتد وقوي. فالعهدة على بشار في هذا الاستعمال. وإما أن يكون من الأود - بالواو - وهو الثقل، فيكون هنا مجازًا في التثبيت؛ لأن الشيء الثقيل يثبت على الأرض ولا يتزلزل.» **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٣، ص٥٦ (الحاشية رقم ١).

(٤) **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ١، ص٢٤. البيت هو الخامس والعشرون من قصيدة من اثنين وأربعين بيتًا من بحر الهزج، قالها في النسيب بعبدة.

(٥) هذا البيت من الشواهد النحوية التي لم ينسبها العلماء لقائل معين، والله أعلم.

وأغرب من ذلك أنه لم يأت بالاسم الثاني معطوفًا على المضاف إليه، بل جاء به مفعولاً معه. وهذا لا نَظير له، وإن كان صحيحًا من جهة المعنى؛ لأن فيه قضاء حقِّ معنى كلا فهو مساوٍ للعطف.

توسعه في العروض وفي الضرورة :

على أن بشارًا لم يقتصر شعرُه على التوسع في اللغة والاشتقاق فحسب، بل كان يتوسع في العروض أيضًا، فلم يقتصر على قوانين الخليل بن أحمد عَصري بشار، فهو في ذلك مثل أبي العتاهية عصريّه، فإنه نظم قصيدة يقول فيها:

عُتْـــــبَ مــــــا للخيـــــال خــــــبِّرْني ومـــــــالي
عتْـــــــبَ مــــــالي أراه طَارِقــــــاً مـــــن ليــــالي[1]

فقيل له: خالفْتَ العروض، فقال: «سبقتُ العروض».

فقصيدة بشار التي أولها:

تَحَمَّــــلَ الظَّـــاعِنُونَ فَــــادَّلَجُوا وَالقَلْــبُ مِنِّـــي الغَـــدَاةَ مُخْـتَلَجُ[2]

من بحر المنسرح، والمعروف في المنسرح أن تكون عروضُه صحيحة وضَرْبُه مطْوِيًّا:

مســـتفعلن مفعـــولات مســـتفعلن مســـتفعلن مفعـــولات مفـــتعلن

وبشارٌ استعملها بِعروض مَطْوِيّة وضرْبٍ مطوِيّ، فعروضها مفتعلن وضربها مفتعلن في جميع أبياتها، ولو اقتصر على ذلك في البيت الأول لاغْتُفر؛ لأن القصيدة إذا وقع فيها التصريح، وهو مجيءُ مصراعها الأول مقفًّى كالمصراع الثاني

(١) الموشحات الأندلسية -سليم الحلو- ML332 H917 ديوان أبي العتاهية، ج، ص.
(٢) ديوان بشار بن برد، ج١/ ٢، ص٥٢.

يكون المصراع الأول على وزن الثاني عَروضًا وضرْبًا، ولكنه عمّم ذلك في جميع القصيدة. وقد تكرر ذلك منه في قصائده التي من بحر المنسرح، كقوله:

لاَ فَجْـعَ إِلاَّ كَـمَا فُجِعْـتُ بِـهِ   مِـنْ فَـارِسٍ كَـانَ دُونَنَـا حَـدِبَا[١]

وكذلك قصيدته التي أولها:

يَـا مَالِـكَ النَّـاسِ فِي مَسِـيرِهِمُ   وَفِي المُقَـامِ المُطِـيرِ مِـنْ رَهَبِـهْ[٢]

فهي من بحر المُجْتَثّ، وقد استعمله تامًّا كما رسمه الخليل في الدائرة الرابعة: مستفعلن فاعلاتن فاعلاتن مرتين، غير أنه لم يُسمع عن العرب تامًّا، وإنما سمع مَجْزُوّاً: مستفعلن فاعلاتن مرتين، وشذ استعماله عند المولدين تامًّا، ومن ذلك قولُ بعضهم:

يَا ذَا الَّـذِي فِي الحُبِّ يَلْحَى مُسْتَهَامَا   لاَ تَلْحَنِـي إِنَّ مِـثْلِي لَـنْ يُلاَمَـا[٣]

والتزم بشار في قصيدته هذه زِحَافَين ليخفّفَ ثقلَ الميزان، وهما زِحاف الكفّ في فاعلاتن الأول فصيّره [فاعلاتُ، والقبض في فاعلاتن الثاني فصيّره][٤] فاعلتن، ولقد أجمل فيما صنع.

وقد ذكر أبو هلال العسكري في ديوان المعاني أن بشارًا فتح الدال الأولى من لفظ صِنْدَد ورِمْدَد وهما مكسوران، إذ ليس في العربية فِعْلَل بفتح اللام إلا دِرْهم وهِجْرَع وهو الطويل الأحمق، وهِبْلَع وهو الكثير البَلع، وقِلْعَم وهو الكثير القَلع للأشياء. قال: وكان بنى قصيدته على فتح الرِّدْف ولم يلزمه ذلك وكابر على فتح صِنْدَد

---

(١) ديوان بشار بن برد، ج١/ ١، ص٢٧٧. البيت هو الأول من قطعة ذات خمسة أبيات في الرثاء.

(٢) ديوان بشار بن برد، ج١/ ١، ص١٨٢. البيت هو طالع قصيدة من أربعة وعشرين بيتًا من بحر المجتث ظاهرها حكاية الخليفة المهدي بشارًا عن التشبيب بالنساء ووصف حاله في ذلك.

(٣) بين صدر البيت وعجزه اختلاف وزن. المصنف. لم نعثر لهذا البيت على نسبة.

(٤) هذه الزيادة من شرح المصنف لهذا البيت في موضعه في الديوان].

ورِمْدَد وهما مكسوران، فزعم محمد بن حبيب أنه رواهما بالفتح، وكابر أيضًا على فتح الراء من دَرَم في قصيدته التي أولها: «أفيضَا دَماً إنّ الرَّزايا لها قِيَم» وإنما هو دَرِم[1].

مكانة شعر بشار من حفظ فصيح اللغة ومستعملها:

إن لديوان الشعر والنثر الصحيح مكانةً عظيمةً في تمييز مستعْمَلِ الكلام من مهجوره، وجَدْوَى على الذين يتطلبون أن ينطقوا الكلام فصيحاً، وأن يتعلموا من اللغة ما الاحتياجُ إليه أشدُّ، ومعرفته أنفع وأوفر. فإن كتب اللغة المعبّر عنها بالقواميس أثبتت جميعَ ما سُمع عن العرب دُوْنَ تمييزٍ بين ما هو مشهور فيهم وبين ما هو نادر الاستعمال. ومتطلِّب معرفة اللغة قد يضيع عليه زمان طويل من أنفس العمر في حفظ اللغة، فإذا جاءه الاحتياج إلى استعمال ما وعته حافظته وجد نفسه قد حملتْ كثيرًا من اللغة هي في غنية عن استعماله من نادر ومرادف ومجاز يحسبه حقيقة، فكانت نفوس المتطلبين للغة مستشرفةً لو تجد ما يُبقي عليها زمانها ويُنَفِّسُ عنها من جَهْدها وجُهْدها ويُدْني إليها جَنَى اللغة ناضجاً بيّناً على الوصف الذي نوّه به أبو عُبادة البُحتري في قوله:

حُـزْنَ مُسْـتَعْمَلَ الكـلام اختيـارًا ... وتجنَّـبْنَ كُلْفَـةَ التعقيـدِ[2]

من أجل ذلك حاول بعض أئمةُ اللغة تمييزَ المستعمل من غيره، فألف أبو العباس أحمد بن يحيى المعروفُ بثعلب كتابَ «الفصيح»، إلا أنه كان كتابًا صغيرًا مختصرًا، وألف أبو القاسم الزمخشري كتاب «الأساس»، عُني فيه بتمييز الحقيقة من المجاز. وجاء علماء المعاني وأهلُ صناعة الإنشاء ونقد الشعر يُحَدِّدون ضوابطَ

---

(١) سبق توثيقه.

(٢) البيت هو التاسع والثلاثون من قصيدة قالها في مدح محمد بن عبد الملك الزيات، وفي الديوان «ظُلمة» بدل «كُلفة». **ديوان البحتري**، ج١، ص٦٣٧.

لفصيح الكلام ومتنافره، وهي وإن كانت مجدية معرفة المتنافر الكريه في السمع فلا غناء فيها من تمييز المستعمل المقبول.

ولكن الذين وفَّوا بهذا العزم في سكوتٍ أغفلَ الشاذينَ في اللغة عن إدراك مغزاهم هم الأئمة الذين عُنوا بجمع ما تكلمتْ به فصحاء العرب، كما فعل أبو تمام في ديوان الحماسة، والجاحظ في كتاب البيان والتبيين، وجميعُ الذين جمعوا دواوين العرب ومختاراتهم. وثم فائدة أخرى لهذه المجموعات، وهي أنها توعي حوافظ مزاوليها بالألفاظ التي استدعتْها المعاني الجائشة بالنفوس، فتنبئك بما يحقُّ لك أن تأخذَه من الألفاظ لتعبّر به عما يخطر لك من المعاني؛ لأن خواطر أهل اللسان متتابعة متشابهة.

وأَوْلَى الدواوين بهذا المقصد المهم دواوينُ الشعراء الذين مزجوا بين كثرة المعاني وفصاحة التعبير عنها، والذين كان عصرُهم عصرَ وفرة المعاني، والتنافس في الفصاحة. وأفضلُ العصور في ذلك هو القرن الأول من عهد الإسلام، فإن حسن أذواق شعرائه قد نفى عن الكلام الألفاظَ الغليظة، وله ذوقُ السهولة في أداء المعاني باختيار الألفاظ الصريحة الدلالة الفصيحة النطق، مع السلامة مما تطرّق إلى الطبقة التي بعدهم من الاختلاط الذي نشأ عنه ضُعف النظمِ ثم اللحن والخطأ فيه.

وشعراء هذا العصر صنفان: صنفٌ من أهل البادية، له مزية حفظ اللغة كيفما اتفق له، بحيث يُعدّ شعرهم أَجْدَى على حفظ اللسان منه على حسن الاستعمال، فوِزانُه وِزانُ القواميس، وهؤلاء مثل العجّاج وابنِه رؤبة ومثلُ ذي الرمّة وأبي النجْم والرَّاعي. وصنف من أهل الحضَر، مُزجت سعةُ علمهم في العربية بجودة ذوقهم في الاختيار والاستعمال، فجاء من ذلك المَزيج مركب هو كخمر بابلَ[1] مزجت بصفوة الثلج، وهؤلاء مثل عُمر بن أبي ربيعة وجَميل بن معمَر وكُثَيّر وبشار.

---

(١) قال الثعالبي: «خمر بابل: العرب تتمثل بخمر بابل وتراه أفضل الخمور، وبابل سر العراق، ويقال إن بغداد من أرضها. فممن ذكر خمر بابل بعض المحدثين حيث قال:

لَمَّـــا رَأَيْـــتُ الـــدَّهْرَ دَهْـــرَ الجَاهِـــلِ ... وَلَمْ أَرَ المَغْبُـــونَ غَـــيْرَ العَاقِـــلِ =

وقد بذل أبو تمام جهدَه في اللحاق بهم، فاختار من شعر العرب أفصحه وأدلّه على المعاني فيما اختار من كتابه المسمى بديوان الحماسة، واجتهد أن يأتي في شعره بمثل ذلك، فأصاب الاختيارَ وأخطأ الابتكار، حتى قيل: إن أبا تمام في اختياره أجودُ منه في شِعْرِه.

وأفضل أهل هذه الطبقة بشارُ بن برد، إذ كان قد نشأ في بادية الفصاحة من مواطن عقيل، ثم في مصر تهذيب الفصاحة وهو البصرَة، ثم في عصر شبوب الحضارة وبلوغ الذوق العربي نهاية مُرتقاه قبل التدلّي إلى ما تدلَّى إليه الذوق العربي بعد ذلك بسبب الاختلاط.

ومن أجل هذا عُدَّ بشارٌ آخرَ المتقدمين وأولَ المتأخرين، ذلك الوصف الذي حلاَّه به أئمة الأدب. وتفسيرُه أن بشارًا قد جمع في شعره أفضلَ معاني الشعر العربي القديم ومعاني القرآن وكلامِ الفصحاء والذين جاؤوا عقب ظهور الإسلام وأجودَ ألفاظ العربية الفصيحة، وتطرق إلى وصف الحضارة الجديدة في أجلَى مظاهرها، فلم يفُتْه المتقدمون ولم يَفضُله المتأخرون، على أنك تجد في شعره صوراً من حالة العرب في الجاهلية، ومن حالة الحضارة الإسلامية الأولى، ومن حضارة الأمويين العربية الإسلامية المتهذبة، ومن حضارة الدولة العباسية العربية الإسلامية الفارسية. وفي العلم ما يحتويه شعره على ذلك من الألفاظ الصالحة للدلالة على المعاني التي تخطر في نفوس أصحاب هذه الحضارات الكبيرة، وما كان لأهلها من الأفكار والخواطر الكثيرة. وفي سعة علم بشار بالعربية ومستعمَلها عونٌ لمطالع شعره على التملّي من فصيح اللغة.

= شَرِبْتُ خَمْراً مِنْ خُمُورِ بَابِلِ ... فَصِرْتُ مِنْ عَقْلِي عَلَى مَرَاحِلِ

ويروى أنه قال: رحلت عيساً من خمور بابل، ليكون أقوى في طريقة الاستعارة. وقال ابن الرومي:

أَلاَ ذَكَّرَا نَفْسِي حَدِيثَ البَلاَبِلِ ... بِمَشْمُولَةٍ صَفْرَاءَ مِنْ خَمْرِ بَابِلِ

وفي كتابي المبهج: ليس للبلابل كخمر بابل على غناء البلابل». الثعالبي النيسابوري، أبو منصور عبدالملك بن محمد بن إسماعيل: **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥)، ص٦١٨.

قال ابن منظور في كتابه «لسان العرب»: «برئ المريض (بفتح الباء وكسر الراء) وبَرَأَ (بفتح الراء) يَبْرَأُ ويَبْرُؤُ (بفتح الراء وضمها)، وأهل الحجاز وأهل العالية يقولون: بَرَأْتُ (بفتح الراء في الماضي، أي وبضمها في المضارع) [أبرَأُ بْرءًا وبُروءًا]. [وأهل الحجاز يقولون: برَأْتُ من المرض برْءًا، بالفتح.] وسائر العرب يقولون: بَرِئْتُ (بكسر الراء في الماضي وفتحها في المضارع)... قال ابن بَرِّي: لم يذكر الجوهري بَرَأْتُ أَبْرُؤ (بفتح الماضي وضم المضارع)، وقد ذكره سيبويه وأبو عثمان المازني وغيرهما من البصريين، قال: وإنما ذكرتُ هذا لأن بعضَهم لَحَّن بشار بن برد في قوله:

نَفَرَ الحيُّ مِنْ مَكَانِي فَقَالُوا   فُزْ بِصَبْرٍ لَعَلَّ عَيْنَكَ تَبْرُو»[1]

فأنتَ ترى كيف اقتصر بشار على الفصيح، وكيف تناساه الناسُ حتى أهمله الجوهري، وحتّى اجترأ على تلحين بشار في حين استعمل الأفصح، وسيجيء ذكرُ هذا البيت في جزء الملحقات[2].

---

(١) ابن منظور: **لسان العرب**، ج١، ص٣١. هذا البيت -كما ذكر المصنف في تحقيقه لشعر بشار- انفرد بروايته ابن منظور مضيفًا إياه إلى بيتين ذكرهما الأصفهاني في أخبار بشار وعبدة. **ديوان بشار ابن برد**، ج٢/ ٤، ص٨٠ (الملحقات)؛ **الأغاني**، ج٢/ ٦، ص٧٥١ (نشرة الحسين).

(٢) قال المصنف عليه رحمة الله: «مضارع البرء مهموز، وفعله المشهور المتعارف من باب علم. وجاء أيضًا مضموم العين [في] لغة أهل الحجاز وأهل العالية، ومصدره البرؤ بفتح الباء وبضمها. وخففه فقال: تبرو بدون همز، وتخفيف المهموز سائغ في لغة العرب وخاصة أهل الحجاز. قال في لسان العرب: عن ابن بري: ذكر سيبويه والمازني وغيرهما من البصريين: يبرُو، بضم الراء. وإنما ذكرت هذا لأن بعضهم لحن بشارًا في قوله: لعل عينك تبرو. (انتهى)، أي وما لحن بشار؛ لأن ذلك لغة. وفي بغية الآمال لأحمد اللبلبي عن بعضهم أن يبرو لغة قبيحة. ثم قال اللبلبي: وهي لغة العرب، وقد حكينا جميعها في كتابنا تحفة المجد الصريح في شرح الفصيح.» **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤، ص٨٠ (الحاشية رقم ٢). انظر كلام اللبلبي في الكتابين المذكورين في: اللبلبي، أبو جعفر: **بغية الآمال في معرفة مستقبلات الأفعال**، تحقيق جعفر ماجد (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢)، ص٣٩؛ **تحفة المجد الصريح في شرح كتاب الفصيح**، تحقيق عبد الملك بن عيضة التبيتي (القاهرة: مكتبة الآداب ١٤١٨/ ١٩٩٧)، ص١٧٥-١٨٤. وابن بري (٦٦٠/ ١٢٦١- ٧٣٠/ ١٣٣٠) هو أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين الرباطي المعروف بابن بري، =

مكان شعر بشار من حفظ التاريخ في الجاهلية والإسلام:

لقد عرفتُ شعرًا كثيرًا لشعراء العرب في الجاهلية والإسلام، وعُنيت بتتبع ما في خلاله من أحوال العرب وتاريخهم، فما رأيت شاعرًا أوفَى ذِكرًا لها وإشارة إليها مثل بشار. ذلك أن شعراء الجاهلية ما كانوا يحتفُون بذكر أحوال حياتهم ومعتقداتهم عدا أحوال الغرام والضيافة والحرب؛ لأن تمثل تلك الأحوال نُصْبَ أعينهم يجعلهم يستسمحون الحديث عنها لرواة أشعارهم، إذ يرونه من الإخبار بالمعلوم، وقد قفى على أثرهم في ذلك شعراء العصر الأول الإسلامي، أمثال ذي الرمة والعجاج والفرزدق، وجرير، لقربهم من بداوة شعراء الجاهلية ولاشتغالهم بأبواب الهجاء من الشعر.

وقد كانت نشأةُ بشار عقب ذلك في عصر طُوِيَ فيه بساطُ الحياة الجاهلية، وشبّ في النفوس الوَلَعُ بأخبار العرب وحال حياتهم، ليكون ذلك عَونًا لهم على فهم أدبهم. وكان بشار أولَ مَنْ نشأ على معرفة أحوال العرب، وأدرك بقيةً من حياتهم في مواليه بني عُقيل حول البصرة، وملأ وِطابَه من محض أدبهم كما قدمناه. وقد خوّله تغلغلُه بينهم معرفةَ خَفِيِّ أحوالهم ومشهورها وتلقن أخبارهم المحفوظة على ألسُن بقيتهم، فكان في ذلك مثل ابن القِرِّيَّة وفوق الأصمعي، فبعثه وَلَعُه بهم

= عالم بالقراءات، من أهل تازة. ولي رياسة ديوان الإنشاء فيها. من كتبه «الدرر اللوامع في أصل مقرأ الإمام نافع»، أرجوزة في القراءات. أما اللبلبي فهو أبو جعفر أحمد بن أبي الحجاج يوسف بن علي ابن يوسف الفهري، ولد في مدينة لبلبة بغرب الأندلس، وإليها ينسب. اختلف في تعيين سنة مولده فقيل ٦١٣هـ، وقيل ٦١٠ وقيل ٦٢٢، والراجع التاريخ الأول. بدأ حياة الطلب في مسقط رأسه، ثم رحل إلى إشبيلية فأخذ على مشاهير علمائها وفي مقدمتهم العالم اللغوي البارع أبو علي الشلوبين. ولسوء الأحوال السياسية في الأندلس غادرها اللبلبي في رحلة طويلة فطوف ببلاد المغرب وبجاية (بالجزائر) وتونس ثم يمم وجهه شطر المشرق إلى الإسكندرية ومصر (القاهرة) والشام والحجاز، فأخذ عمن لقي من بهذه من العلماء. ثم عاد من رحلته المشرقية وحط رحاله بتونس فأقرأ بها حتى وفاته في شهر المحرم من عام ٦٩١هـ، مخلفًا وراءه سمعة عالية وتلاميذ كثيرين، ومؤلفات عديدة.

على التمثل بها والحديث عنها والتشبيه بها في شعره، إذ كان هو شاعرًا، ولم يكن ابن القِرِّيَّة ولا الأصمعي بشاعرَيْن.

ومن بعد بشار أخذ ذلك الوَلَعُ يتضاءل، والبعدُ عن مخالطة العرب يتسع عند شعراء الحضر، فلم يُتح لأحد من معاصري بشار -بلْه من جاء بعده- مثلُ ما أتيح لبشار. ثم إن مطالع شعر بشار يجده مماسًّا للحوادث التاريخية من أواخر الدولة الأموية إلى أواخر عصر المهدي بالله العباسي. ولقد وَسَم بعضُ المؤرخين حوادثَ من تاريخ العصر العباسي بأبيات من شعر بشار، مثلما يقولون في سبب تنكر المهدي على وزيره يعقوب بن داود بأن أوّله قولُ بشار فيه:

بَنِي أُمَيَّةَ هُبُّوا طَالَ نَوْمُكُمُ ... إنَّ الخَلِيفَةَ يَعْقُوبُ بنُ دَاودِ
ضَاعَتْ خِلاَفَتُكُمْ يا قوم فالتَمِسُوا ... خَلِيفَةَ الله بَيْنِ الزِّقِّ والعُودِ[(١)]

وإذا ذكروا عمر بنَ العلاء قائدَ المنصور، عرّفوه بأنه الذي قال فيه بشار:

إذا أيقَظَتْكَ حُرُوبُ العِدَا ... فنَبِّهْ لَهَا عُمرًا ثُمَّ نَمْ[(٢)]

ودون ما ذكروه قد اشتمل شعره على وصف حوادث مهمة، وربما وُجد فيه من الإشارة إلى حوادث أو بقاعٍ أو رجال ما أهمل التاريخ بعضه. وكان شعر بشار فريداً بحوز الخصلتين في تقييد كثير من تاريخهم.

شهادة الأئمة لبشر بجزالة الشعر وسلامة الذوق:

ذكر أبو الفرج الأصبهاني في ترجمة أبي العتاهية أن بشارًا قال لأبي العتاهية: «أنا والله أستحسن اعتذارَك من دمْعِكَ حيث تقول:

---

(١) الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، ج٨، ص١٨١؛ الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢٤٣.

(٢) **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص١٨٢. والبيت من قصيدة من ثلاثين بيتًا قالها في مدح عمر بن العلاء الذي كان في سنة ١٦٢ من قواد الفتوح في مناطق طبرستان، وولي عاملاً عليها عام ١٦٧. قيل إنه استشهد في خلافة المهدي.

كَـــمْ مِـــنْ صَــدِيقٍ لي أُسَـــــــارِقُهُ البُكَـــاءَ مِــنَ الحَيَـــاءِ
فَـــــإِذَا تَأَمَّـــــلَ لامَنِـــــي فَـــأَقُولُ مَـــا بِي مِـــنْ بُكَـــاءِ
لَكِـــنْ ذَهَبْـــتُ لأَرْتَـــدِي فَطَرَفْـــتُ عَيْنِـــي بِـــالرِّدَاءِ

فقال له أبو العتاهية: لا والله يا أبا معاذ، ما لُذْتُ إلا بمعناك، ولا اجتنيت إلا من غَرسِك، حيث تقول:

شَــكَوتُ إِلَى الغَــوَانِي مَــا أُلاَقِــي وَقُلْــتُ لَهُــنَّ مَــا يَــوْمِي بَعِيــدُ
فَقُلْــنَ: بَكَيْــتَ؟ قُلْــتُ لَهُــنَّ كَــلاً وَقَــدْ يَبْكِــي مِــنَ الشَّــوْقِ الجَلِيــدُ
وَلَكِنِّــي أَصَــابَ سَــوَادَ عَيْنِــي عُوَيْــدُ قَــذًى لَــهُ طَــرَفٌ حَدِيــدُ
فَقُلْــنَ: فَــمَا لِــدَمْعِهِمَا سَــواءً أَكِلْتَــا مُقْلَتَيْــكَ أَصَــابَ عُــودُ؟[1]

وذكر أبو الفرج الأصبهاني والشيخ عبد القاهر في فصل من فصول نظم الكلام من كتابه دلائل الإعجاز: «رُوي عن الأصمعي أنه قال: كنت أشدو من أبي عمرو بن العلاء وخلفٍ الأحمر، وكانا يأتيان بشارًا فيسلّمان عليه بغاية الإعظام، ثم يقولان: يا أبا معاذ ما أحدثتَ؟ فيخبرهما وينشدهما، ويسألانه، ويكتبان عنه متواضعَين له، حتى يأتي وقتُ الزوال، ثم ينصرفان. وأتياه يومًا فقالا: ما هذه القصيدة التي أحدثتَها في سَلْم بن قتيبة؟ قال: هي التي بلغتْكم؛ قالوا: بلغنا أنك

---

(١) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٤، ص٢٨-٢٩ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج٢/ ٤، ص٢٣-٢٤ (نشرة الحسين). وانظر أبيات كل من الشاعرين على التوالي في: **ديوان أبي العتاهية** (بيروت: دار صادر، ١٤٠٦/ ١٩٨٦)، ص١٨؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤، ص٥١. وقد أورد القصةَ الراغب أيضًا، ولكن ذكر لبشار أبياتًا غير التي ذكرها أبو الفرج، وهي:

وَقَــالُوا: قَــدْ بَكَيْــتَ، فَقُلْــتُ: كَــلاً وَهَــلْ يَبْكِــي مِــنَ الطَّــرَبِ الجَلِيــدُ
وَلَكِــنْ قَــدْ أُصِــيبَ سَــوَادُ عَيْنِــي بِعُــودِ قَــذًى لَــهُ طَــرَفٌ حَدِيــدُ
فَقَــالُوا: مَــا لِــدَمْعِهِمَا ســواء أَكِلْتَــيْ مُقْلَتَيْــكَ أَصَــابَ عُــودُ

الأصفهاني، الراغب: **محاضرات الأدباء ومحاورات البلغاء**، ج٢، ص٨٨-٨٩.

أكثرتَ فيها من الغريب، قال: نعم، بلغني أن سَلْم بن قتيبة يَتَباصر بالغريب، فأحببتُ أن أوردَ عليه ما لا يعرف، قالا: فأَنشِدْناها يا أبا معاذ، فأنشدهما:

بَكِّـرَا صَاحِبَيَّ قَبْـلَ الهَجِـيرِ إِنَّ ذَاكَ النَّجَـاحَ فِي التَّبْكِـيرِ

حتى فرغ منها، فقال له خلف: لو قلتَ يا أبا معاذ مكان «إن ذلك النجاحَ في التبكيرِ»، «بكِّرا فالنجاح في التبكير» كان أحسن، قال بشار: إنما بنيتُها أعرابية وحشيةً، فقلت: «إن ذاك النجاحَ في التبكير»، كما تقول الأعراب البدَويون، ولو قلتُ: «بكِّرا فالنجاح في التبكير»، كان هذا من كلام المُوَلَّدين ولا يشبه ذلك الكلامَ، ولا يدخلُ في معنى القصيدة. قال: فقام خلفٌ فقبل بين عينيه.»

قال عبدالقاهر: «فهل كان هذا القول من خَلَف والنقدُ على بشار إلا للُطفِ المعنى وخفائه؟» ثم شرح الشيخُ ما أومأ إليه بشار، وعلّله بطريقة علمية فقال: «واعلمْ أن من شأن «إن» إذا جاءت على هذا الوجه أن تُغْنِيَ غناءَ الفاء العاطفة، وأن تفيدَ من ربط الجملة بما قبلها أمرًا عجيبًا، فأنت ترى الكلامَ بها مستأنفًا غيرَ مُستَأْنَف، مقطوعًا موصولاً معاً. أفلا ترى أنّك لو أسقطتَ «إنَّ» من قوله: «إنّ ذاك النجاحَ في التبكير» لم تر الكلام يلتئم، ولرأيتَ الجملة الثانية لا تتصل بالأولى ولا تكون منها بسبيل، حتى تجيء بالفاء فتقول: «فذاك النجاح في التبكير». ومثلُه قولُ بعض العرب:

فغَنِّهـا وَهْـيَ لَـكَ الفِـدَاءُ إنّ غِنَـاءَ الإِبِـلِ الحُـدَاءُ»(١)

---

(١) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٨٩-١٩٠ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٧٧-٦٧٨ (نشرة الحسين)؛ الجرجاني: **دلائل الإعجاز**، ص٢٧٢-٢٧٣. واللفظ للجرجاني، أما الأصفهاني فساق بدايةَ كلام الأصمعي على النحو الآتي: «كنتُ أَشْهدُ خلفَ بن أبي عمرو بن العلاء وخَلَفًا الأحمر يأتيان بشارًا...» أما الذي ذكره أبو الفرج الأصفهاني فهو خلف بن أبي عمرو العلاء، والأقرب أنه خطأ، فلم أعلم لأبي عمرو بن العلاء النحوي المقرئ ابنًا باسم خلف. وأما البيت الممثل به فلم أعثر له على نسبة.

وفي أمالي الشريف المرتضى الموسوي عن علي بن هارون قال: «وما في الدنيا شيءٌ لقديم ولا محدَث من منثور ولا منظوم في صفة الغناء واستحسانه مثل هذه الأبيات (لبشار):

وَرَائِحَـــةٍ لِلْعَـــيْنِ فِيهَـــا مَخِيلَـــةٌ إِذَا بَرَقَـــتْ لَمْ تَسْـــقِ بَطْـــنَ صَـــعِيدِ»

فذكر أبياتًا عشرة هي من القصيدة التي في ورقة ١٣٩[١].

وذكر الخطيب البغدادي في «تاريخ بغداد» عن علي بن يحيى بن أبي منصور أحد أصحاب إسحاق المَوْصلي قال: «ما عُرف بشار بسرقة شعر جاهلي، ولا إسلامي.»[٢] وقال الجاحظ في كتاب «البيان والتبيين»: «المطبوعون على الشعر من المولدين بشارٌ العُقيلي، والسيّد الحِمْيري، وأبو العتاهية، وابن أبي عيينة. وقد ذكر الناسُ في هذا الباب يحيى بن نوفلَ، وسلْمًا الخاسِر، وخلف بن خليفة.» قال الجاحظ: «وأبان بن عبد الحميد اللاحقي أوْلَى بالطبع من هؤلاء، وبشارٌ أطبُعهم كلِّهم.»[٣] وفي المجموعة الأدبية العتيقة: «قال المازني: سألتُ الأصمعي عن بشار، فقال: غوّاصٌ نظّار، يصفُ الشيءَ لم يرَه وكأنّه رآه، ويجمع في البيت الواحد ما فرّقتْه الشعراءُ في عدّة. فقلت له: مثلَ أيش؟ فقال: مثل قوله:

كَأَنَّهَـــا رَوْضَـــةٌ مُنَـــوَّرَةٌ تَجْمَـــعُ طيبًـــا ومنظـــرًا حَسَـــنَا[٤]

(١) الشريف المرتضى: **غرر الفوائد ودرر القلائد**، ج٢، ص١٢٠-١٢١؛ **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ٢، ص١١٦-١١٩. والأبيات المشار إليها هي من قصيدة من ثلاثة وثلاثين بيتًا من بحر الطويل ذكر الأصفهاني أن بعضها قيل في جارية مغنية للمهدي. الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٨٩ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٧٧ (نشرة الحسين).

(٢) الخطيب البغدادي: **تاريخ مدينة السلام**، ج٧، ص٦١٣. وقد سبق إلى ذكر ذلك أبو الفرج الأصفهاني. **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٩٥-١٩٨ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٨٣-٦٨٤ (نشرة الحسين).

(٣) الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٤٤.

(٤) **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤، ص٢٤٤ (الملحقات).

وقوله:

أَنَـــا وَاللهِ أَشْـــتَهِي سِـــحْرَ عَيْنَيْـــ ـــكِ وَأَخْشَـى مَصَـارِعَ العُشَّـاقِ»[1]

وقال أبو العيناء عن الأصمعي: دخلْتُ على الرشيد فقال: أنشدني أفْخَر بيتٍ قالتْه العرب[2]، فقلت: بيت جرير:

إذا غَضِـــبَتْ عَلَيْـــكَ بَنُـــو تَمِـــيمٍ وَجَـــدْتَ النَّـــاسَ كُلَّهُـــمْ غِضَـــابَا[3]

فقال الرشيد: بشار أفخرُ منه حيث يقول:

إِذَا مَـــا غَضِـــبْنَا غَضْـــبَةً مُضَـــرِيَّةً هَتَكْنَـــا حِجَـــابَ الشَّـــمْسِ أَوْ نُقْطِـــر

ثم قال: أنشدني أمدحَ بيت قالته العرب، فأنشدتُه قول جرير:

أَلَسْـــتُمْ خَـــيْرَ مَـــنْ رَكِـــبَ المَطَايَـــا وَأَنْـــدَى العَـــالَمِينَ بُطُـــونَ رَاحِ[5]

فقال: بشار أمدحُ، حيث يقول:

لَـــيْسَ يُعْطِيـــكَ لِلرَّجَـــاءِ وَلاَ الخَـــوْ فِ وَلَكِـــنْ يَلَـــذُّ طَعْـــمَ العَطَـــاءِ
يَسْـــقُطُ الطَّـــيْرُ حَيْـــثُ يَنْتَثِـــرُ الحَـــبُّ وَتُغْشَـــى مَنَـــازِلُ الكُرَمَـــاءِ[6]

---

(١) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٦، ص٢٤٦ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج٢/ ٦، ص٧٥١ (نشرة الحسين)؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤، ص١٣٧.

(٢) لم أعثر على محاورة الرشيد مع الأصمعي فيما تيسير لي الاطلاع عليه من مراجع الأدب والتاريخ، وعسى محسنًا من أهل العلم يدلني عليها.

(٣) البيت هو السادس والتسعون من قصيدة تشتمل على مائة وأربعة عشرة بيتًا قالها جرير في هجاء الراعي النميري. **ديوان جرير**، ج٣، ص٨٢٣.

(٤) **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٥٩؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤، ص١٨٤. وفيهما «تُمطر» بدل «نُقطر».

(٥) البيت هو الخامس عشر من قصيدة من اثنين وعشرين بيتًا لم تذكر مناسبتها. **ديوان جرير**، ج١، ص٨٩.

(٦) **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ١، ص١٣٦. ترتيب البيتين في الديوان معكوس، وهما الثالث والثلاثون والرابع والثلاثون من قصيدة من ثلاثة وخمسين بيتًا من بحر الخفيف يمدح فيها بشار عقبة =

ثم قال: أنشدني أهجى بيت قالته العرب، فأنشدته:

قَــوْمٌ إِذَا اسْــتَنْبَحَ الأَضْـيَافُ كَلْـبَهُمُ قَــالُوا لأُمِّهِــمُ: بُــولِي عَــلَى النَّــارِ[١]

فقال: بشار أهجى منه حيث يقول:

إِذَا أَنْكَــرْتَ نِسْــبَةَ بَــاهِلِيٍّ فَكَشِّــفْ عَنْــهُ حَاشِــيَةَ الإِزَار
عَــلَى اسْــتَاهِ سَــادَتِهِمْ كِتَــابٌ مَــوَالِي عَــامِرٍ وَسْــمًا بِنَــارِ[٢]

وفي أمالي المرتضى: «قيل لأبي حاتم: من أشعرُ الناس؟ قال: الذي يقول (يعني بشارًا):

وَلَهَــا مَبْسِــمٌ كَثَغْــرِ الأَقَــاحِي وَحَـدِيثٌ كَــالوَشْيِ وَشْيِ الــبُرُودِ
نَزَلَــتْ فِي السَّــوَادِ مِــنْ حَبَّــةِ القَلْــ ــبِ وَنَالَــتْ زِيَــادَةَ المُسْــتَزِيدِ
عِنْـدَها الصَّـبْرُ عِـنْ لِقَـائِي وَعِنْـدِي زَفَــرَاتٌ يَــأْكُلْنَ صَــبْرَ الجَلِيــدِ»[٣]

وقال الجاحظ في كتاب «البيان والتبيين»: «ولم يكن في المولدين أصوَبُ بديعًا من بشار وابن هَرْمَةَ»، «والعتَّابِيُّ[٤] يحتذي حذْوَ بشارٍ في البديع.» قال: «والمطبوعون

= ابن سلم الهنائي الذي كان واليًا على البصرة زمن الخليفة أبي جعفر المنصور الذي وجهه سنة ١٥١هـ لقتال أهل البحرين. توفي عام ١٦٧هـ في بغداد مطعونًا بخنجر.

(١) البيت لجرير، وقد سبق بيان ذلك.

(٢) سبق توثيق هذين البيتين والتعليق عليهما.

(٣) الشريف المرتضى: **غرر الفوائد ودرر القلائد**، ج١، ص١٥٦؛ **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ٢، ص١٩٠ وج٢/ ٤، ص٤٧.

(٤) هو عمرو بن كلثوم بن عمرو المعروف بالعتابي، وهو من ذرية عمرو بن كلثوم شاعر المعلقة - [والمذكور في البيان ومعجم الشعراء ومعجم الأدباء والفهرست والوفيات وغيرها: أن العتابي اسمه كلثوم بن عمرو وكنيته أبو عمرو]. وانظر دراسة موسعة عن حياته وأدبه في: مسعد بن عيد العطوي: **العتابي: حياته وأدبه** (المملكة العربية السعودية، بدون اسم الناشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٧/ ٢٠٠٨).

على الشعر من المولَّدين بشارٌ العُقيلي، والسيّد الحميري، وأبو العتاهية، وابن أبي عُيينة[١]. وقد ذكر الناس في هذا الباب يحيى بن نوفل، وسلْمًا الخاسر، وخلف بن خليفة. وأبانُ بن عبدالحميد اللاحقي أولَى بالطبع من هؤلاء، وبشارٌ أطبعُهم كلِّهم.»[٢] [وقال الأصبهاني:] «وهو من المطبوعين أصحابِ الإبداع والاختراع المُفْتَنِّين في الشعر، القائلين في أكثر أجناسه وضروبه.»[٣]

وسئل الأصمعيُّ عن بشار ومروان بن أبي حفْصة[٤]: «أيهما أشعر؟ فقال: بشار. فسئل عن السبب في ذلك، قال: لأن مروان سلك طريقًا كثُر من يسلكه، فلم يلحق بِمَنْ تقدمه، وشَرِكه فيه مَنْ كان في عصره، وبشارٌ سلك طريقًا لم يُسلَكْ، وأحسنَ فيه وتفرّد به. وهو أكثرُ تصرّفًا وفنونَ شعرٍ، وأغزرُ وأوسعُ بديعًا، ومروان لَم يتجاوز مذاهبَ الأوائل.» وقال: «وجدتُ أهلَ بغداد قد ختموا الشعراء بمروانَ، وبشارٌ أحقُّ بأن يختموهم به من مروان. فقيل له: لِمَ؟ فقال: وكيف لا يكون كذلك وما كان مروانُ في حياة بشار يقول شعرًا حتى يصْلحه له بشارٌ ويقوّمه!... كان

(١) هو أبو عيينة بن محمد بن أبي عيينة بن المهلب بن أبي صفرة، من شعراء الدولة العباسية، سكن البصرة.

(٢) الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٤٤.

(٣) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٤٥ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٤٧ (نشرة الحسين).

(٤) مروان بن سليمان بن يحيى بن أبي حفصة، كنيته أبو الهيندام أو أبو السمط، ولقبه ذو الكمر. شاعر عالي الطبقة، كان جدّه أبو حفصة مولى لمروان بن الحكم، أعتقه يوم الدار. ولد سنة ١٠٥/ ٧٢٣ باليمامة من أسرة عريقة في قرظ الشعر، وأدرك العصرين الأموي والعباسي. وفد على المهدي فمدحه، ثم الهادي من بعده، ثم مال إلى مديح هارون الرشيد، ومدح البرامكة وزراء الرشيد. وعلى كثرة ما أصابه من خلفاء بني العباس وعلى يساره، فقد كان بخيلاً بخلاً شديدًا، ضربت به الأمثال ورويت عنه الحكايات. ويمتاز شعره بالعراقة والجودة ومتانة الألفاظ وسداد الرأي؛ دافع بشعره عن العباسيين ودعا إليهم واحتج على خصومهم وعارضهم. وقد دفع حياته ثمنًا لتعصبه للعباسيين، إذ اغتاله بعضُ المتطرفين من الشيعة العلويين ببغداد سنة ١٨٢/ ٧٩٨.

بشارٌ مطبوعًا لا يكلِّف طَبْعَه شيئًا متعذرًا، لاَ كَمَنْ يقول البيتَ ويحككه أياماً.»[(١)] «وكان الأصمعي يشبه بشارًا بالأعشَى والنابغة، ويشبه مروان بزُهير والحطيئة، ويقول: هو متكلِّف.»[(٢)] وكان أبو عبيدة يفضل بشارًا على مروانَ أيضاً[(٣)].

وقال الجاحظ في كتاب الحيوان قُبيل القول في النيران: «وما كان ينبغي لبشر أن يناظر حمادًا من جهة الشعر وما يتعلق بالشعر؛ لأن حمادًا في الحضيض، وبشارًا مع العَيُّوق. وليس في الأرض مُوَلَّدٌ قروِيٌّ يُعدُّ شعرُه في المحدَث إلا وبشار أشعرُ منه.»[(٤)] ثم قال: «ومع هذا، فإنا لا نعرف بعد بشارٍ أشعرَ منه»[(٥)].

ولَمْ يشُذَّ عن الأئمة الشاهدين بسموِّ مرتبة بشار سوى إسحاق الموصلي، فكان يغُضّ من بشار، ويقول: «هو كثيرُ التخليط في شعره، وأشعاره مختلفة، لا يُشبه بعضُها بعضًا، أليس هو القائل:

إنَّمَا عَظْمُ سُلَيْمَى خُلَّتِي ... قَصَبُ السُّكَّرِ لاَ عَظْمُ الجَمَلْ

---

(١) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٤٧-١٤٩ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٤٧-٦٤٩ (نشرة الحسين).

(٢) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٤٩ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٤٧-٦٤٩ (نشرة الحسين). المرجع نفسه، ص٦٥٠.

(٣) روى علي بن مهدي عن أبي حاتم قال: «قُلت لأبي عبيدة: أمروان عندك أشعرُ أم بشار؟ فقال: حكم بشارٌ لنفسه بالاستظهار أنه قال ثلاثةَ عَشَرَ ألفِ بيتٍ جيد، ولا يكونُ عددُ الجيد من شعر شعراء الجاهلية والإسلام هذا العددَ، وما أحسبهم برَّزوا في مثلها، ومروان أمدح للملوك.» ولعل أبا عبيدة يشير بكلامه هذا إلى ما قاله بشار في حق نفسه ورواه هو عنه: «لِي اثنا عَشَر ألف بيتٍ عين، فقيل له: هذا لم يكن يدعيه أحد قط سواك! فقال: لي اثنتا عَشْرَةَ ألف قصيدة، لعنها الله ولعن قائلَها إن لم يكن في كل واحدة منها بيتٌ عين.» الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٤٤ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٤٧ (نشرة الحسين).

(٤) الجاحظ: **كتاب الحيوان**، ج٤، ص٤٥٣-٤٥٤، والعيوق نجم أحمر مضيء في طرف المجرة الأيمن، يتلو الثريا ولا يتقدمها، يُضرب به المثل في العلو. (حاشية محقق كتاب الحيوان الأستاذ عبدالسلام هارون).

(٥) المرجع نفسه، ص٤٥٧.

وَإِذَا أَدْنَيْـــتَ مِنْهَـــا بَصَـــلاً غَلَـبَ المِسْـكُ عَـلَى رِيـحِ البَصَـلْ؟

فلو قال كلّ شيء جيد، ثم أضيف إلى هذا لزَيَّفه.» وكان يقدّم عليه مروان بن أبي حفصَة، ويقول: «هذا هو أشدُّ استواءَ شعرٍ منه، وكلامُه ومذهبُه أشبهُ بكلام العرب ومذهبها.»(١) وسيأتي الجوابُ عن هذا ونحوه.

وفي «رسالة الغفران» للمعرِّي أن أصحاب بشار يروُون بيتًا لبشار وهو:

وَمَـا كُـلُّ ذِي لُـبٍّ بِمُؤْتِيـكَ نُصْـحَهُ وَلاَ كُـلُّ مُـؤْتٍ نُصْـحَهُ بِلَبِيـبِ

وقد استشهد سيبويه في كتابه بالنصف الآخر من هذا البيت في باب الإدغام، وقيل إن البيت لأبي الأسود الدؤَلي(٢). قالوا: وكان سيبويه إذا سُئل عن شيء فوجد له شاهدًا من كلام بشار احتجّ به، فزعموا أن ذلك استكفافٌ لشر بشار. وأنا أحسب سيبويه أرفعَ من أن يفعلَ ذلك لمصانعة بشار، إذ قد كان بشار راضيًا بأن

(١) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٥٤-١٥٥ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٥٤-٦٥٥ (نشرة الحسين). وقد جاء البيت الأول في أكثر نسخ الأغاني بلفظ «حِبَّتي» بدل «خُلَّتي»، وكلاهما بمعنى الصديقة والمحبوبة. وقد تصرف المصنف في كلام الموصلي تقديمًا وتأخيرًا، وأوردناه كما هو عند أبي الفرج الأصفهاني. وانظر البيتين في: الحصري القيرواني: **زهر الآداب وثمر الألباب**، ج١، ص٢١٦؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤، ص١٥٠-١٥١ (الملحقات).

(٢) المعري: **رسالة الغفران**، ص٤٣١. (وقد أورد المصنف كلامَ المعري بتصرف يسير). قال سيبويه في موضع الاستشهاد: «فالياءُ التي بين الباءين رِدْف.» وقد ذكر الأستاذ إميل بديع يعقوب في تعليقه على البيت أنه لأبي الأسود (وهو ما أثبته محقق **ديوان أبي الأسود الدؤلي** الشيخ محمد حسن آل ياسين، ص٤٥)، وفي شرح أبيات سيبويه للسيرافي وفي شرح شواهد الإيضاح لأبي علي الفارسي. وهو منسوب لأبي الأسود أو لمودود العنبري في شرح شواهد المغني للسيوطي، وبلا نسبة في الأشباه والنظائر وهمع الهوامع للسيوطي. والبيت هو الأول من بيتين نسبهما الراغب إلى بشار، وعنه نقلهما المصنف في ملحقات الديوان وذكر أن الجاحظ نسبهما في «كتاب الحيوان» لأبي الأسود الدولي، ولكني لم أجدهما فيه ولا في كتاب «البيان والتبيين». انظر: سيبويه: **الكتاب**، ج٤، ص٥٨٠؛ الراغب الأصفهاني: **محاضرات الأدباء ومحاورات البلغاء**، ج١، ص٤٤؛ **ديوان بشار بن برد**، د٢/ ٤، ص٢٧-٢٨ (الملحقات).

يسلَمَ من نقدِ سيبويه ومن انتصاره[١]. وقد احتجّ علماء النحو وعلماء المعاني على جواز تجريد الجملة الحالية عن الواو، إذا كانت جملةً اسمية وكان مبتدؤها ضميرًا ولم يكن ضمير صاحب الحال، بقول بشار: «خرجتُ مع البازي عليَّ سوادُ»، قاله الرضي في شرح الكافية وصاحب المفتاح[٢].

اهتمام أهل الصناعة بشعر بشار:

احتوت دواوين المختارات وكتبُ المحاضرات على اختيار كثير من شعر بشار كانَ هو الوحيد في أغراضه. وقد اختار أبو تمام في ديوان الحماسة من شعر بشار في مواضع. ومن العجب أنه لا يصرح باسمه، فهو يُعَنْوِن ما يأتي به من شعر بقوله: «وقال آخر»، كقوله في باب الأدب: «وقال آخر:

إنْ يَحْسُدُونِي فَإِنِّي غَيْرُ لائِمِهِمْ ... قَبْلِي مِنَ النَّاسِ أَهْلُ الفَضْلِ قَدْ حُسِدُوا

... الأبيات الثلاثة[٣]. وقال في باب الأدب أيضًا: «وقال آخر:

---

(١) قال المعري: «وذكر مَنْ نقل أخبارَ بشار أنه توعد سيبويه بالهجاء، وأنه تلافاه واستشهد بشعره. ويجوز أن يكون استشهاده به على نحو ما يذكره المتذاكرون في المجالس ومجامع القوم. وأصحاب بشار يروون له هذا البيت»، وذكر البيت الذي أورده المصنف. **رسالة الغفران**، ص٢٠١.

(٢) الأستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن: **شرح كافية ابن الحاجب**، نشرة بعناية إميل بديع يعقوب (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩/ ١٩٩٨)، ج٢، ص٧٨. هذا وليس هذا الشاهد مما جاء في المفتاح للسكاكي. وقد أورده الجرجاني: **دلائل الإعجاز**، ص٢٠٣. (فصل في الذي خصوصًا) والبيت من الطويل وتمامه:

إِذَا أَنْكَرَتْنِي بَلْدَةٌ أَوْ نَكِرْتُهَا ... خَرَجْتُ مَعَ البَازِي عَلَيَّ سَوَادُ

وهو الرابع من قطعة من سبعة أبيات ذكر الأصفهاني أنها قيلت لخالد بن برمك، وجاء في الديوان أن بشارًا قالها في مدح خالد بن جبلة بن عبد الرحمن الباهلي. **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢٠٣ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٨٧ (نشرة الحسين)؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٣، ص٥٠-٥٢.

(٣) الصواب وفقًا لنشرة الأستاذ عبد السلام هارون أن الأبيات المشار إليها هي في باب الحماسة -وهو الباب الأول من منتخبات أبي تمام- لا في باب الأدب. ولعل المصنف بنى كلامة على رواية =

تَثَاقَلْتُ إلاَّ عَنْ يَدٍ أَسْتَفِيدُهَا ... وخُلَّةِ ذِي وُدٍّ أَشُدُّ بِهَا أَزْرِي[١]

وهو بيتٌ مفرد من جملة القصيدة المثبتة في الديوان التي أولها: «تجاللتُ عن فهر وعن جارتَي فهر»[٢]، إلا أنه برواية مخالفة كما سنذكره. وقال في باب الأضياف والمديح: «وقال آخر:

لَمَسْتُ بكفِّي كَفَّهُ أَبْتَغِي الغِنَى ... ولَمْ أدْرِ أَنَّ الجُودَ مِنْ كَفِّهِ يُعْدِي

... البيتين[٣]. ولَم أعرف وجهَ التزامه هذا العنون، ولعله كان قد عَلِق بحفظه من شعر بشار ما اختار إثباتَه، ولم يتحقق نسبته إلى بشار، إذ كان ديوانُه غيرَ مجموع، أو لم يتصل بروايته. ألا تراه يُعَنْوِن بقوله: «وقال آخر» في مواضع كثيرة لغير شعر بشار. وفي «زهر الآداب» أن أبا تمّام روى لبشار قولَه:

أَنَا وَاللهِ أَشْتَهِي سِحْرَ عَيْنَيْـ ... ـكِ وَأَخْشَى مَصَارِعَ العُشَّاقِ[٤]

= أخرى اطلع عليها، خاصة أن له أمالي على ديوان الحماسة. ولفظ الأبيات الثلاثة – وهي الحماسية ١٣٨ حسب المرزوقي و١٣٩ حسب الجواليقي - كما في رواية أبي تمام:

إنْ يَحْسُدُونِي فَإِنِّي غَيْرُ لاَئِمِهِمْ ... قَبْلِي مِنَ النَّاسِ أَهْلُ الفَضْلِ قَدْ حُسِدُوا

فَدَامَ لِي وَلَهُمْ مَا بِي وَمَا بِهِمُ ... وَمَاتَ أَكْثَرُنَا غَيْظًا بِمَا يَجِدُ

أَنَا الَّذِي يَجِدُونِي فِي صُدُورِهِمْ ... لاَ أَرْتَقِي صَدْرًا مِنْهَا وَلاَ أَرِدُ

المرزوقي: **شرح ديوان الحماسة**، ج١، ٤٠٥-٤٠٧؛ **ديوان الحماسة**، رواية الجواليقي، ص٧٦.

(١) المرزوقي: **شرح ديوان الحماسة**، ج٣، ص١١٧٠ (الحماسية ٤٣٢). والبيت نسبه الأستاذ عبدالسلام هارون (في فهرس الأشعار من تحقيقه، ج٤، ص١٩٠٥) إلى يحيى بن منصور.

(٢) انظر القصيدة كاملة في: **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٣، ص٢٤٥-٢٥٩. وهي تشتمل على سبعة وثمانين بيتًا من بحر الطويل، ذكر الأصفهاني أن بشارًا مدح بها المهدي في السنة الثالثة من خلافته. **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢١٩ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٩٨ (نشرة الحسين).

(٣) سبق توثيق هذين البيتين وبيان ما في نسبتهما إلى بشار من مقال.

(٤) البيت من مقطوعة في أربعة أبيات انظر تخريجها والتعليق عليها في: **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤، ص١٣٧-١٣٨ (ملحقات الديوان). وانظر ثلاثة منها الأصفهاني في «أخبار بشار وعبدة خاصة»: **كتاب الأغاني**، ج٦، ص٢٤٦ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج٢/ ٦، ص٧٥١ (نشرة الحسين).

وقال: «ما رأيت شعرًا أغزل من هذا.»[١]

وصنّف الأديب هارون بن علي بن يحيى المنجم البغدادي (المتوفّى سنة ٢٨٨) كتابَ «البارع في أخبار الشعراء المولّدين»، وجمع فيه مائة وواحدًا وستين شاعرًا، وافتتحه بذكر بشار بن برد. واختار فيه من شعر كل واحد عيونَه. قال ابن خلكان: «[وبالجملة فإنه] من الكتب النفيسة، [فإنه] يُغني عن دواوين [الجماعة] الذين ذكرهم، فإنه [مخض] أشعارَهم وأثبت منها زُبْدتَها وترك [زَبَدَها]، وإن كتاب الخريدة (للعماد الكاتب) وكتاب الحظِيري والبَاخَرْزِي [والثعالبي] فروعٌ عليه، وهو الأصل الذي نسجوا على منواله.»[٢]

وعُني أبو الفرج الأصبهاني بشعر بشار وأخباره، فخصه بترجمة ذكر فيها معظمَ ما يرويه أهلُ الأدب والفكاهة عن بشار، ثم خصه بترجمة في أخباره مع عبدة خاصة، وتعرّض في ترجمة حمّاد عجرد لكثر من أخبار بشار[٣].

ولم يزل أصحابُ كتب المحاضرات والمختارات والأمالي يزينون كتبَهم بمختارات بشار، مثل الراغب الأصفهاني والحُصَري والشريف المرتضى وغيرهم. ثم جاء الأديبان الفاضلان الأخوان الخالديان فاختارا من شعره كثيرًا، وسنذكر ذلك عند الكلام على ديوانه.

من نقد بشارا ومن أجاب عنه:

في شرح المعري على ديوان المتنبي[٤]: «قال خلاّد بن مَهْرُويَه لبشار: إنك تجيء بالشيء الهجين المتفاوت؛ بينما تقول شعرًا يثير النَّقْع ويخلع القلوب، مثل قولك:

(١) الحصري القيرواني: **زهر الآداب وثمر الألباب**، ج١، ص٣٨١.

(٢) ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ج٦، ص٧٨.

(٣) انظر: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٣٥-٢٥٠ وج٦، ص٢٤٢-٢٥٣ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٤١-٧١٩ وج٢/ ٦، ص٧٤٨-٧٥٦ و (نشرة الحسين).

(٤) المسمى معجز أحمد، وذكر ذلك عند قول أبي الطيب: «ما أنصف القوم ضبه». - **المصنف**. هذا صدر البيت الأول من قصيدة قالها المتنبي في هجاء ضبة بن يزيد العتبي سنة ٣٥٣هـ، =

إِذَا مَـا غَضِـبْنَا غَضْـبَةً مُضَـرِيَّةً هَتَكْنَا حِجَابَ الشَّمْسِ أَوْ نُقْطِر الدَّمَا

إذا بك تقول:

رَبَابَــةُ رَبَّــةُ البَيْــتِ تَصُــبُّ الخَــلَّ فِي الزَّيْــتِ
لَهَــا عَشْــرُ دَجَاجَــاتٍ وَدِيــكٌ حَسَــنُ الصَّــوْتِ

فقال له بشار: لكل وجهٍ موضعٌ، فالقول الأول جدٌّ، وهذا قلته في جاريتي ربابة، وأنا لا آكل البيضَ من السوق، وربابة تجمع لي البيضَ، فإذا أنشدتها هذا حَرَصت على جمع البيض، فهذا عندها أحسنُ من «قفا نبكِ»، ولو أنشدتُها من النمط الأول ما فهمتْه.»(١)

= وقد صنفها المعري ضمن العراقيات الأخيرة وذكر بين شرحها قصة في سبب قول المتنبي لها وأنه اضطر لذلك اضطرارًا ردًّا على ما بدر من ضبة هذا من شتم وسب للمتنبي وأصحابه الذين أرادوا من أبي الطيب «أن يجيبه بمثل ألفاظه القبيحة وسألوه ذلك، فتكلف لهم على مشقة.» المعري: **شرح ديوان أبي الطيب المتنبي: معجز أحمد**، ج٤، ص٢٥١.

(١) ما في المطبوع من «معجز أحمد» مختلف عما ذكره المصنف فقد جاء فيه: «قال ابن جني ورأيته وقد قرئت عليه القصيدة وهو يُنكر إنشادها، وكان مثلُ أبي الطيب معه في هذه القصيدة، كما روي عن ابن مهْرويه عن [ابن خلاد] عن أبيه قال: قلت لبشار: يا أبا معاذ إنك لتأتي بالأمر المتفارق فمرة تثير بشعرك العجاج فتقول:

إِذَا مَـا ضَرَبْنَـا ضَرْبَـةً مضـرِيَّةً هَتَكْنَـا حِجَـابَ الشَّـمْسِ أَوْ قَطَـرَتْ دَمَـا
إِذَا مَـا أَعَرْنَـا سَـيِّدًا مِـنْ قَبِيلَـةٍ ذُرَى مِنْـبَرٍ صَـلَّى عَلَيْنَـا وَسَـلَّمَا

ثم تقول:

رَبَابَــةُ رَبَّــةُ البَيْــتِ تَصُــبُّ الخَــلَّ فِي الزَّيْــتِ
لَهَــا سَــبْعُ دَجَاجَــاتٍ وَدِيــكٌ حَسَــنُ الصَّــوْتِ

فقال: إنما أكلم كل إنسان على قدر معرفته، فأنت وعِليةُ الناس يستحسنون ذلك، وأما رباب فهي جاريتي تربي دجاجات وتجمع لي بيضهن، فإذا أنشدتها هذا حرصت على جمع البيض وأطعمتنيه، وهو أحسن عندها وأنفق من شعري كله، فإذا أنشدتها في النمط الأول لما فهمته ولا انتفعتُ بها.» ثم قال المعري: «فهذه صورة المتنبي في هذه القصيدة كما ترى.» المعري: **شرح ديوان أبي** =

وقال الحُصري في زهر الآداب: «قيل لبشار: كم بين قولك – [وأنشد هذه الأبيات»:

يَـا أَطْيَـبَ النَّـاسِ رِيقًـا غَـيْرَ مُخْتَبَرٍ ... إِلاَّ شَـهَادَةَ أَطْـرَافِ المَسَـاوِيكِ]
قَـدْ زُرْتِنَـا مَـرَّةً فِي الـدَّهْرِ وَاحِـدَةً ... عُـودِي فَـلاَ تَجْعَلِيهَـا بَيْضَـةَ الـدِّيكِ
[يَـا رَحْمَـةَ اللهِ حُـلِّي فِي مَنَازِلِنَـا ... حَسْبِي بِرَائِحَةِ الفِرْدَوْسِ مِنْ فِيـكِ] (١)

«وبين أن تقول:

إِنَّمَا عَظْـمُ سُـلَيْمَى خُلَّتِـي ... قَصَـبُ السُّـكَّرِ لاَ عَظْـمُ الجَمَـلْ
وَإِذَا قُـرِّبَ مِنْهَـا بَصَـلٌ ... غَلَـبَ المِسْـكُ عَـلَى رِيـحِ البَصَـلْ (٢)

= الطيب المتنبي، ج٤، ص٢٥١-٢٥٢. ويبدو أن المصنف اعتمد في الأصل على رواية القصة عند أبي الفرج الأصفهاني وسبق منه القلم فعزاها إلى المعري. أما المعري فيبدو أنه تصرف في رواية الأصفهاني أو ربما روى من طريق مختلف، فكان ذلك هو منشأ الاختلاف بين الروايتين. انظر **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٦٢-١٦٣ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٥٩ (نشرة الحسين).

(١) هذه الأبيات من مقطوعة من سبعة أبيات، انظرها وتخريجها في: **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤، ص١٤٣-١٤٤ (الملحقات).

(٢) ذكر الأصفهاني أن عبد الرحمن بن العباس حدث عن أبيه العباس بن الفضل بن عبد الرحمن بن عياش بن أبي ربيعة أنه سأل بشارًا: «يا أبا معاذ من الذي يقول:

إِنَّ سَـلْمَى خُلِقَـتْ مِـنْ قَصَـبٍ ... قَصَـبِ السُّـكَّرِ لاَ عَظْـمِ الجَمَـلْ
وَإِذَا أَدْنَيْـتَ مِنْهَـا بَصَـلاً ... غَلَـبَ المِسْـكُ عَـلَى رِيـحِ البَصَـلْ

فغضب وصاح: من الذي يُقَرِّعنا بأشياء كنا نعبث بها في الحداثة فهوعيرنا بها!» **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٦٢-١٦٣ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٥٩ (نشرة الحسين). وذكر الحصري أن بشارًا قال: «إنما الشاعر المطبوع كالبحر، مرة يقذف صدَفة، ومرة يقذف جيفة.» **زهر الآداب وثمر الألباب**، ج١، ص٢١٦. وانظر الأبيات في: **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤، ص١٥٠-١٥١ (الملحقات).

فقال: إنما الشاعرُ المطبوعُ كالبحر، مرةً يقذف صَدَفَه، ومرة يقذف جِيَفَه.»[(١)] فكأنه اعترف بسخافة ذلك، وذلك لا يقدح في حصافة شعره، إذ قد تَعْرِضُ للشاعر مقاماتٌ يرتكب فيها السخيفَ لمناسبة المقام.

وبعد، فكفَى المرءَ نبلاً أن تعدَّ معايبه. على أن لبشار في بعض شعره معاني سخيفة وضعفًا في بعض أبياته، وذلك لا يقدح في فحولته، مثل قوله:

هِيَ الرُّوحُ مِنْ نِفْسِي وَلِلْعَيْنِ قُرَّةٌ فِدَاءٌ لَهَا نَفْسِي وَعَيْنِي وَحَاجِبِي[(٢)]

فقوله «وحاجبي» زيادةٌ ركيكة ما أتى بها إلا لتكلف القافية، وذلك من العِي.

وأما انتقادُ بعض شعر بشار من جهة ما فيه من المفاحشة في الهجاء، فذلك انتقادٌ راجع إلى الأخلاق لا إلى الصناعة. وقد كانوا في عصرهم ذلك يستبيحون مثلَه في الإقذاع بالهجاء، ولكن بشارًا أفرطَ فيه وجاء بشيء ركيك. وأما انتقادهم من جهة السيرة الشعرية، ففي «البيان والتبيين» للجاحظ أن قول بشار:

وَصَاحِبٍ كَالدُّمَّلِ المُمِدِّ حَمَلْتُهُ فِي رُقْعَةٍ مِنْ جِلْدِي[(٣)]

ذهب إلى قول الشاعر:

يَوَدُّونَ لَوْ خَاطُوا عَلَيْكَ جُلُودَهُمْ وَلاَ تدْفَعُ المَوْتَ النُّفُوسُ الشَّحَائِحُ[(٤)]

(١) الحصري القيرواني: **زهر الآداب**، ج١، ص٢١٦-٢١٧. وما بين الحاصرتين لم يورده المصنف، وفي الديوان «جِبَّتي» بدل «خُلتي».

(٢) البيت هو الثاني قبل الأخير من قصيدة من بحر الطويل قالها في النسيب بعبدة. **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ٢، ص٢٣١.

(٣) البيت من أرزوجة بشار المشهورة «يا طلل الحي بذات الصمد». **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ٢، ص١٥٩.

(٤) وأرزوجة بشار من الرجز، أما الشعر الذي قال الجاحظ إن بشارًا أخذ المعنى منه فهو من الطويل، وقيل إنه لشاعرين من بني يشكر يدعوان بالأغر: الأغر بن مأنوس، والأغر بن عبدالله. وهذا البيت هو ثان لآخر جاء فيه: =

وأنت خبيرٌ بأن بين المعنيين بونًا يُعدُّ ادعاءُ سرقة بشار منه ظلمًا لبشار، فإن كان لمجرد ذكر لفظ الجِلْد فيجب أن يكون من قال لفظًا في شعره يُعدّ على مَنْ يستعمل مثله سرقة. وقال الإمام المرزوقي في «شرح الحماسة» قولُ الأحوَص الأنصاري:

إِنِّي إِذَا خَفِيَ الرِّجَالُ وَجَدْتَنِي ... كَالشَّمْسِ لاَ تَخْفَى بِكُلِّ مَكَانِ

إن بشارًا أخذه في قوله:

أَنَا المُرَعَّثُ لاَ أَخْفَى عَلَى أَحَدٍ ... ذرَّتْ بِيَ الشَّمْسُ لِلْقَاصِي وَلِلدَّانِي(١)

ومثلُ هذا المعنى مِمَّا تتوجه إليه قرائحُ الشعراء كثيرًا، فلا حظَّ لواحد منهم دون آخر إلا بمقدار حسن تصرفه في التعبير عنه. والأديب اللبيب لا يمتري في حسن تصرف بشار فيه لعدوله عن تشبيهه بالشمس إلى جعل الشمس تطلع به، فسلك طريقةَ التجريد المتضمنة للتشبيه، وهي أدقّ، لا سيما إذا كان التشبيه مطروقا.

والتحقيق أنه لا يخلو شاعرٌ عن أن يُلِمَّ في شعره ببعض معاني الشعراء وبعض تراكيبهم، ولا يُعدّ ذلك سرقة. وقد صدر ذلك من العرب ومَن بعدهم،

= لَقَدْ كُنْتَ فِي قَوْمٍ عَلَيْكَ أَشِحَّةٍ ... بِنَفسِكَ، لَوْلاَ أَنَّ مَنْ طَاحَ طَائِحُ

الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص٤٣-٤٤.

(١) بيت الأحوص بن محمد الأنصاري هو الرابع من الحماسية ٥٤، والأحوص شاعر إسلامي من شعراء المدينة، عاش في العصر الأموي. المرزوقي: **شرح ديوان الحماسة**، ج١، ص٢٢٣. والصحيح أن القائل بأن بشارًا أخذ معنى بيته المذكور من بيت الأحوص هو الخطيب التبريزي لا المرزوقي. **شرح ديوان الحماسة**، ج١، ص١٧٠ (الحماسية ٥٥). وقد علق المصنف على هذا البيت بما يأتي: «وأحسب أن هذا البيت هو عين البيت الواقع في الديوان عدد ٧٢ ورقة ٩ بلفظ: للداني وللنائي، في حرف الهمزة، فاشتبه على ناقليه. ويجوز أن يكون أعاده بشار في قصيدة نونية.» **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤، ص٢٣٦ (الملحقات). والبيت المشار إليه في القصيدة الهمزية هو:

أَنَا المُرَعَّثُ لاَ أَخْفَى عَلَى أَحَدٍ ... ذرَّتْ بِيَ الشَّمْسُ لِلدَّانِي وَللنَّائِي

المصدر نفسه، ج١/ ١، ص١٤٨.

حتى قال عنترة: «هَلْ غَادَرَ الشُّعَرَاءُ منْ مُتَرَدَّمِ»(١). ذلك أن بعض التراكيب قد تصير مشتهرةً في الاستعمال، فيتناقلها الناسُ، وتسير مَسيرَ الأمثال. وبعضُها قد يصير معروفًا بين الشعراء، فيصير كلغة خاصة بهم، وبعضها قد يبتكره بعضُ الشعراء، فيستجاد منه ويشتهر فيأخذه مَنْ يجيء بعده، ولا يعدّ ذلك سرقة لشهرته. وقد وقع الافتتاح بجملة «بانت سعادُ» لعدّة من شعراء العرب، ذكرهم ابن هشام في شرح قصيدة كَعْب. وقد قال بشار:

مِنْ كُلِّ لَذَّاتِ الفَتَى ... قَدْ نِلْتُ نَائِلَةً وَعُرْفَا(٢)

فألَمَّ بقول [زهير بن جناب الكلبي]:

مِنْ كُلِّ مَا نَالَ الفَتَى ... قَدْ نِلْتُهُ إِلاَّ التَّحِيَّهْ(٣)

---

(١) هذا صدر البيت الأول من المعلقة، وعجزه: «أَمْ هَلْ عَرَفْتِ الدَّارَ بَعْدَ تَوَهُّمِ». **ديوان عنترة**، ص١٨٢ (نشرة مولوي)؛ القرشي: **جمهرة أشعار العرب**، ص٢١١.

(٢) البيت من قصيدة من عشرة أبيات تُروى لبشار ولوضاح اليمن عبدالرحمن بن إسماعيل بن عبد كُلال، اختلف في نسبه، فقيل هو من أبناء الفرس «الذين قدموا اليمن مع وَهْرِز لنصرة سيف بن ذي يَزَن على الحبشة»، وقيل هو من «آل خَولان بن عمرو بن قيس بن معاوية بن جُشم بن عبد شمس»، وينتهي نسبه إلى حمير فقحطان. كذا قال الأصفهاني. توفي وضاح سنة ٩٠/٧٠٨. **الأغاني**، ج٢/٦، ص ٧٢٦ و٧٤٣ (نشرة الحسين)؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/٤، ص١٢٨ (الملحقات).

(٣) البيت من السابع من قصيدة من خمسة عشر بيتًا قيل إن الشاعر لما كبر جمع بنيه وبني بنيه وأوصاهم بها. وما ذكره المصنف هو رواية محمد ابن سلام. وجاء عند الأصفهاني بلفظ: «وَلَكُلُّ مَا نَالَ الفَتَى»، أما الديوان فجاء فيه: «كُلُّ الَّذِي نَالَ الفَتَى». وقائلها هو زهير بن جَناب بن هُبل بن عبدالله بن كنانة ينتهي نسبه إلى قُضاعة. شاعر جاهلي من أبرز شعراء بني كلب بن وبرة وهو من أقدم الشعراء الذين وصل إلينا شعرهم. كان زهير من المعمرين مما أتاح له المشاركة في عدد من أحداث العصر الجاهلي المشهورة، وقد اجتمعت على رئاسته قبائل قضاعة. قال فيه ابن سلام: «كان قديمًا شريف الولد وطال عمره.» الجمحي: **طبقات الشعراء**، ص٣٧؛ **الأغاني**، ج٧/ ١٩، ص١٤-٢٣؛ **ديوان زهير بن جناب الكلبي**، تحقيق محمد شفيق البيطار (بيروت: دار صادر، ط١، ١٩٩٩)، ص١١٤.

وقال أيضًا:

وَكُنَّــا إِذَا الجَبَّــارُ صَــعَّرَ خَــدَّهُ   مَشَــيْنَا إِلَيْــهِ بِالسُّــيُوفِ نُخَاطِبُــهْ(١)

أخذه من قول الفرزدق:

وَكُنَّــا إِذَا الجَبَّــارُ صَــعَّرَ خَــدَّهُ   ضَرَبْنَــاهُ حَتَّــى تَسْــتَقِيمَ الأَخَــادِعُ(٢)

وقال بشار:

فَــإِنْ شِــئْتِ حَرَّمْــتُ وَصــلَ النِّسَــا   ءِ وَإِنْ شِــئْتِ لَــمْ أَطْعَــمْ البَــارِدَا(٣)

أخذه من قول العَرْجِيّ(٤):

فَــإِنْ شِــئْتِ حَرَّمْــتُ النِّسَــاءَ سِــوَاكُمُ   وَإِنْ شِئْتِ لَمْ أطعَـمْ تُفَّاحًـا وَلاَ بَـرْدَا(٥)

---

(١) ديوان بشار بن برد، ج١/ ١، ص٣٣٤. البيت من قصيدته الطويلة التي قالها في مدح محمد بن مروان وقيس عيلان، وفيه لفظ «نعاتبه» بدل «نخاطبه».

(٢) ديوان الفرزدق، ج٢، ص٧٣.

(٣) ديوان بشار بن برد، ج٢/ ٣، ص١٣٧. والبيت هو العشرون من قصيدة في سبعة وأربعين بيتًا من بحر المتقارب قالها بشار في عبدة.

(٤) هو عبدالله بن عمر بن عمرو بن عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس، شاعر غزل مطبوع، تُوُفِّيَ سنة ١٢٠هـ. لقب بالعرجي؛ لأنه كان يسكن قرية «العرج» بنواحي الطائف، فنسب إليها. عاش وتوفِّيَ بمكة. نحا نحو ابن أبي ربيعة في شعره. كان من الأدباء الظرفاء الأسخياء، وكان ينصب القدور في الليل لإطعام الطارقين. وكان من الفرسان المعدودين، صحب مسلمة بن عبد الملك في وقائعه بأرض الروم، وأبلى معه بلاء حسناً. سجنه والي مكة محمد بن هشام، خال هشام بن عبد الملك؛ لأنه شبب بأمه جيداء وبزوجته جبرة المخزومية، ولم يزل في السجن حتى مات، وهو القائل في سجنه:

أَضَــاعُونِي وَأَيَّ فَتَــى أَضَــاعُوا   لِيَــوْمِ كَرِيهَــةٍ وَسَــدَادِ ثَغْــرِ

الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج١، ص٤١٣ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/ ١، ص٢٦٤ (نشرة الحسين).

(٥) ديوان العرجي، رواية أبي الفتح ابن جني، تحقيق خضر الطائي ورشيد العبيدي (بغداد: الشركة الإسلامية للطباعة والنشر، ط١، ١٩٥٦)، ص١٠٤ (وفيه: أَحْرَمْتُ بدل حَرَّمت).

وقال بشار:

هَيْفَــاءُ مُقْبِلَــةً عَجْــزَاءُ مُــدْبِرَةً لَمْ تُجْفَ طُولاً وَلاَ أَزْرَى بِهَا القِصَــرُ(١)

أخذه من قول كعب بن زهير:

هَيْفَــاءُ مُقْبِلَــةً عَجْــزَاءُ مُــدْبِرَةً لاَ يُشْــتَكَى قِصَــرٌ مِنْهَــا وَلاَ طُــولُ(٢)

وفي محاضرات الراغب الأصفهاني: «قال أبو عمرو بن العلاء: شعر بشار سُباطَةُ الملوك فيها قطعةُ ذهب وما شئت من رماد، والسباطة الكُسَاحَة.»(٣) وأبو عمرو بن العلاء ممن يشهدون لبشار كما تقدم، فتعين أن مرادَه بهذا الكلام إنما ينظر إلى ما في كلامه من المفاحشات لا إلى صناعة شعره.

وأما سرقةُ بيت أو أبيات باللفظ ووضعها في شعره، ففي الأغاني: «أخبرني يحيى بن علي قال: حدثني أبي قال: كان إسحاقُ الموصليُّ يَطعَنُ على شعر بشار، ويضع منه، ويذكر أن كلامَه مختلفٌ لا يُشبه بعضُه بعضًا، فقلنا: أتقول هذا القولَ لمن يقول:

إِذَا كُنْــتَ فِي كُــلِّ الأُمُــورِ مُعَاتِبًــا صَــدِيقَكَ لَمْ تَلْــقَ الَّــذِي لاَ تُعَاتِبُــهْ

---

(١) **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٣، ص١٤٥. البيت هو الخامس من قصيدة من عشرين بيتًا من بحر الوسيط قالها في عبدة.

(٢) البيت ليس في الديوان (حسب رواية السكري وشرحه)، وذكر ابن هشام أنه يروى بعد البيت الثاني من قصيدة «بانت سعاد»، أي قبل قول كعب:

تَجْلُــو عَــوَارِضَ ذِي ظَلْــمٍ إِذَا ابْتَسَــمَتْ كَأَنَّــــهُ مُنْهَــــلٌ بِـــالرَّاحِ مَعْلُـــولُ

ابن هشام الأنصاري، أبو محمد جمال الدين عبدالله: **شرح قصيدة بانت سعاد**، وبهامشه حاشية الشيخ إبراهيم الباجوري (القاهرة: المطبعة الميمنية، ١٣٠٧هـ)، ص١٥.

(٣) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل: **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**، تحقيق عمر الطباع (بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، ١٤٢٠/ ١٩٩٩)، ج١، ص١١٨.

فَعِشْ وَاحِدًا أَوْ صِلْ أَخَاكَ فَإِنَّهُ مقَارِفُ ذَنْبٍ مَرَّةً وَمُجَانِبُهْ
إِذَا أَنْتَ لَمْ تَشْرَبْ مِرَارًا عَلَى القَذَى ظَمِئْتَ، وَأَيُّ النَّاسِ تَصْفُو مَشَارِبُهْ

[قال علي بن يحيى:] وهذا الكلام الذي ليس فوقه كلامٌ من الشّعر ولا حشوَ فيه، فقال لي إسحاق: أخبرني أبو عبيدة [معمر بن المثنى] أن شُبَيْلَ بن عَزْرَةَ الضُّبَعِيَّ أنشده هذا الأبيات للمتلمس، وكان عالِمًا بشعره؛ لأنهما جميعًا من ضُبَيْعة، فقلتُ له: أفليس قد ذكر أبو عبيدة أنه قال لبشار: إن شبيلاً أخبره أنها للمتلمس؟ فقال (بشار): كذبَ والله شبيلٌ، هذا شعري، ولقد مدحْتُ به ابنَ هُبيرَةَ فأعطاني أربعين ألفا[1]... ثم قلت لإسحاق: أخبرْنِي عن قول بشار في هذه القصيدة:

فَلَمَّا تَوَلَّى الحَرُّ وَاعْتَصَرَ الثَّرَى لَظَى الصَّيْفِ مِنْ نَجْمٍ تَوَقَّدَ لاَهِبُهْ
وَطَارَتْ عَصَافِيرُ الشَّقَائِقِ وَاكْتَسَى مِنَ الآلِ أَمْثَالَ المَجَرَّةِ ناضِبُهْ
غَدَتْ عَانَةٌ تَشْكُو بِأَبْصَارِهَا الصَّدَى إِلَى الجَأْبِ إِلاَّ أَنَّهَا لاَ تُخَاطِبُهْ[2]

وهذا من أحسن ما وُصف به الحمار والأُتنُ، أفهذا للمتلمس أيضًا؟ قال: لا، فقلت: أفما هو في غاية الجودة وشبيهٌ بسائر الشعر؟ فكيف قصد بشار لسرقة تلك الأبيات خاصة؟ وكيف خصَّه [يعني المتلمسَ] بالسرقة منه وحده من بين الشعراء وهو قبله بعصرٍ طويل؟ وقد روى الرواةُ شعره، وعلم بشارٌ أن ذلك لا يخفَى، ولَمْ يُعثر على بشار أنه سرق شعرًا قط جاهليًّا ولا إسلاميًّا، [وأخرى فإن شعر المتلمس يُعرف في بعض شعر بشار،] فلم يردّ ذلك بشيء.»[3]

---

(١) يريد بشار أن مثل ابن هبيرة وأدباء مجلسه لا يخفى عليهم شعرُ المتلمس. - المصنف.

(٢) في الأغاني: العانة: القطيع من حُمُر الوحش، والجأب: ذكرها، ومعنى شكواها الصدى بأبصارها: أن العطش قد تبين في أحداقها ففارت.

(٣) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٩٥-١٩٨ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٨٣-٦٨٤ (نشرة الحسين). وما بين الحاصرتين من كلام ابن يحيى ولم يذكره المصنف. **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ١، ص٣٢٦ و٣٢٩-٣٣٠. والأبيات الستة من قصيدة من خمسة وثمانين بيتًا من =

نقده للشعر والشعراء:

تكلم بشار في نقد الشعر كلامَ مَنْ يُعَدّ من أئمة النقد والبلاغة، ولا يقتصر على قول الشعر بالسجية. ذكر أبو الفرج الأصبهاني في ترجمة أبي العتاهية أن المهديّ جلس للشعراء، وفيهم بشارٌ وأشْجَع وأبو العتاهية، فأنشد أبو العتاهية قصيدتَه التي أولها:

أَلاَ مَا لِسَيِّدَتِي مَا لَهَا ... تُدِلُّ فَأَحْمِلُ إِذْلاَلَهَا
[وَإِلاَّ فَفِيمَ تَجَنَّتْ وَمَا ... جَنَيْتُ سَقَى اللهُ أَطْلاَلَهَا]
أَلاَ إِنَّ جَارِيَةً لِلإِمَا ... مِ قَدْ أَسْكَنَ الحبُّ سِرْبالَهَا

فقال بشار لأشجع: «ما أدري من أي أمرَيْه أعجب! أمن ضعْف شعره، أم من تشبيبه بجارية الخليفة؟»، حتى أتى أبو العتاهية على قوله:

أَتَتْهُ الخِلاَفَةُ مُنْقَادَةً ... إِلَيْهِ تُجَرِّرُ أَذْيَالَهَا
فَلَمْ تَكُ تَصْلُحُ إِلاَّ لَهُ ... وَلاَ يَكُ يَصْلُحُ إِلاَّ لَهَا

قال بشار لأشجع: «[ويحك أخا سليم:] أترى الخليفةَ لم يَطِرْ فِراشُه طربًا لِمَا يأتي به هذا الكوفي!»(١)

= بحر الطويل جاء في الديوان أن بشارًا قالها يمدح مروان بن محمد بن مروان (آخر خلفاء بني أمية) وقيس عيلان، كما جاء في القصة التي حكاها الأصفهاني عن نقد الموصلي لشعر بشار كلام لهذا الأخير يفيد أنه قالها في مدح يزيد بن عمر بن هبيرة. وليس ذلك بغريب فقد يقول الشاعر القصيدة يمدح بها شخصًا ثم يعيد قولها مع شيء من تحوير في مدح شخص آخر.

(١) **الأغاني** (نشرة الحسين)، ج٢/ ٤، ص٢٧-٢٨ (وفيه «أَدَلاًّ» عوض «تدل» و«أدلت»)؛ **ديوان أبي العتاهية**، ص٣٧٥ (وفيه «أدلت عوض «تُدل»).

وفي «زهر الآداب» للحُصري: «قال بشار: ما زال فتًى من بني حنيفة (يعني العباس بن الأحنف) يُدخِلُ نفسَه فينا (يعني الشعراء)، ويُخرجها[١] منا (يريد أنه يتكلف فيأتي بشعر مختلط الجيد بالرديء) حتى قال:

نَـزَفَ البُكَـاءُ دُمُـوعَ عَيْنِـكَ فَاسْـتَعِرْ عَيْنًـا لِغَـيْـرِكَ دَمْعُهَـا مِـدْرَارُ
مَـنْ ذَا يُعِـيرُكَ عَيْنَـهُ تَبْكِـي بِهَـا أَرَأَيْـتَ عَيْنًـا لِلْبُكَـاءِ تُعَـارُ؟»[٢]

يعني أنه لما قال هذا صار يقول الشعر المطبوع المتين.

وقال أبو عبيدة: «سمعتُ بشارًا يقول وقد أُنشِدَ في شعر الأعشى:

وَأَنْكَرَتْنِـي وَمَـا كَـانَ الَّـذِي نَكِـرَتْ مِنَ الحَـوَادِثِ إِلاَّ الشَّـيْبَ والصَّـلَعَا[٣]

فأنكره بشار، وقال: هذا بيت مصنوعٌ ما يشبه كلامَ الأعشى، فعجبتُ لذلك. فلما كان بعد هذا بعشر سنين كنتُ جالسًا عند يونس، فقال: حدثنا أبو عمرو بنُ

---

(١) ووقع في كتاب «الذخيرة» لابن بسام في ترجمة أبي بكر بن قزمان من أثناء كتاب لأبي بكر ذكر فيه كلام بشار فقال: «ونخرجها» بنون الجماعة (أي: ونحن الشعراء ندفعه ولا نقبله). -**المصنف**. ما جاء في المطبوع من كتاب الذخيرة هو عين ما ذكره الحصري لا ما أشار إليه المصنف في الحاشية مما قد يكون رواية في بعض النسخ لم يرجحها محقق الكتاب. ابن بسام الشنتريني، أبو الحسن علي: **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٤١٧/ ١٩٩٧)، ج٢، ص٧٧٧-٧٧٨. وفي رواية أبي الفرج الأصفهاني قال بشار: «لَحِق والله هذا الفتى بالمحسنين، وما يزال يُدخل نفسَه معنا ونحن نُخرجه حتى قال هذا الشعر.» **الأغاني**، ج٢/ ٥، ص٤٢٥ (نشرة الحسين). وبيتا ابن الأحنف هما التاسع والعاشر في قصيدة ثلاثة وثلاثين بيتًا من بحر الكامل، طالعها:

غَضِـبَ الحَبِيـبُ فَهَـاجَ لِي اسْـتِعْبَارُ وَاللهُ لِي مِمَّـا أُحَـاذِرُ جَـارُ

ديوان العباس بن الأحنف، ص١١٩.

(٢) الحصري القيرواني: **زهر الآداب**، ج٢، ص٣٢٢. وما بين قوسين زيادة من المصنف للتوضيح.

(٣) البيت من قصيدة «لم ينقص الشيب منه»، ومطلعها:

نَانَـتْ سُـعَادُ وَأَمْسَـى حَبْلُهَـا انْقَطَعَـا وَاحْتَلَّـتِ الغَمْـرَ فالجُـدَّيْن فَالفَرَعَـا

ديوان الأعشى، تحقيق فوزي عطوي (بيروت: دار صعب، ١٩٨٠)، ص١٢٠.

العلاء أنه صنع هذا البيت وأدْخلَه في شعر الأعشى [وذكر أبو عبيدة البيت]، فجعلْت حينئذ أزدادُ عجبًا من فطنة بشار، وصحة قريحته، وجودة نقده للشعر.»[(١)]

وقال الرياشي: «أُنْشِد بشارٌ قولَ كُثيِّر عزَّةَ (أو هو قول المجنون، كما قال الراغب في المحاضرات):

وَقَـدْ جَعَـلَ الأَعْـدَاءُ يَنْتَقِصُـونَهَا ... وَتَطْمَـعُ فِيهَـا أَلْسُـنٌ وَعُيُـونُ[(٢)]
أَلاَ إِنَّـمَا لَـيْلَى عَصَـا خَيْزُرَانَـةٍ ... إِذَا غَمَزُوهَـا بِـالأَكُفِّ تَلِـينُ

فقال بشار: قاتل الله أبا صخر، يزعم أنها عصًا، ويعتذرُ بأنها خَيْزُرانة، والله لو جعلها عصًا زُبْدٍ أو عصا مُخٍّ لقد كان جعلها جافيةً خشنةً بعد أن جعلها عصًا، فكان قد هجن كلامه بذكر العصا، ألا قال كما قلْتُ:

وَدَعْجَـاء المَحَـاجِرِ مِـنْ مَعَـدٍّ ... كَـأَنَّ حَـدِيثَهَا ثَمَـرُ الجِنَـانِ
إِذَا قَامَـتْ لِمَشْـيَتِهَا تَثَنَّـتْ ... كَـأَنَّ عِظَامَهَـا مِـنْ خَيْـزُرانِ»[(٣)]

---

(١) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٤٣-١٤٤ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٤٦-٦٤٧. وانظر كذلك: **سير أعلام النبلاء**، ج٦، ص٤٠٩.

(٢) كذا في رواية الأصفهاني والزجاجي والمرتضى للبيت بضمير الجمع المتكلم، وهو كذلك المثبت في ديوان كثير، حيث جاء فيها «يَنْتَقِصُونَنَا» بدل «يَنْتَقِصُونَهَا» و«فينا» بدل «فِيهَا».

(٣) لم يسم الرياشيُّ فيما رواه عنه أبو الفرج والزجاجي صاحبَ هذا الشعر، وإنما قال: «قول الشاعر»، وحكى الحصري القصة على نحو قريب مما ساقه المصنف هنا مقتصرًا على ذكر البيت الثاني الذي نسبه إلى كثيِّر عزة. ولم أعثر على البيتين اللذين انتقدهما بشار عند الراغب الأصفهاني، ونسبهما أبو تمام إلى كثير وهما في ديوانه ضمن مقطوعة من سبعة أبيات معدودة من قصائده. الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٥٤ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٥٣-٦٥٤؛ **أمالي الزجاجي**، ص٢١٣-٢١٥. الشريف المرتضى: **غرر الفوائد ودرر القلائد**، ج١، ص٤٨٠؛ الطائي، أبو تمام حبيب بن أوس: **كتاب الوحشيات وهو الحماسة الصغرى**، تحقيق عبد العزيز الميمني الراجكوتي (القاهرة: دار المعارف، ط٣، ١٩٨٧)، ص١٩٤؛ الحصري القيرواني: **زهر الآداب وثمر الألباب**، ج١، ص٢٨-٢٩؛ **ديوان كثير عزة**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٣٩١/ ١٩٧١)، ص١٧٦. وانظر بيتي بشار في: **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤، ص٢٢٠.

وقال بشار: «ما قالت امرأة قطُّ شعرًا إلا وظهر الضعفُ فيه، قيل له: والخنساء؟ قال: تلك التي غلبت الفحول.»(1) ورأيتُ في مجموعة عتيقة -يظهر أنها من منتخبات أبي القاسم الأصفهاني صاحب كتاب «الواضح في شرح مشكل المتنبي»(2)- أن بشارًا سئل عن الفرزدق وجرير والأخطل، فقال: «لم يكن الأخطل مثل جرير والفرزدق، ولكنّ ربيعةَ تعصّبتْ له وأفرطتْ فيه، وكان جرير يُحسِن ضُروبًا من الشعر لا يحسنها الفرزدق، فجرير خيرٌ منه.»

مكانة بشار من النثر:

لم يكن انقطاع بشار إلى الشعر وإجادته فيه بالذي يقصر به عن سمو المنزلة في الترسل والخطابة. قال الجاحظ في البيان: «ومن خطباء الأمصار وشعرائهم والمولدين منهم بشار»، «وكان شاعرًا راجزًا، وسَجّاعًا خطيبًا، وصاحبَ منثور ومزدوج، وله رسائل معروفة»، وهو من المطبوعين(3). ومن فقراته الفائقة ما ذكره

(1) البغدادي: **خزانة الأدب**، ج1، ص414. طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، 1998 م. وينسب القول نفسه لجرير والفرزدق، وفي **كتاب الأغاني**، ج. وسئل لجرير: «من أشعر الناس؟ قال: أنا لولا الخنساء. قيل: بم فضَلَتْك؟ قال: بقولها:

إنَّ الزَّمَانَ وَمَا يَفْنَى لَهُ عَجَبٌ ... أَبْقَى لَنَا ذَنَبًا وَاسْتُؤْصِلَ الرَّأْسُ

إنَّ الجَدِيدَيْنِ فِي طُولِ اخْتِلَافِهِمَا ... لَا يَفْسُدَانِ وَلَكِنْ يَفْسُدُ النَّاسُ

البغدادي: **خزانة الأدب**، ج1، ص435.

(2) وقد حققه المصنف وصدر عن الدار التونسية للنشر سنة 1968 بعنوان **الواضح في مشكلات شعر المتنبي** (ويليه كتاب **سرقات المتنبي ومشكل معانيه** لابن بسام النحوي)، ثم نشرته نشرًا مشتركًا دار السلام بالقاهرة ودار سحنون بتونس سنة 1430/ 2009. أما المنتخبات التي أشار إليها فلا نعلم عن مصيرها شيئًا، ولعل الله يقيض لها من ينفض الغبار عنها ويخرجها للناس.

(3) الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج1/ 1،ص42-44. وقد قال الجاحظ بعد أن أورد أبياتًا من أرجوزة بشار المذكورة: «والمطبوعون على الشعر من المولدين بشار العقيلي، والسيد الحميري، وأبو العتاهية، وابن أبي عيينة»، ثم قال بعد أن ذكر يحيى بن نوفل وسلمًا الخاسر وخلف بن خليفة وعبدالحميد اللاحقي: «وبشارٌ أطبَعُهم كلِّهم». المصدر نفسه، ص44.

صاحب «معاهد التنصيص» في ترجمة ابن الرومي: أن بشارًا مدح المهدي بقصيدة، فحرمه الجائزة، فقيل لبشار: «فقيل له: حَرَمك أميرُ المؤمنين، فقال: والله لقد مدحتُه بشعر لو مُدح به الدهرُ ما خُشي صَرفُه على أحد، ولكنني كذَبْتُ في العمل فكُذِبتُ في الأمل»(١).

وقال الأصمعي: «[قلتُ لبشار: يا أبا معاذ،] إن الناس يعجَبون من أبياتك في المشورة، فقال لي: يا أبا سعيد، إن المُشاوِرَ بين صوابٍ يفوز بثمرته، أو خطأ يُشارَكُ في مكروهه، فقلتُ له: أنت والله في قولك هذا أشعرُ منك في شعرك.»(٢)

(١) العباسي، عبدالرحيم بن عبدالرحمن بن أحمد: **شرح شواهد التلخيص** المسمى **معاهد التنصيص**، وبهامشه **بدائع الفوائد** لعلي بن ظافر الأزدي (مصر: المطبعة البهية المصرية، ١٣٠٤)،ج١، ص٤٠-٤١. وروى الأصفهاني الحكاية نفسها بلفظ: «مدح بشارٌ المهديَّ فلم يعطه شيئًا، فقيل له: لم يستجد شعرك، فقال: والله لقد قلتُ شعرًا لو قيل في الدهر لم يُخشَ صرفُه على أحد، ولكنّا نكذِب في القول فنُكْذَبُ في الأمل.»لأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢١٦ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٩٦ (نشرة الحسين).

(٢) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٥٨ و٢١٤ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٥٦ و٦٩٥ (نشرة الحسين). وأورده الوطواط بلفظ: «المشاور بين إحدى الحسنيين أما صواب فيفوز بثمرته أو خطأ يشارك في مكروهه.» **غرر الخصائص**، ص٤٣٩. ومما قاله بشار في الشورى:

سِرَاجُ لِعَيْنِ المُسْتَضِيءِ وَتَارَةً ... يَكُونُ ظَلامًا لِلْعَدُوِّ المُزَاحِمِ
إِذَا بَلَغَ الرَّأْيُ المَشورَةَ فَاسْتَعِنْ ... بِرَأْيِ لَبِيبٍ أَوْ نَصِيحَةِ حَازِمِ
وَلاَ تَجْعَلِ الشُّورَى عَلَيْكَ غَضَاضَةً ... فَإِنَّ الخَوَافِي قُوَّةٌ لِلْقَوَادِمِ
وَمَا خَيْرُ كَفٍّ أَمْسَكَ الغِلُّ أُخْتَهَا ... وَمَا خَيْرُ سَيْفٍ لَمْ يُؤَيَّدْ بِقَائِمِ =

الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٥٧ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٥٦ (نشرة القاهرة)؛ الوطواط: **غرر الخصائص**، ص١٢٣. ولم يذكر الوطواط البيت الأول، كما جاء البيت الثاني عنده برواية مختلفة على النحو الآتي:

إِذَا بَلَغَ الرَّأْيُ المشورَةَ فَاسْتَنِرْ ... بِرَأْيِ نَصِيحٍ أَوْ نَصَاحَةِ حَازِمِ

والأبيات من قصيدة من خمسة وعشرين بيتًا قالها بشار في أبي مسلم الخراساني. **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤، ص١٨٩-١٩٤.

وفي تاريخ بغداد للحافظ البغدادي في ترجمة بشار أنه دخل على المهدي يعزيه على البانوقة، فقال له: «يا ابنَ مَعدِنِ الملك، وثمرة العلم، إنما الخلقُ للخالق، وإنما الشكرُ للمنعم، ولا بُدَّ مما هو كائن، كتابُ الله عِظتُنا، ورسول الله أُسوتنا، فأية عِظَةٍ بعد كتاب الله، وأية أسوة بعد رسول الله ﷺ، مات فما أحسن الموت بعده.»[1]

ومن سجعه في كتاب غرر الخصائص الواضحة: «وقال بشار: لقد عشتُ في زمانٍ وأدركتُ أقوامًا لو اختفلتِ الدنيا ما تجمَّلْتُ إلا بهم، وأنا الآن فِي زمانٍ ما أرى فيه عاقلاً حصيفًا، ولا فاتكًا ظريفًا[2]، ولا ناسكًا عفيفًا، ولا جوادًا شريفًا، ولا خادمًا نظيفًا، ولا جليسًا خفيفًا، ولا مَنْ يساوي على الخبرة رغيفًا، وأنشد:

فَـمَا النَّـاسُ بِالنَّـاسِ الَّـذِينَ عَـرَفْتُهُمْ وَلاَ الدَّارُ بِالدَّارِ الَّتِي كُنْـتُ أَعْـرِفُ»[3]

وحسبك من مكانته في النثر أنه مع كونه أعمى لم يستغن الأمراء عن جعله في زمرة الكتاب، ذكر ابن رشيق في كتاب العمدة في الباب الأول أن بشارًا كان من كتاب الأزِمَّة[4]، وقد تقدم ذلك في ذكرِ مكانته لدى الأمراء.

---

(١) الخطيب البغدادي: **تاريخ مدينة السلام**، ج٧، ص٦١٦. وقد جاء اسم ابنة المهدي فيه البانوجة بدل البانوقة.

(٢) لفظ «ظريفًا» زيادة من نسخة الكتاب المطبوعة لم يوردها المصنف.

(٣) الوطواط: **غرر الخصائص**، ص٢١١-٢١٢؛ في نسخة الكتاب المطبوعة: «عهدتهم» بدل: «عرفتهم». والبيت لهُدبة بن خشرم (شاعر فصيح من بادية الحجاز توفي سنة ٥٠/ ٦٧٠، ترجم له أبو الفرج ولم يذكر هذا البيت فيما ذكر من شعره. **الأغاني**، ج٧/ ٢١، ص٦٦٥-٦٧٧)، وهو من قصيدة مطلعها كما أنشده الميداني في معرض حديثه عن المثل القائل: «تسمع بالمعيدي خير من أن تراه»:

ظَنَنْـتُ بِـهِ خَـيْرًا فَقَصَّـرَ دُونَـهُ فَيَـا رُبَّ مَظْنُـونٍ بِـهِ الخَـيْرُ يُخْلِـفُ

الميداني: **مجمع الأمثال**، ج١، ص١٣١.

(٤) القيرواني: **العمدة**، ج١، ص١٩. وأزمة: جمع زِمام.

علاقة بشار بإفريقية:

إن ولاية يزيد بن حاتم وابنيه داود وروح أمراء على القيروان -وهم من أشهر ممدوحي بشار بالقصائد الغرّ- لَهِيَ أوثقُ سبب يصل شعرَ بشار بأرض إفريقية، إذ يكون شعره قد أنشد بالقيروان: إما مرسلاً من الشاعر إليهم أو إلى بعضهم، وإما مَرْويًّا في جملة ما يفخر هؤلاء الأمراء الثلاثة به على أقرانهم ورعاياهم.

ثم كانت لشعر بشار صلةٌ أخرى بإفريقية، وذلك حين ورد إليها ما اختاره الأخوان محمد وسعيد الخالديان[1]، فأُولِع به إسماعيل بن أحمد التُّجِيبي

---

(١) الخالديان هما الأخوان الشاعران أبو بكر محمد، وأبو عثمان سعيد، ابنا هاشم بن وعلة بن عرام بن عثمان بن بلال، من قرية من قرى الموصل تعرف بالخالدية. شاعرا سيف الدولة، كانا كفرسي رهان في قوة الذكاء، وسرعة النظم وجودته، يتشاركان في القصيدة الواحدة. ومحمد هو الأكبر، قدم دمشق في صحبة سيف الدولة بن حمدان. وهما من خواص شعرائه، اشتركا في شيء كثير، وكان سري الرفاء يهجوهما ويهجوانه. ولمحمد:

البَــدْرُ مُنْتَقِــبٌ بِغَــيْمٍ أَبْــيَض ... هُــوَ فيــهِ بَــيْنَ تَخَفُّــرٍ وَتَــبَرُّجِ
كَتَــنَفُّسِ الحَسْــنَاءِ فِي المِــرْآةِ ... إِذْ كَمُلَــتْ مَحَاسِــنُهَا وَلَمْ تَتَــزَوَّجِ

ولسعيد:

أَمَــا تَــرَى الغَــيْمَ يَــا مَــنْ قَلْبُــهُ قَــاسِي ... كَأَنَّــهُ أَنَــا مِقْيَاسًــا بِمِقْيَــاسِ
قَطْــرٌ كَــدَمْعِي وَبَــرْقٌ مِثْــل نَــارِ أَسًــى ... فِي القَلْــبِ مِنِّــي وَرِيــحٌ مِثْــل أَنْفَــاسِي

ونظم فيهما أبو إسحاق الصابي:

أَرَى الشَّــاعِرَيْنِ الخَالِــدِيَّيْنِ سَــيَّرَا ... قَصَــائِدَ يَفْنَــى الــدَّهْرُ وَهْــيَ تُخَلَّــدُ
هُمَــا لاجْــتِمَاعِ الفَضْــلِ رُوحٌ مُؤَلَّــفٌ ... وَمَعْنَاهُمَــا مِــنْ حَيْــثُ مَــا شِــئْتَ مُفْــرَدُ

«كانا شاعرين أديبين حافظين على البديهة. وكانا مع ذلك إذا استحسنا شيئًا غصباه صاحبه حيًّا كان أو ميتًا، لا عجزًا منهما عن قول الشعر، ولكن كذا كانت طباعهما. وقد عمل أبو عثمان شعره وشعر أخيه قبل موته، وأحسب غلامًا يُعرف برشاء عمله أيضًا نحو ألف ورقة». ابن النديم: **الفهرست**، ص٢٠٧-٢٠٨. توفيا قبل سنة سبع وسبعين وثلاثمائة. من مصنفاتهما كتاب «أخبار الموصل» و«أخبار أبي تمام» و«المختار من شعر بشار» وغير ذلك في الأدب والتاريخ والأخبار. الذهبي: سير **أعلام النبلاء**، ج١٦، ص٣٨٦-٣٨٧. وقد جاءت الأبيات السابق ذكرُها بألفاظ مختلفة، كما بين محقق «السير» في الحاشية.

القيرواني[1] من أهل أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس، واختار منه ما استجاده، وكتب شرحًا على مختاره سماه: «الرائق بأزهار الحدائق»، وهو الذي نشره العلامة محمد بدرالدين العلوي من جامعة عليكرة بالهند[2]، ثم ها هي ذي إفريقية اليوم تختص بالقطعة الوحيدة من ديوان بشار، وهي التي بخزانتي، وها أنا ذا الآن بصدد إبرازها لعصابة الأدب[3].

أعلام شعر بشار:

أعلام الناس الواردة في شعر بشار ثلاثة أقسام:

قسم هو أعلام حقيقية معروفة، مثل أعلام الممدوحين من الخلفاء والوزراء ومن شملهم حوادثهم من قواد وثوار، وكذلك أعلام معاصريه ممن هاجاه أو عرّض به أو نحو ذلك، وأعلام حبائبه المعروفات عبدة وخاتم الملك.

---

(١) هو أبو الطاهر إسماعيل بن أحمد بن زيادة الله التُّجيبي، ويُعرف بالبرقي، من أهل القيروان، سكن المهدية. أخذ عن أبي إسحاق الحصري، وسمع من أبي القاسم سعيد بن أبي مخلد الأودي العثماني وأبي القاسم عمار محمد الإسكندراني، وأبي الحسن علي بن حُبيش الشيباني. وروى عن أبي يعقوب النَّجِيرَمي «أدب الكاتب» لابن قتيبة. كان التجيبي عالِمًا بالأدب مستبحرًا فيه، شاعرًا مجودًا، وكان من أهل التصنيف والتأليف، مع تحقيق وضبط. دخل الأندلس بعد الأربعمائة، ثم صار إلى مصر التي كان بها سنة خمس عشرة وأربعمائة. روى ديوان المتنبي. ويبدو أنه كان معاصرًا لابن رشيق القيرواني وأبي العلاء المعري. ويستشف من شرحه على اختياراته من شعر بشار أنه ألفه بعد سنة ٤٢٧، ولا يعرف على وجه التحديد تاريخ ميلاده ولا تاريخ وفاته. انظر في ذلك مقدمة العلامة عبدالعزيز الميمني لكتاب **المختار من شعر بشار** (اختيار الخالديين) **وشرحه** لأبي الطاهر إسماعيل بن زيادة الله التجيبي البرقي، تحقيق محمد بدرالدين العلوي (بيروت: دار المدينة، بدون تاريخ، وهو تصوير عن نشرة مطبعة الاعتماد)، ص: ط-ن.

(٢) وقد وهم العلوي أن اختيار التُّجيبي الذي بنى عليه كتابه المذكور هو عينُه «المختار من شعر بشار» للخالديين. وسيأتي تعليقُ المصنف على ذلك بعد قليل عند الكلام على ديوان بشار.

(٣) يشير المصنف إلى تحقيقه ديوانَ بشار، وقد نشر في تونس ومصر.

القسم الثاني: أعلام شعرية تضمنها النسيب في بعض قصائده، فمنها ما قد يكون له مسمّى في نفس الأمر، ومنها ما ليس كذلك.

القسم الثالث: أعلامٌ مشكوك في أن لها مسميات أو لا، مثل أسماء رجال يذكرهم في شعره من مساعدين وعذال ونحوهم، والظاهر أنه أراد التعمية في أسمائهم، لأنهم من أهل مجالس سره. ومن هؤلاء مَنْ سماه بأبِي مجلز في قوله:

بَعَثْتُ إِلَيْهَا أَبَا مِجْلَزٍ ... وَأَيُّ فَتًى إِنْ أَصَابَ اعْتَزَمْ

فقال رجل لبشار: «مَنْ أبو مجلز يا أبا معاذ؟ فقال له: وما حاجتُك إليه! ألك عليه دَيْنٌ أو تطالبه بطائلة؟ هو رجلٌ يتردّد بيني وبين معارفي في رسائل.»[1]

وأنشد بشار يومًا: «غَنِّني للغَريضِ يَابْنَ قُنانٍ»، فقال له بعضُ الحاضرين: «لسنا نعرفه (أي ابن قنان) من مغنِّي البصرة! فقال: وما عليكم منه! ألكم قِبَلَه دَيْنٌ فتطالبوه به، أو ثَأْرٌ تُريدون أن تدرِكوه، أو كفَلْتُ لكم به فإذا غاب طالبتموني بإحضاره؟ قالوا: ليس بيننا وبينه شيءٌ من هذا، وإنما أردنا أن نعرفَه، فقال: هو رجلٌ يغنِّي لِي ولا يخرج من بيتي، فقالوا: إلى متى؟ قال: مذ يومَ وُلِد إلى يوم يموت.»[2]

ومن الأعلام المرادُ بها التعمية أسماءٌ وكنى لبعض حبائبه، يُعَمِّي بها المقصود، وقد ذكر ذلك في قوله:

(١) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٦٤ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٦٠ (نشرة الحسين). البيت من قصيدة من ثلاثين بيتًا جمعها محقق الديوان من عدة مصادر وذكر أنها قيلت في مدح عمر بن العلاء وترجم له عند شرح البيت السابع عشر من القصيدة. ديوان بشار بن برد، ج٢/ ٤، ص١٧٨-١٨٣ (الملحقات). وفيه كما في الأغاني «دسست» بدل «بعثت».

(٢) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٦٣ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٦٠ (نشرة الحسين).

يَتَغَنَّــى إِذَا خَــلاَ بِاسْــمِكِ الحَــقِّ وَيَكْنِيــكِ فِي العِــدَى «أَمَّ وَهْــبِ»[(١)]

وهذه سنةٌ غرامية سلكها كثيرٌ من الشعراء المحبين.

ديوان بشار:

إن طرائقَ الرواة في جمع الدواوين مختلفة: فمنهم من يبعثه ولعُه بالشاعر أو بانتقاده إلى مصاحبته في حياته ورواية شعره عنه، فيجمع كلَّ ما يصدرُ عنه من الشعر. وهذه الطريقة أَدْعَى وأثبتُ للصحة، وهي التي نشاهدها كثيرًا في دواوين الشعر المكللة طوالعها بسلسلة رواتها. وبمثل هذه الطريقة جُمع شعر كثير من الشعراء الذين لا يكتبون، مثل العجّاج وجرير وذي الرمة، وبها أيضًا جمع ديوان أبي الطيب المتنبي بما رواه ابن جني والصاحب بن عباد والحاتمي والثعالبي وخلق كثير.

ومنهم من يجمع الديوان من أوراق الشاعر وتقييداته، وهذه طريقة يختلف حالها في استقصاء الجمع على حسب اختلاف أحوال شعرائها في الاهتمام بتقييد آثارهم الشعرية بالانتخاب في التقييد أو بالتعميم، وتفاوتهم في حسن الضبط وانتظامه ووجود أعوان لهم على الكتابة. وبمثل هذه الطريقة جُمعتْ دواوين المتأخرين، وبمثلها جُمع ديوان المعرِّي المسمى بسِقْط الزَّنْد ولزومياته. وقد كان شعر المتنبي مجموعاً عنده، فلما قتلتْه الأعراب تلاشت أوراقه في جملة ما في رحاله، وقد رام ابنُه التقاطها من مصرعه بعد أيام من قتله، فكانت محاولته هذه سببًا في اعتداء أعداء أبيه عليه في موضع مصرع أبيه، على أن الواحدي في آخر شرحه لشعر المتنبي قال: «هذا آخر ما اشتمل عليه ديوانه الذي جمعه بنفسه.»[(٢)]

---

(١) **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ١، ص٢٩١. والبيت من قصيدة من بحر الخفيف قالها بشار في إحدى محبوباته كناها بأم وهب.

(٢) سيأتي التعليق على هذا الكلام بعد قليل.

ومنهم مَنْ تخطر له العناية بجمع شعر أحد الشعراء بعد انقراض عصر ذلك الشاعر، فيذهب يستخلص ما يجده من شعره من أفواه الرواة وأوراق التقاييد والمختارات، ومن كتب اللغة وشواهد النحو والبلاغة. وبمثلها جُمعت دواوينُ شعراء الجاهلية وما قاربها من صدر الإسلام، مثل امرئ القيس وزهير والأعشى وحسّان والشَّمَّاخ. وبمثلها جمع أبو تمام ديوان الحماسة، وأبو الفرج الأصفهاني فيما تضمنه كتاب الأغاني. وهذه الطريقةُ أبعدُ الطرق عن الاستيعاب، وعن المحافظة على ترتيب أبيات القصائد، وعن[1] تحقيق اتحاد الأبيات الكائنة من بحر واحد وقافية واحدة في أنها من قصيدة واحدة.

وطريقةُ جمع شعر بشار كانت مزيجًا من الطريقتين الأولى والثانية؛ فإن عناية الناس بشعر بشار في حياته كانت تغريهم على الاستكثار من حفظه وتقييده. وقد كان له رواةٌ يروون شعره كما أسلفته في المقدمة، وكان مع ذلك فقْدُ بصره مانعًا له من التقييد، فكان يعتمد على حافظته أو على مَنْ يكتب له، كما أن ما في طبعه من الانغماس في اللهو والاستهتار بمحاسن النساء والشراب يصرفه عن شدة اليقظة لحفظِ أوراقه وقماطيره. فلا ريب في أن ذلك كان سببًا قويًّا لتلاشي معظمها، ولكن المحقق أن كثيرًا منها كان محفوظًا في أوراق الناس ومحفوظاتهم. وقد حدثنا الرواةُ لأخباره أنه لَمَّا قُتل فُتِّشتْ أوراقُه وتقاييده، ووُجد بها شعرٌ له، ووجد منها بيتان في هجو آل سليمان لم يعرفهما الناسُ في حياته[2].

---

(١) في الأصل: على، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) والبيتان هما:

دِينَـــارُ آلِ سُـــلَيْمَانٍ وَدِرْهَمُهُـــمْ ... كَالبَـــابِلَيَّيْنِ حُفَّـــا بِالعَفَارِيـــتِ

لاَ يُبْصَـــرَانِ وَلاَ يُرْجَـــى لِقَاؤُهُمَـــا ... كَـــمَا سَـــمِعْتَ بِهَـــارُوتٍ وَمَـــارُوتِ

الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢٤٩ (نشرة القاهرة)؛ **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٧١٩ (نشرة الحسين).

وإن عُقْبَى هذه الطريقة في الجمع باديةٌ على الموجود من ديوانه؛ فإنك ترى قصائده موعبة طويلة دالة على تمكن جامعها من وسائل جمعها. ونجد من جهة أخرى كثيرًا منها غير واضح الترتيب، ولا تام الأغراض، ولا جامعًا لكل ما يرويه الرواة من تلك القصائد؛ إذ نجد أبياتًا من قصائد منثورةً في كتب الأدب، وقد عرى عنها ديوانُ شعره، ونجد ما يرويه أئمة الأدب أنه من قصيدة واحدة تارة موزَّعًا بين قصيدتين، كما في القصيدة التي أولها: «طَرِبتَ إلى حوضَى وأنت طروب» في الورقة ٣٠، فإن أبياتًا منها ذُكرت مفردةً في آخر الورقة ٢٨.

وقد اتفق الرواة على أن لبشار ديوانًا عظيمًا، وأنه أكثرُ الشعراء شعرًا، قال الحُصري في زهر الآداب: «قال بشار: أنا أشعر الناس؛ لأن لي اثنيْ عشر ألفَ قصيدة، فلو اختِيرَ من كل قصيدة بيتٌ لاستُنْدر، ومَنْ نَدرت له اثنا عشر ألفَ بيتٍ فهو أشعر الناس.»[(١)] وقد كان شعرُ بشار مجتمعًا عقب موت بشار، ففي الموشح للمرزباني عن عمر بن شَبَّة[(٢)] أنه قرأ شعر بشار على محمد بن بشار بن برد[(٣)].

ومع شهرة بشار ورغبة الناس في شعره في كل عصر، فقد كان ديوانُه عزيزَ الوجود يُنزَّل منزلة المفقود، ويوصف بأنه مفقود منذ العصور القديمة. فقد قال عنه ابن النديم في الفهرست: «ولم يجتمع شعره لأحد، ولا احتوى عليه ديوان. فقد رأيتُ منه نحو ألف ورقة منقطع، وقد اختار شعره جماعة»[(٤)].

لكنا نجزم بأن ديوانه، وإن كان عزيزَ الوجود، لم يكن مفقودًا، فقد ذكر أبو هلال العسكري في ديوان المعاني أن محمد بن حبيب -وهو من أهل القرن الثالث-

---

(١) انظر ص ١٣ جزء ٣ طرة العقد الفريد. - المصنف. الحُصري القيرواني: **زهر الآداب**، ج١، ص٣٨١-٣٨٢.

(٢) المرزباني: **الموشح**، ص٣٣١.

(٣) انظر ص ٢٩٢ ترجمة عباس بن الأحنف. - المصنف. المرزباني: **الموشح**، ص٣٣١.

(٤) انظر ص ٢٢٧. - المصنف. ابن النديم: **الفهرست**، ص١٩٥.

له روايةٌ في شعر بشار[١]. وذكر الشهاب الخفاجي -وهو من أهل القرن الحادي عشر- في شرحه على «درة الغواص» للحريري -عند الكلام على لفظ المشورة- أنه نقل أبياتَ بشار في المشورة من ديوانه، إذ قال ما نصُّه بعد أن ذكر قولَه:

إِذَا بَلَغَ الرَّأْيُ المَشُورَةَ فَاسْتَعِنْ بِرَأْيِ لَبِيبٍ أَوْ نَصِيحَةِ حَازِمِ

«هذا بيتٌ من نتفة له، كما طالعتُه في ديوانه وهي برمتها....إلخ»[٢].

وقال بعضُ المطلعين من علماء العصر[٣]: «إن ديوان بشار لا يُعرف أنَّ أحدًا ذكره بعد القرن السابع للهجرة». وقال الأستاذ زيدان في كتاب تاريخ آداب اللغة العربية: «وليس منها (أي قصائد بشار) الآن إلا نتفٌ متفرقة في كتب الأدب، وليس لبشار ديوانُ شعر مجموع»[٤].

---

(١) انظر [العسكري، أبو هلال: **ديوان المعاني**، نشرة عن نسخة الشيخين محمد عبده ومحمد محمود الشنقيطي (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٣هـ)]، ص ٥٦ جزء ٢. - المصنف. العسكري، : **ديوان المعاني**، نشرة بسج، ص٤٠٥.

(٢) الخفاجي، قاضي القضاة أحمد شهاب الدين: **شرح درة الغواص في أوهام الخواص للحريري** (قسطنطينية: مطبعة الجوائب، ط١، ١٢٩٩هـ)، ص ٤٣.

(٣) هو العلامة الأستاذ كرنكو -الملقب بسالم الكرنكوي المستشرق الشهير ببلاد الإنجليز- في مكتوب كتبه إليَّ في هذا الغرض. - **المصنف**. وهو فريدرش كرنكوف Friedrich Krenkow، ولد سنة ١٨٧٢م في مدينة شنبرج بشمالي ألمانيا. تعلم عدة لغات من بينها الفارسية. وفي عام ١٨٩٢م انتقل إلى برلين حيث التقى المستشرق ساخاو، وبعد سنوات ارتحل إلى بريطانيا وتجنس بجنسيتها، وهناك أنشأ مصنعًا للملابس في مدينة ليستر، واتصل بالمستشرق سير تشارلز ليل الذي حثه على تعلم العربية والفارسية. حقق كرنكو عددًا من المخطوطات، لا سيما بعد اتصاله بدائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن بالهند. اعتنق الإسلام، واختار لنفسه اسم محمد سالم، وأصبح يُعرف بسالم الكَرَنْكُوي. وقد انتخب عضوًا في المجمع العلمي العربي بدمشق. من أشهر الأعمال التي حققها ونشرها: الأصمعيات بشرح ابن السكيت، وديوان أبي دهبل الجمحي، وكتاب الجيم لأبي عمرو الشيباني، وكتاب المجتنى من المجتبى لابن دريد، وكتاب التيجان في تواريخ ملوك حمير، ومعجم الشعراء للمرزباني. وكانت بينه وبين المصنف مراسلات علمية. (انظر مثلاً **ديوان بشار ابن برد**، ج٢/ ٤، ص٥٦-٥٧). تُوفِّيَ سنة ١٩٥٣م.

(٤) زيدان، جرجي: **تاريخ آداب اللغة العربية**، طبعة جديد راجعها وعلق عليها شوقي ضيف (القاهرة: دار الهلال، بدون تاريخ)، ج٢، ص٥٦.

وإن أكبرَ دليلٍ على عزة وجود ديوانه هو قلةُ المطلعين على عينه، وذلك سببُ ما نراه في كتب المحاضرات والمختارات والمعاني والبديع من قلة التعرض لأبيات بشار، وندرة الزيادة على بيت مفرد أو بيتين، مع التكثر من إنشاد أشعار الشعراء، ومع التنافس في الظفر بشيء من شعر بشار في الأغراض المختلفة، ومع ما لبشار من الشعر في كل غرض.

وإن أكثرَ دواوين الأدب جمعًا لشعر بشار هو كتاب الأغاني، فإنه جمع له في الأجزاء الثالث والخامس والسادس والسابع والثالث عشر ما يبلغ ستمائة بيت. وكذلك كتاب المختار من مختار شعر بشار للخالديين الذي انتقاه وشرحه أبو الطاهر إسماعيل بن أحمد التجيبي القيرواني من أهل القرن الخامس في منتصفه. وقد كان كتابُه مجهولاً، فنشره الشيخ السيد محمد بدر الدين العلوي من أهل عليكرة بالهند، فإنه جمع من مختار شعر بشار نحو ثلاثمائة وثلاثين بيتًا. وقد لاحظتَ أن ديوانه كان أروجَ في بيت مفرد أو بيتين منه، ثم ترى ذلك أخذ يقِلُّ من كتبهم بمقدار تزايد العصور[1]، وتراه بين أهل المشرق أشيعَ منه في بلاد المغرب.

وإن تلاشي ديوانه أو عزة وجوده لَمِمَّا يدعو إلى العجب، وكيف أضاعه المولَعون بأفانين الأدب مع تنافسهم في تحلية مختاراتهم ومحاضراتهم بمختارات منه؟

ولقد يتطلب المتفكر في هذا سببًا لتلاشى الديوان من أيدي أهل الأدب، فيخال أن ما رُمي به من الزندقة هو الذي صرف الناسَ عن الاهتمام بشعره. وهذا خيال باطل؛ إذ لم ينصرف الناس عن رواية شعره والعناية به في أقوى العصور نفورًا من الزندقة، وهو عصر المهدي العباسي وما يليه كما تقدم، على أنهم لم ينصرفوا عن العناية بشعر أبي نواس والأخطل وصالح بن عبدالقدوس.

(١) لعل الأولى أن يقال: تقادم أو توالي العصور.

ورُبَّما تخيل متخيِّلٌ أن ما لصق ببشار من وشاياتٍ عند أهل الدولة في خلافة المهدي هو الذي أحجم بالناسِ عن إظهار العناية بشعره. وهذا التخيل مثل التخيل السابق؛ لأنا نرى أشدَّ العصور في العناية بشعره هو ذلك العصر بعينه. على أنهم لم يُحجموا عن رواية شعر أبي عطاء السندي في الدولة العباسية، وهو من شيعة بني أمية، ولا عن شعر السيد الحميري وهو من شيعة العلويين، ولا عن شعر الفرزدق في الدولة الأموية وهو من شيعة العلويين.

أما أنا فأعلل تلاشيَ ديوان بشار بسبب أنه أولُ المُولَّدين الذين كانوا على طريقة العرب المتقدمين في العناية بفصاحة الكلام وحسن التعبير عن المعاني بأسلوب عربي، حسبما قدمته في ذكر حديثه مع أبي عمرو بن العلاء[1] وخلف الأحمر في قصيدته التي طالعها: « بكّرَا صاحبيّ قبل الهجير». فزها شعره، وتناقلته الرواة وأعجبوا به أيام كان الذوق العربي لم يزل ماؤه يترقرق في النفوس، وأيام كان القرب من أساليب العرب موضع إعجاب المتأدبين. وقد وجد فيه كلُّ ذي نزعة من الشعر رغبتَه وطِلبته: فمِنْ علماء البلاغة وأئمة المعاني وأساطين المفسرين، إلى الشعراء وأهل المجون والخلاعة والدعارة. وذلك ما لم يدانِه فيه أحدٌ من الشعراء عدا الحسن بن هانئ أبا نواس الحَكَمي. فلذلك وجدوا في شعر بشار غُنية عمن سبقه، فعكف الناسُ عليه، وصرفوا كلَّ همهم إليه.

فلما ضعفت الملكةُ العربية في أذواق المتأدبين في أواخر الدولة العباسية، وأولع الأدباءُ بالمحسنات اللفظية واللطائف المعنوية، ثقل عليهم الشعر الفحل والمذهب الجَزْل، فأنساهم إياه ولعُهم بالمذهب الأدبي الجديد، كما أنساهم شعرَ مثل طَرَفَة وزُهير ولَبيد. فتوزع الشعراء معانِيَ بشارٍ بالسرقة والتصرف، وصوغه في

(١) في الأصل «خلف بن أبي عمرو بن العلاء»، والصواب ما أثبتناه، وقد تقدم ذكرُ هذه القصة وتوثيقها.

قوالب لفظية تناسب أذواقَ عصورهم، وأقبل الناسُ على شعر أبي تمام والبحتري زماناً. وقد ذكروا أن أبا الطيب كان يحفظ ديوانَيْ أبي تمام والبحتري ويجحدهما(١).

على أن ظهورَ ديوان أبي الطيب المتنبي وإقبالَ أهل الأدب عليه من نواح كثيرة قد كانت له يدٌ قوية في التعفية على دواوين الشعراء الذين قبله، مثل بشار وابن الرومي ومهيار وأبي العتاهية وأبي تمام وغيرهم من المكثرين. وقد قال الواحدي في ديباجة شرحه لديوان أبي الطيب: «وإن الناس منذ عصر قديم قد ولّوا جميعَ الأشعار صفحة الإعراض، مقتصرين على شعر أبي الطيب المتنبي، نائين عما يُرْوى لسواه، وإن فاته وجاوز في الإحسان مداه.»(٢) وقال في خاتمة الشرح: «إن ما دعانِي إلى تصنيف هذا الكتاب هو اجتماعُ أهل العصر قاطبة على هذا الديوان، وشغفُهم بحفظه وروايته، وانقطاعُهم عن جميع أشعار العرب جاهليًّا وإسلاميًّا إلى هذا الشعر، واقتصارهم عليه في تمثلهم، ومحاضراتهم، وخطبهم، ومقاماتهم، حتى كأنّ الأشعارَ كلها فُقدت.»(٣)

---

(١) ذكر الأصفهاني نقلاً عن أبي الطيب اللغوي الحلبي (المتوفَّى سنة ٣٥١ من الهجرة) أنه «قيل للمتنبي: معنى بيتك هذا أخذته من قول الطائي. فأجاب المتنبي: الشعر جادة، وربما وقع حافرٌ على حافر. وكان المتنبي يحفظ ديواني الطائيين [أبي تمام والبحتري]، ويستصحبهما في أسفاره، ويجحدهما. فلما قُتل تُوُزِّعتْ دفاترُه، فوقع ديوان البحتري إلى بعض من درس عليَّ وذكر أنه رأى خطَّ المتنبي وتصحيحَه فيه.» الأصفهاني، أبو القاسم عبد الله بن عبد الرحمن: **الواضح في مشكلات شعر المتنبي ويليه سرقات المتنبي ومشكل معانيه**، تحقيق الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (القاهرة: دار السلام، ١٤٣٠/ ٢٠٠٩)، ص١٠.

(٢) ديتريصي، فريديخ: **ديوان أبي الطيب المتنبي وفي اثناء متنه شرح الإمام العلامة الواحدي** (برلين: مطبعة ميتلر، ١٨٦١)، ص٣.

(٣) لم أجد هذه العبارة في نشرة برلين التي تهيأ لي الاطلاع عليها، والتي تنتهي بقول الواحدي في شرح بيت المتنبي:

حَيِيٌّ مِنْ إلَهِي أَنْ يَرَانِي ... وَقَدْ فَارَقْتُ دَارَكَ وَاصْطَفَاكَا

«والمعنى ما قاله (يقصد ابن جني)، فالرواية الصحيحة بفتح الطا.» ولعل المصنف اعتمد في هذا النقل على نسخ غير التي بين يدي. وهذا البيت هو الأخير من قصيدة هي آخر شعر قاله المتنبي =

وهذا السبب هو الذي لأجله أعرض معظمُ المتأدبين عن شعر شعراء الجاهلية، ولولا الحاجة إليه من ناحية الاحتجاج للغة العربية والنحو والبلاغة لمُني شعر الجاهلية بمثل ما مُني به شعر بشار من الإعراض عنه والزهادة فيه. فتلاشي شعرِ بشار قد توارد عليه من هذه العلة سببان للتلاشى هما: زهد المتأدبين وهو مفضٍ إلى التلاشى غير مقصود به، وكثرةُ السارقين وهو نشأ عن قلة تداوله بين الناس.

والسرقةُ مما يتعمّد معها الإتلاف، فإن السرقة تُحدث ضراوةً في نفس صاحبها بتعمد إخفاء سرقته بكل وسيلة، فإذا علم قلةَ أصول ما أخذ منه سرقاتِه عمد إلى اضمحلالها، فقد يصادف أن يضمحل كلُّه بمصادفة آخر نسخة منه، وقد تنجو نسخةٌ ضئيلة أو أوراقٌ قليلة.

ذكر أبو الفرج الأصفهاني في ترجمة سَلْم الخاسر أنه أنشد الرشيدَ قصيدتَه التي أولها: «حضر الرحيلُ وشُدّتْ الأحداجُ»، فلما انتهى إلى قوله:

نَزَلَتْ نُجُومُ اللَّيْلِ فَوْقَ رُؤُوسِهِمْ   وَلِكُلِّ قَوْمٍ كَوْكَبٌ وَهَّاجُ

قال جعفر بن يحيى البرمكي -وكان يكره سَلْمًا-: «أمن قلةٍ حتى تمدح أمير المؤمنين بشعر قيل في غيره؟ هذا البيت لبشار في فلان التميمي، فقال الرشيد: ما تقول يا سلم؟ فقال: صدق يا سيدي، وهل أنا إلا جزءٌ من محاسن بشار، وهل أَنْطِق إلا بفضل منطقه! وحياتك يا سيدي إني لأروِي له تسعةَ آلاف بيت ما يعرف أحدٌ غيري منها شيئًا، فضحك الرشيد وقال: ما أحسن الصدق!»(١)

= يمدح أبا شجاع عضد الدولة ويودعه في أول شعبان سنة ٣٥٤هـ (وهي السنة التي فيها قتل)، وطالعها: «فِدًا لَكَ مَنْ يُقَصِّرُ عَنْ مَدَاكَا». البرقوقي: **شرح ديوان المتنبي**، ج٣، ص١٢٢-١٣٤.

(١) **كتاب الأغاني**، ج١٩، ص٢٨٦ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج٧/ ١٩، ص١٩٩ (نشرة الحسين).

وذكر أبو الطاهر التجيبي في شرح مختار المختار[1] أن سلمًا وأبا نواس وداود ابن رزين وغيرهم كانوا يصبون على قوالب معاني بشار، وربما نبه بعضُهم على بعض في الأخذ منه واتباع طريقته، قال أبو نواس في داود بن رزين:

إِذَا أَنْشَدَ دَاوُدُ ... فَقُلْ أَحْسَنَ بَشَّارُ
لَهُ مِنْ شِعْرِهِ الجَمِّ ... إِذَا مَا شَاءَ أَشْعَارُ
وَمَا مِنْهَا لَهُ شَيْءٌ ... أَلاَ هَذَا هُوَ العَارُ[2]

وذكر يوسف البديعي في كتاب «الصبح المنبي» عن علي الجرجاني أن البحتري أحرق خمسمائة ديوان للشعراء حسدًا لئلا تشتهر أشعارُهم[3]. وغيرُ بعيدٍ عندي أن يكون ديوانُ بشار في جملة ما أحرق البحتري؛ لأن شعر البحتري يشبه لهجةَ شعر بشار في طريقة انسجامه وفصاحته.

وقد عز ديوان بشار في أنحاء العالم فيما علمنا وعلمه النقابون عن المآثر الأدبية العربية من علماء الشرق والغرب، فلا يُلفَى من شعره إلا قصائدُ قليلة

---

(1) انظر صفحة ٤٧. - المصنف. انظر: التُّجيبي البرقي، أبو الطاهر إسماعيل بن أحمد بن زيادة الله: **المختار من شعر بشار (اختيار الخالديين) وشرحه**، اعتنى به السيد محمد بدر الدين العلوي (القاهرة: مطبعة الاعتماد لصاحبها محمود الخضري، ١٣٥٣هـ)، ص٤٧-٤٨.

(2) **ديوان أبي نواس**، ص٣٣٨.

(3) ونص كلام الجرجاني: «وأظنك قد سمعت أو انتهى إليك أن البحتري أسقط خمسمائة شاعر في عصره، فما يؤمنني من وقوع بعض أشعارهم إلى غيري؟» الجرجاني: **الوساطة بين المتنبي وخصومه**، ص١٤٠. ومن هنا أرى من المناسب جلب كلام البديعي الذي بناه على كلام الجرجاني لما فيه من دلالة: «وذكر القاضي أبو الحسن علي بن عبدالعزيز أن البحتري على ما بلغه أحرق خمس مئة ديوان للشعراء في أيامه حسدًا لهم لئلا تشتهر أشعارُهم، وتُنشر محاسنهم وأخبارُهم. فمن أين لهؤلاء المتعصبين للمتنبي أنه سبق جماعتهم في مضماره، ولم يقتبس من بعضها محاسن أشعاره؟ وهل للذين يتدينون بنصرته بصائرُ بحسن المأخذ، ولطف المتناوَل، وجودة السرقة، ووجوه النقل، وإخفاء طرق السلب، وتغميض مواضع القلب، وتغيير الصنعة والترتيب، وإبدال البعيد بالقريب، وإتعاب الخاطر في التثقيف والتهذيب، حتى يدَّعوا علمَ الغيب في تنزيه عن السرقات التي لا تخفى صورُها على ناقد، وتبرئته عن المعايب التي يشهد عليه بها ألفُ شاهد؟» البديعي: **الصبح المنبي**، ص١٨٥.

مبتورة منثورة في مجاميع الأدب، أو مقاطيع، أو مفردات. وأكثرها هو ما في الأغاني للأصفهاني: في الأجزاء الثالث والخامس والسابع والثالث عشر، وبعضها في أمالي الشريف المرتضى الموسوي. وما عدا ذلك فهو أوزاعٌ في كتب الأدب، ولم يزل المتأدبون عالة عليها وهم المتعطشون إلى ما يشفي الغلة ويملأ العين زائدًا على جمع القلة، ولذلك لقبوا ديوانَ بشار بحلقة الأدب المفقودة.

وقد انتدب الأديب الفاضل الورّاق السيد أحمد حسنين القرني المصري -صاحب المكتبة العربية بالقاهرة- إلى التقاط ما هو متناثر من شعر بشار، وضمه في كتيّب في زهاء مائة صفحة، سماه: «بشار بن برد: شعره وأخباره». ورتب ما انتهى إليه جمعه على حروف المعجم، وحلّى طوالعَه بالرمز إلى الأغراض التي قيلت فيها أشعاره بيانًا لطيفًا، اعتماده في جمعه على ما هو في الجزئين الثالث والثالث عشر من كتاب الأغاني، على أنه لم يبين مستنداته فيما جمعه، وطبع الكتاب بمطبعة الشباب بمصر سنة ١٣٤٣هـ.

ثم قفاه الأديب الأستاذ حسين منصور المصري بتأليف سماه «بشار بن برد بين الجد والمجون»، بسط فيه أخبارَ بشار ونوادرَه، ورصَّعها بما قاله في مناسباتها من الشعر، وما قاله معاصروه في مساجلاته أو هجائه، فجاء جامعًا لمعظم ما هو منشور من شعر بشار في أوراق الأدب. ولم يبين مستنداتِه في منقولاته، وكان حقًّا عليه أن يبين مراجعه. وطبع بالمطبعة الرحمانية بمصر سنة ١٣٤٨ بدون فهارس. ثم هو خلَّط تخليطًا كثيرًا في ضم بعض الأبيات إلى غيرها، اغترارًا بكونها من بحرٍ واحد وقافية واحدة، وربما اعتمد على مجرد كونها من قافية واحدة فقط. على أن معاني بعضها كثيرًا ما تجدها تبرأ من معاني ما ضُم إليه، وما كان ينبغي له الاجتراء على هذا الصنيع بدون سند.

وهذا مثلُ تخليطه الأبياتِ التي على قافية الراء المضمومة من بحر الطويل في صفحة ٣٩ وصفحة ٤٠، وضمه بيتًا على قافية النون المكسورة إلى أبيات من قافية النون المضمومة على ما بين غرضيهما من منافاة واضحة في صفحة ٣٨، وأبيات على

القاف المكسورة إلى أبيات على القاف المضمومة في صفحة ٢١٥. وربما تجاوز إلى خلط أبيات من بحور مختلفة، كما خلط في صفحة ٢٥٢ قوله:

وَالآنَ أَقْصَرَ عَنْ سُمَيَّةَ بَاطِلِي ... وَأَشَارَ بِالوَجَلَى عَلَيَّ مُشِيرُ(١)

وهو من بحر الكامل بأبيات هي من بحر الطويل أولها:

وَمُرْتَجَّةِ الأَرْدَافِ مَهْضُومَةِ الحَشَا ... تَمُورُ بِسِحْرٍ عَيْنُهَا وَتَدُورُ(٢)

---

(١) كذا في رواية أبي الفرج الأصفهاني، وقد أورده في سياق ذكر أبيات قيل إن الأخفش طعن فيها على بشار. **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢٠٩ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٩١. وقد نبه المصنف إلى عدم صحة هذه الرواية للبيت، وأورد البيت على النحو الآتي:

فَالآنَ أُقْصِرُ عَنْ شَتِيمَةِ بَاطِلٍ ... وَأَشَارَ بِالوَجَلَى إِلَيَّ مُشِيرُ

ثم علق عليه بقوله: «ورواه في نسخة الأغاني: فَالآنَ أَقْصَرَ عَنْ سُمَيَّةَ بَاطِلِي، وكذلك تناقلته كتب الأدب. والصواب ما في الديوان، والآخر تحريف لا محالة إذ لا ذكر لسمية في شعر بشار. والوَجَلى مصدرٌ صاغه على وزن فَعَلى وفيه ما مر في قوله: الغَزَلى، فانظره في البيت ٣ من ورقة... وهو مشتق من الوَجَل، أراد به التقوى، أي نصحني ناصحٌ بالخوف من الله، أو أراد أنه لما أقصر عن الشتيمة لمزه من يلمزه». **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٣، ص٢٦٦ (الحاشية رقم ١). والبيت من قصيدة من بحر الكامل، وهي تشتمل على أربعة وخمسين بيتًا قالها بشار في هجاء حماد عجرد وأنصاره وفي الفخر بنفسه. أما ما أشار إليه المصنف من بيان لوجه اشتقاق لفظة «الوجلى»، فقد جاء في تعليقه على البيت الآتي (وهو من قصيدة همزية في اثنين وثلاثين بيتًا من بحر الوافر قالها بشار في أبي سلمة ابن قيس المكي):

عَلَى الغَزَلَى سَلامُ اللهِ مِنِّي ... وَإِنْ صَنَعَ الخَلِيفَةُ مَا يَشَاءُ

حيث قال: «الغَزَلَى: مصدر غَزَل يَغْزِلُ (كضرب) غزْلاً وغَزَلاً بالتحريك، إذا مزح مع النساء حبًّا لهن وذكر محاسنهن. ولعله مشتق من الغَزْل؛ لأن المحب إذا تحبب إلى النساء فهو كمن يغزل غزلاً لينسج به. ونظيره قولهم: يفتل منه في الذروة والغارب. وبشار صاغه بوزن الفعلى، وهو غير معدود في المصادر على وزن فعلى. وقد ذكر سيبويه في كتابه باب المصادر التي في آخرها حرف تأنيث فلم يذكر فيه فعلى، وإنما ذكروا جَمَزى وبشكى ومرطى، أنواع من سير الإبل...» **ديوان بشار بن برد**، ج١/ ١، ص١٣٠ (الحاشية رقم ١).

(٢) البيت من مقطوعة من خمسة أبيات من بحر الطويل، أنشدها الحصري القيرواني: **زهر الآداب**، ج١، ص٣٨١؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص٩٢.

وكما خلط في صفحة ٢٥٣ قوله:

وَإِذَا قُلْتُ لَهَا جُودِي لَنَا خَرَجَتْ بِالصَّمْتِ عَنْ لاَ وَنَعَمْ[(١)]

وهو من بحر الرمل بأبيات من بحر المتقارب أولها:

وَبَيْضَاءَ يَضْحَكُ مَاءُ الشَّبَا بِ فِي وَجْهِهَا لَكَ إِذْ تَبْتَسِمْ[(٢)]

وكما ضم في صفحة ٧٣ بيتًا من البسيط وهو قوله:

أَنَا الْمُرَعَّثُ لاَ أَخْفَى عَلَى أَحَدٍ ذَرَّتْ بِيَ الشَّمْسُ لِلْقَاصِي وَلِلدَّانِي[(٣)]

إلى أبيات من بحر الكامل أولها:

إِنْ أُمْسِ مُنْقَبِضَ الْيَدَيْنِ عَنِ النَّدَى وَعَنِ الْعَدُوِّ مُخَيَّسَ الشَّيْطَانِ[(٤)]

---

(١) البيت من مقطوعة من خمسة أبيات. الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٥١ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٥٢ (نشرة الحسين)؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤، ص١٨٧-١٨٨.

(٢) البيت من قصيدة من ثلاثين بيتًا من بحر المتقارب، قالها بشار في مدح عُمر بن العلاء الذي ولاه المنصور على طبرستان سنة ١٦٢، وكان ذا رأي وحكمة. **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص١٧٨-١٨٣؛ الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٣، ص١٦٤ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٦٠؛ (نشرة الحسين) (أورد منها سبعة أبيات فقط دون البيت المذكور)؛ التجيبي: **المختار من شعر بشار**، ص٧٧-٧٨ (أورد منها ثلاثة عشر بيتًا فقط بما في ذلك البيت محل البحث)؛ الحصري القيرواني: **زهر الآداب**، ج١، ص٣٨٢ (أنشد منها خمسة أبيات فقط). وقد جاءت في البيت عبارة «أو يبتسم» بدل «إذ تبتسم» في شرح التجيبي. **المختار من شعر بشار**، ص٧٧.

(٣) الخطيب التبريزي: **شرح ديوان الحماسة**، ج١، ص١٧٠؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص٢٣٦.

(٤) البيت من مقطوعة من سبعة أبيات هناك اختلاف في رواية قالها بشار مغضبًا استقلالاً لما وصله به سليمان بن هشام بن عبدالملك لمدح بشار إياه. وقد روي بألفاظ مختلفة (وما هنا هو رواية الأصفهاني، وقد جاء في الديوان لفظ «الغِنى» بدل «الندى»، كما جاء في أمالي المرتضى «مُنْشَنِج اليدين» بدل «مُنْقَبِضَ اليَدَيْنِ»، وهذا الأخير أفصح، كما قرر المصنف). **كتاب الأغاني**، ج٣، ص٢١٨ (نشرة القاهرة)؛ **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٩٨ (نشرة الحسين)؛ الشريف المرتضى: **غرر الفوائد ودرر القلائد**، ج١، ص٤٨١؛ **ديوان بشار بن برد**، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص٢٢٥.

وهو مع ذلك قد استوعب ما يتعلق بحوادث بشار، وذكر شعرًا كثيرًا منه.

وفي أواخر عام ١٣٥٣ ظهر كتاب اسمه: «مختار المختار من شعر بشار»، اختاره الأديب أبو الطاهر إسماعيل التجيبي القيرواني مما اختاره الأديبان الأخوان أبو بكر محمد وأبو عثمان سعيد الخالديان الموصليان، وشرح له لأبي الطاهر إسماعيل التجيبي القيرواني. نشره وعلق عليه العلامة السيد محمد بدر الدين العلوي الهندي -معلم العربية في جامعة عليكرة- بإعانة المستشرق الأستاذ كرونكو والعلامة الشيخ عبدالعزيز الميمني[1]، وذلك في أواسط سنة ١٣٥٣، وقد طبع بمطبعة الاعتماد بمصر.

---

(١) هو عبدالعزيز الميمني الراجكوتي، نسبة إلى بلدة راجكوت، وهي تقع في إقليم كاتهيا دار (التي تعرف الآن باسم سوراشترا على الساحل الغربي للهند). ولد سنة ١٣٠٦/ ١٨٨٨، ونشأ في بيت عريق في التجارة. التحق عبدالعزيز الميمني بالكتاب، وتعلم مبادئ القراءة والكتابة، وحفظ القرآن الكريم، ثم استكمل دراسته العالية في «لكهنو» و«رامبور» و«دهلي»، والتقى بشيوخ وعلماء كثيرين، ونال الإجازة منهم. شغف الميمني بالعربية، فتعمق فيها، وعكف على الشعر العربي قراءة وحفظًا، حتى إنه حفظ ما يزيد على سبعين ألف بيت من الشعر القديم، وكان يحفظ ديوان المتنبي كاملا. بدأ حياته بالكلية الإسلامية ببيشاور، حيث درس العربية والفارسية، ثم انتقل منها إلى الكلية الشرقية بمدينة لاهور عاصمة إقليم البنجاب. ثم استقر بالجامعة الإسلامية في عليكرة، وظل يتدرج بها في المناصب العلمية حتى عين رئيسًا للأدب العربي بالجامعة، ومكث بها حتى أحيل إلى التقاعد. وعندما دعته جامعة كراتشي بباكستان ليتولى رئاسة القسم العربي بها لبَّى الدعوة، وأسندت إليه مناصب علمية أخرى، فتولى إدارة معهد الدراسات الإسلامية لمعارف باكستان، وظل يعمل في هذه الجامعة حتى وفاته. كان الميمني واسع الثقافة العربية، وأتاح له دأبه الشديد في مطالعة خزائن الهند أن يقف على النوادر منها، وأن يتحف المكتبة العربية بما تيسر له تحقيقه وطبعه منها. ولم تشف خزائن الكتب في الهند ظمأه العلمي، فاتجه إلى البلاد العربية وتركيا سنة ١٣٥٤/ ١٩٣٦ بحثًا عن المخطوطات، ووقف على نوادر كثيرة منها، فطاف بخزائن إستانبول وزار مكتباتها التي تضم أكبر مجموعة خطية من التراث العربي. وزار القاهرة وتوثقت صلته بعلمائها، واتصل بلجنة التأليف والترجمة والنشر التي كان يرأسها الأديب الكبير أحمد أمين. كما زار سوريا، واستعانت به وزارة الثقافة بدمشق للاستفادة من خبرته في مجال المخطوطات. وكان المجمع العلمي العربي بدمشق قد اختاره عضوًا مراسلاً به في سنة ١٣٤٧/١٩٢٨ وهو في الأربعين من عمره تقديرًا لنبوغه المبكر، ومعرفته العميقة بالعربية وآدابها، وظل في المجمع =

إلا أن ناشرَ الكتاب يظنه كتابَ المختار للخالديين، ويظن أن التجيبي شرح ذلك الكتاب. وليس الأمرُ كما ظن؛ فإن الكتاب الذي نشره هو مختار المختار، وهو ما اختاره إسماعيل التجيبي من مختار الخالديين وشرحه، وضم إليه ما عثر عليه من شعره، حسبما يُفصح عن ذلك كلامُه في أواخر الشرح صفحة ٣٤١ وكلامُه في صفحة ٢٠١[١].

وقد كان من منن الله تعالى أن اشتملتْ خزانةُ كتبي على جزء عظيم من ديوان بشار، ويظهر أنه نصفُ الديوان، يبتدئ من أوله وينتهي أثناء حرف الراء، قال في آخره: «تم الجزء الأول من ديوان شار، ويتلوه الجزء الثاني منه «ذكرت والشوق لمن تذكرا»، يشتمل على قوافي: الهمزة، والألف، والباء، والتاء، والثاء، والجيم، والحاء، والدال، ومعظم الراء، وقصائده ومقاطيعه مائتان وخمس وخمسون، وفيه من الأبيات ستة آلاف وستمائة وثمانية وعشرون بيتاً، باعتبار أبيات الرجز مشطورةً بناءً على المشهور عند العرب، وأوراقه مائتان وخمس وسبعون ورقة بصفحات ٥٥٠. ويوجد في

= أكثر من خمسين عامًا حافلة بالعطاء. وقد امتد به العمر حتى بلغ التسعين، وهو موفور النشاط إلى أن توفِّي في يوم الجمعة ٢٦ من ذي القعدة ١٣٩٨/ ٢٧ أكتوبر ١٩٧٨. تركز إنتاج الميمني حول التراث اللغوي والأدبي للعربية تعريفًا به وتحقيقًا له، وبلغ تعداده أكثر من عشرين سفرًا، منها: «ديوان حميد بن ثور الهلالي»، «ديوان سحيم عبد بني الحسحاس»، «الوحشيات» أو الحماسة الصغرى لأبي تمام، «الفاضل في اللغة والأدب» لأبي العباس المبرد، «أبو العلاء وما إليه، فائت شعر أبي العلاء»، «نسب عدنان وقحطان» لأبي العباس المبرد، «المنقوص والممدود للفراء» و«التنبيهات على أغاليط الرواة» لعلي بن حمزة (نشرا في سلسلة ذخائر العرب التي تصدرها دار المعارف بالقاهرة). ومن تآليفه النافعة كتاب «إقليد الخزانة»، وهو فهرس للكتب الواردة في خزانة الأدب لعبد القادر البغدادي. وقد جمعت مقالاته وبحوثه في اللغة والأدب بعد وفاته في مجلدين بعنوان «بحوث وتحقيقات».

(١) يشير المصنف إلى قول التجيبي: «ومما اخترته من شعر بشار بيتان يصف فيهما هَنَه وهما... فهممت أن أسقطهما تنزهًا عن الرفث»، وقوله: «قال إسماعيل بن أحمد بن زيادة الله: إلى هنا انتهى اختيارنا فيما وجدناه من المختار من شعر بشار من صنعة الخالديين، والحمد لله وحده وصلواته على سيدنا محمد وآله وصحبه، وسلم تسليمًا كثيرا.» **المختار من شعر بشار**، ص٢٠١ و٣٤١ (على التوالي).

الورقة الأخيرة منه رقم حروف مقطعة فرق مطة وتحتها رقم ٢٧٩، والمظنون أنه عدد أوراقه، وأنه قد تلاشى من أوراقه ٤ أوراق، فلعلها من أثناء حرف الباء.

وهو بخط مصري عتيق لم يؤرخه ناسخُه، وصورةُ كتابته ترجع إلى أسلوب أواخر القرن السادس. وكتب على الورقة الأُولَى منه بخط كوفي بالمداد الأسود: «ديوان بشار بن برد». وأُدير حول هذا العنوان تزويقٌ بالذهب واللاَّزَوَرْد، وتحته كتابة بالذهب بالخط المسمى بقلم الرِّقَاع نصها: «خدمة المملوك القوي المصري الكتبي». وهو مكتوبٌ على ورق عتيق فاختي اللون، والمظنون أن عبدالقوي هذا هو ناسخه.

وكان هذا الجزء من كتب الحاج مصطفى صدقي من أهل المشرق في سنة ١١٢٩، وعلامةُ كتبه توجد على كثير من الكتب النفيسة: منها عدد ٤٨٩٩ وعدد ٤٥٣٤ وعدد ٤٥٤٣ من كتب خزانة جامع الزيتونة. وهذه العلامة هي ختم شكله إهليجي في حجم ظُفر الإبهام الكبيرة، مكتوب فيه: «من متملكات الفقير الحاج مصطفى صدقي غفر له سنة ١١٢٩». وختم آخر صغير مستدير في حجم العدسة الكبيرة، مكتوب فيه ما نصه: «من متملكات الفقير»، مكتوب فيه بالخط الكوفي: «ماشاء الله لا قوة إلا بالله»، يضع هذا أعلى الختم الذي فيه اسمه. والختم الكبير في هذا الديوان مطموس، استدللتُ عليه بالختم الصغير. وقد وجدت بخط العلامة الأديب الشيخ عمر المحجوب قاضي حضرة تونس ما يدل على أنه اشترى كتبًا سماها في عام ١٢١٤. وقد وقع بيدي بعضُ تلك الكتب، فإذا عليه ختم الحاج مصطفى صدقي[1].

(١) وهذا الجزء اقتناه جدي للأم الوزير الشيخ سيدي عبدالعزيز بوعتور بثمن قدره في وقت اقتنائه -الذي هو في حدود سنة خمس وثمانين ومائتين- ألف وأربعة ريال تونسية فضة، وذلك قدر عظيم أيامئذٍ، فكان من جملة خزانة كتبه التي وهبها إياي جزاه الله عني أحسن الجزاء. - المصنف. جاء هذا التعليق في المتن، ورأينا وضعه في الحاشية أولَى.

والديوان يظهر أن أصلَ جمعه وقع بقرب زمان المهدي العباسي؛ لأن جامع الديوان يذكر في أوائل القصائد التي مدحه بشار بها ثناءً ودعاءً لأمير المؤمنين المهدي من نوع ما تحلّى به الخلفاء في حياتهم، كقوله: «وقال الإمام المهدي القائم بأمر الله أمير المؤمنين ﷺ»، انظر ورقة ٢٦٥. ولم يذكر الأغراض التي فيها القصائد إلا نادراً.

والظاهر أنه مجموع من رواية يحيى بن الجَون العبدي المعدود من رواة بشار، إذ قد وقع في الورقة ١٠٧ من الديوان ما نصه: «وقال أيضاً، ويقال لأبي همام الباهلي، زعم يحيى بن الجون».

وهذه النسخة يظهر أنها نُقلت عن أصل صحيح، إلا أن خطه غير واضح تمام الوضوح. ويظهر أن ناسخَها تثبَّت غايةَ جهده ومبلغَ علمه، إلا أنه لم يكن له حظٌّ قويٌّ في اللغة والأدب العربي، فلذلك كان يوقع تحريفًا ولحناً في غريب الألفاظ، فيكتبها على مبلغ علمه وما يسبق إلى فهمه من صور الألفاظ الغريبة. وقد أخطأ في ضبط الكلمات خطأ يدل على ضعفه في النحو، وفي كثير من الأخطاء ما يوقع حيرة للناظر، فالله يسامحه ويرحمه.

ولولا ممارستي لأدب العرب والشعور بمآخذ بشار ومراميه في شعره لعسر عليَّ إصلاحُ كثير من تلك الأغلاط. وقد يترك في البيت موضعُ كلمة أو أكثر بياضًا، وهو ملازم لوضع نقطتين تحت الإمالة، وكثيرًا ما يكتب بالألف ما حقُّه أن يُكتب إمالة والعكس. وهذا الجزء يشتمل على ستة آلاف وستمائة وثمانية وعشرين بيتًا، باعتبار عد أشطار الرجز، منها نيفٌ وعشرون بيتًا مكررة متفرقة.

وقد كنتُ منذ سنين طويلة عزمت على نشر هذا المقدار من الديوان، ورأيت أن ألحق به ما وجدتُه فيما طالعته من كتب الأدب مما نُسب إلى بشار، فجمعت ذلك، فتحصل لي من ملحقات الديوان ما يقارب ألف بيت، وأفردت تلك الملحقات بجزء، وأشرت إلى مستندي في نسبة تلك الملحقات إلى بشار.

النسخة المستخرجة من هذا الجزء من الديوان:

ولما رأيتُ جزء الديوان على تحريف وأخطاء وصح عزمي على نشره، أبيت أن أنشره على علاته، فاستخرجت منه نسخة أعددتها ليقع الطبع عليها، وقد بذلت الجهد في تصحيحها وإصلاح أخطاء أصلها على نحو ما بينته في الشرح من التصحيح والتصويب. فإن كان الخطأ والتحريف في الأصل واضحًا، كان إصلاحه متبادرًا، مثل أخطاء الرسم وأخطاء الضبط وأخطاء السهو بقلب الحروف إلا نادراً. وإن كان الإصلاح راجحًا، جعلتُ النسخة أيضًا على الوجه الراجح، ونبهتُ على ما في الأصل في الشرح. وإن كان الإصلاح محتملاً، جعلت النسخة على نحو أصلها، ونبهت على الاحتمال في الشرح، وقد توليت مقابلةَ هذه النسخة وضبطها.

[خاتمة: منهج المصنف في تحقيق الديوان]:

ومما ينبغي التنبيه عليه أن بعضًا من أهل الأدب في عصرنا هذا قد استحسنوا أن يتصرفوا فيما ينشرونه في الكتب بحذف ما يلوح لهم من الألفاظ التي قد يُسْتَحْيَى من ذكرها في المحادثات الموقرة، وفي ديوان بشار من هذا النوع شيء ليس بقليل.

ولَمَّا عزمتُ على نشر هذا الديوان، فرضتُ في نفسي الترددَ بين طريقة إثبات الشاعر على ما هو عليه وبين طريقة حذف ما قد يُسْتَحْيَى منه. ثم جزمتُ بسلوك الطريقة الأولى؛ لأن فيها أداءَ أمانة النقل على ما هي عليه، إذ لا ينبغي أن يُصَوَّر الشاعرُ أو الكاتبُ على حسب ما يشتهيه الناقلُ أو القارئ، بل ينبغي أن يُظهرَه كما هو بأخلاقه وألفاظه وأخلاق أهل عصره وعاداتهم، كما قيل: «صحيفةُ لبِّ المرء أن يتكلما».

ولسنا بالذين نُصلح من الشاعر ما أفسده طبعُه، ولا نشعب[1] ما تشقق به نبعُه. على أن أهل الأدب قد اغتفروا المهازحةَ في مثل هذا الباب، وقد سلك الحريري

---

(١) الشَّعْب: من الأضداد، ويعني: الجمع والتفريق، والإصلاح والإفساد. وفي حديث عبدالله بن عمر: «وشعبٌ صغير من شعب كبير»، أي صلاحٌ قليل من فساد كثير. وشعب الرجل أمره، =

ذلك في المقامة العشرين[١]. ثم القارئ والمنتخب والمدرس أمراء أنفسهم في الاختيار.

ولو ذهبنا ننتخب من خلق الشاعر ما لا يروق لدينا من صورة حاله وعقله، لكثرت للشاعر الواحد صورٌ بكثرة الناحتين واختلاف أذواق الناشرين، فإن هذا لا يُضبط بحد، فيوشك أن نعمد إلى الشعر فنحذف منه غزله، إذ معظمه لا يخلو من عروض الاستحياء بقارئه بمحضر مختلفي الصنف والسن.

فلو نفرض أن وَلَدَ ابن الوردي[٢] حين قال له أبوه في لاميته: «اعتزِلْ ذِكْرَ الأغاني والغزل»، أراد أن ينشر ديوانَ بشار أو ديوانَ عمر بن أبي ربيعة على طريقة

= أي شتته وفرقه. وشعب الصدع: إصلاحه، والشَّعْب: الصدع الذي يحدثه الشَّعَّاب، وهو الملئِّم وحرفته الشِّعابة. وقد استخدم المصنف هنا الفعل بمعنى الإصلاح والملاءمة.

(١) الحريري: **مقامات الحريري**، ص١٩٩-٢٠٤ (المقامة الفارقية).

(٢) سبقت ترجمة ابن الوردي. أما قصيدته اللامية فأولها: «اعتزل ذكر الأغاني والغزل»، وفي بعض الروايات «الغواني» بدل «الأغاني»، ولعله أولى وأنسب بالسياق. ومما جاء فيها:

اعْتَزِلْ ذِكْرَ الغَوَانِي وَالغَزَلْ ... وقُلِ الفَصْلَ وجَانِبْ مَنْ هَزَلْ
وَدَعِ الذِّكْرَ لأيَّامِ الصِّبَا ... فَلأيَّامِ الصِّبا نَجْمٌ أَفَلْ =
مُلْكُ كِسْرَى عَنْهُ تُغْنِي كِسْرَةٌ ... وَعَنِ البَحْرِ اجْتِزَاءٌ بِالوَشَلْ
اطْرَحِ الدُّنْيَا فَمِنْ عَادَتِهَا ... تَخْفِضُ العَالِي وَتُعْلِي مَنْ سَفُلْ

....

لاَ تَقُلْ أَصْلِي وَفَصْلِي أَبَدًا ... إِنَّمَا أَصْلُ الفَتَى مَا قَدْ حَصَلْ
قَدْ يَسُودُ المَرْءُ مِنْ غَيْرِ أَبٍ ... وَبِحُسْنِ السَّبْكِ قَدْ يُنْفَى الزَّغَلْ
إِنَّمَا الوَرْدُ مِنَ الشَّوْكِ وَمَا ... يَنْبُتُ النَّرْجَسُ إلاَّ مِنْ بَصَلْ
قِيمَةُ الإِنْسَانِ مَا يُحْسِنُهُ ... أَكْثَرَ الإِنْسَانُ مِنْهُ أَمْ أَقَلْ

....

جَانِبِ السُّلْطَانَ وَاحْذَرْ بَطْشَهُ ... لاَ تُعَانِدْ مَنْ إِذَا قَالَ فَعَلْ
إِنَّ نِصْفَ النَّاسِ أَعْدَاءٌ لِمَنْ ... وَلِيَ الأَحْكَامَ هَذَا إِنْ عَدَلْ =

وصية والده، لحذف من شعرهما شيئًا كثيرًا ولَمَا أبقى منه إلا أبياتًا قليلة[1]. وأيضًا الهجاء معظمُه مِمَّا يُكره أن يباشر به الناسُ بعضهم بعضًا، فلو أراد أحد من هؤلاء نشر ديوان الفرزدق أو جرير أو الأخطل لَمَا بقي من شعر هؤلاء إلا قصائد قليلة. وقد رأينا من بعض المتأدبين العصريين مَنْ يكره المديح، وفي الناس من يرى الفخر ذميمًا، وميادينُ النفوس شتَّى، وكلٌّ حزب بما لديهم فرحون.

وأمانةُ العلم والنشر تُوجِبُ إثباتَ ما تركه القائلون كما هو، وتَعدُّ الإقدام على إماتة كثير من بنات الأفكار ضربًا من الوأد، وإن الاعتذارَ له بمثل تلك الأعذار هو كانتحال أهل الجاهلية لأنفسهم معاذيرَ لوأد بناتهم. وربما اعتذر بعضُ الناس لحذف ما يحذفونه بأنه مما لا يحسن أن يدرس في المدارس للصغار، وهو عذر واهٍ؛ إذ ليس من الواجب تدريسُ الكتاب كله، وإنما المدرس ينتخب ما يراه حسنًا ويترك ما يراه قبيحًا، وكم من عائب قولاً صحيحاً.

من أجل ذلك كله، أثبتُّ ديوانَه على ما هو عليه، وألحقت ملحقاتِه كلها، كما نُسبت إليه.

= قَصِّـــرِ الآمَـــالَ فِي الـــدُّنْيَا تَفُـــزْ فَـــدَلِيلُ العَقْـــلِ تَقْصِـــيرُ الأَمَـــلْ

انظر القصيدة كاملة في: العاملي (٩٥٣-١٠٣١هـ)، بهاء الدين: **الكشكول**، تحقيق الطاهر أحمد الزاوي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية - عيسى بابي الحلبي وشركاه، بدون تاريخ)، ص٣٠٦-٣٠٩؛ الزماكي، صلاح الدين: **عون الأطفال شرح لامية ابن الوردي** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٧/٢٠٠٦).

(١) جمعنا هنا بين ما جاء في الطبعتين التونسية والمصرية.

قراطيس من نقد الشعر(١)

القرطاس الأول:

قال أبو الطيب المتنبي في القصيدة التي مدح بها الحسين بن إسحاق التنوخي:

وَقَدْ صَارَتِ الأَجْفَانُ قَرْحَى مِنْ البُكَا   وَصَارَتْ بَهَارًا فِي الخُدُودِ الشَّقَائِقُ(٢)

وقال أبو الحسين علي الواحدي في شرحه: «قرحى بغير تنوين: جمع قريح، مثل جرحى ومرضى، وروى ابن جني [أن المتنبي كان يقول:] قرحًا بالتنوين على أنه جمع قَرحة، كما أن بهارًا جمع بهارة وهو الورد الأصفر. والمعنى أن الأجفان تقرحت من كثرة البكاء، وصارت حُمرةُ الخدود صُفرةً لأجل البين»(٣).

وقد أشار إلى ما نُقل عن أبي الفتح ابن جني - وكان من أصحاب أبي الطيب والآخذين عنه- قال: «سألته (أي أبا الطيب) عن معنى هذا البيت، فقلتُ له: أتقول قَرْحَى أو قرحًا (منوّن)؟ فقال: قرحًا منونٌ، فقلتُ: ولم ذلك؟ قال: ألا ترى أن بعده بهارًا في الخدود الشقائق؟ فكذلك قرحًا جمع قرحة، وهو اسم لا وصف. فعلمت بهذا أنه متأنقٌ في صنعة الشعر متأمِّلٌ لأعطافه، غيرُ معتمد على طبعه مجردًا

---

(١) نشرت أربعة نجوم في مجلة الهداية الإسلامية: الجزء ٥، المجلد ١١، ذو القعدة ١٣٥٧؛ الجزء ٨، المجلد ١١، صفر ١٣٥٨؛ الجزء ٩، المجلد ١١، ربيع الأول ١٣٥٨؛ الجزء ٥، المجلد ١٣، ذو القعدة ١٣٥٩.

(٢) البرقوقي: **شرح ديوان المتنبي**، ج٣، ص٨٢. والبيت هو الثالث من القصيدة.

(٣) **ديوان المتنبي بشرح الواحدي**، نشرة ديتريصي، ص١٢٣.

من التنقيح والتهذيب. (قال ابن جني:) ومعناه: إن الأجفان قد قَرِحت، وصار مكانَ حمرة الخدود صفرة.»[1]

وحاصلُ كلامهم مع توجيهه أن قرحى يرجح أن يكون مُنَوَّنَ الآخر، اسم جمع قرحة بفتح القاف، وهي مؤنث القرح وهو الجرح، فهو جمع لاسم جامد ليوافق مقابله وهو «بهارًا»، الذي هو جمع بهارة. فتحصل المزاوجةُ في البيت بين الكلمتين المتقابلتين مزاوجةً في المعنى؛ إذ تكون كلتاهما اسم جمع لاسم جامد، ومزاوجةً في اللفظ؛ إذ تكون كلتاهما منوّنة. ولا يكون قرحى ممالاً؛ لأنه حينئذ يكون جمع قريح مثل جرحى، فيفوت التزاوج من الجهتين.

قال أبو العلاء المعري في شرحه لديوان المتنبي الذي سماه معجز أحمد: «وروي قُرحًا منونًا على الاسم، وقَرْحى غير منونة، صفةُ الأجفان، والمعنى واحد»[2]. فصرح المعري بما لمح إليه كلام ابن جني والواحدي في كون المعنى واحدًا على وجهي التنوين والإمالة، فيكون اختيار المتنبي للتنوين لمجرد إيفاء حق الصناعة اللفظية.

والذي جرّأ المتنبي على هذا أن مزاوجة الألفاظ المتقاربة أو المتقابلة هي من أفانين الفصاحة العربية، ولذلك نرى العرب يعمدون إلى الكلمة فيغيرونها عن لفظها الأصلي إلى حالة أخرى لأجل وقوعها مع كلمة أخرى، كما جاء في القرآن: ﴿إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ سَلَٰسِلَاْ وَأَغْلَٰلًا وَسَعِيرًا ﴿٤﴾﴾ [الإنسان:٤]، فنوَّن «سلاسلاً»

(١) ابن جني، أبو الفتح عثمان: الفَسْر: شرح ابن جني الكبير على ديوان المتنبي، تحقيق رضا رجب (دمشق: دار الينابيع، ط١، ٢٠٠٤)، ج٣، ص٥٣٩. ذكر المصنف كلام ابن جني بتصرف واختصار يسير، وسقناه بتمام لفظه. وما بين قوسين زيادة من المصنف.

(٢) المعري: شرح ديوان أبي الطيب المتنبي، ج١، ص٢٧٠.

مع أن حقه عدم التنوين لوجود علة المنع من الصرف، وما تنوينه إلا لوقوعه مع «أغلالاً وسعيراً»(١).

وقد جاء في حديث وفد عبد القيس أن رسول الله ﷺ قال لهم: «مرحبًا بالوفد، غير خزايَا ولا ندامى»(٢)، أراد ولا نادمين على قدومكم، والمشهور في جمع

(١) هذا وللمصنف تحقيق مهم في هذه المسألة يجدر جلبه هنا استكمالاً للفائدة، قال عند تفسير الآية المذكورة: «وكتب «سلاسلاً» في المصحف الإمام في جميع النسخ التي أرسلت إلى الأمصار بألف بعد اللام الثانية، ولكن القراء اختلفوا في قراءته: فنافع والكسائي وهشام عن ابن عامر وأبو بكر عن عاصم وأبو جعفر قرؤوا «سلاسلاً» منونًا في الوصل ووقفوا عليه، كما يوقف على المنون المنصوب. وإذ كان حقه أن يمنع من الصرف؛ لأنه على صيغة منتهى الجمع، تعين أن قراءته بالتنوين لمراعاة مزاوجته مع الاسمين اللذين بعده وهما «أغلالاً» و«سعيرا»، والمزاوجة طريقة في فصيح الكلام. ومنها قول النبي ﷺ لنساء: «ارجعن مأزورات غير مأجورات»، فجعل «مأزورات» مهموزًا وحقه أن يكون بالواو، لكنه همز لمزاوجة مأجورات. وكذلك قوله في حديث سؤال الملكين الكافر، فيقال له: «لا دريت ولا تليت»، وكان الأصل أن يقال: ولا تلوت. ومنه قول ابن مقبل أو القلاع ... وهذه القراءة متينة يعضدها رسمُ المصحف، وهي جارية على طريقة عربية فصيحة. وقرأه الباقون بدون تنوين في الوصل، واختلفوا في قراءته إذا وقفوا عليه: فأكثرهم قرأه في الوقف بدون ألف فيقول سلاسل في الوقف. وقرأه أبو عمرو ورويس عن يعقوب بالألف على اعتباره منونًا في الوصل. وقرأه البزي عن ابن كثير وابن ذكوان عن ابن عامر وحفص عن عاصم في الوقف بجواز الوجهين بالألف وبتركها. فأما الذين لم ينونوا سلاسلا في الوصل ووقفوا عليه بألف بعد لامه الثانية -وهما أبو عمرو ورويس عن يعقوب- فمخالفةُ روايتهم لرسم المصحف محمولة على أن الرسم جرى على اعتبار حالة الوقف، وذلك كثير. فكتابة الألف بعد اللام لقصد التنبيه على إشباع الفتحة عند الوقف لمزاوجة الفواصل في الوقف؛ لأن الفواصل كثيرًا ما تعطى أحكام القوافي والأسجاع. وبعد فالقراءات روايات مسموعة ورسم المصحف سنة مخصوصة به. وذكر الطيبي أن بعض العلماء اعتذر عن اختلاف القراء في قوله سلاسلا بأنه من الاختلاف في كيفية الأداء، كالمد والإمالة وتخفيف الهمزة، وأن الاختلاف في ذلك لا ينافي التواتر». ابن عاشور: تفسير **التحرير والتنوير**، ج١٤/ ٢٩، ص٣٧٨.

(٢) جزء من حديث طويل عن أبي جمرة قال: «كنت أقعد مع ابن عباس، يجلسني على سريره، فقال: أقم عندي حتى أجعل لك سهمًا من مالي، فأقمت معه شهرين، ثم قال: إن وفد عبد القيس لما أتوا النبي ﷺ قال: «من القوم؟» أو «من الوفد؟» قالوا: ربيعة. قال: «مرحبًا بالقوم، أو بالوفد، غير خزايا ولا ندامى»، فقالوا: يا رسول الله، إنا لا نستطيع أن نأتيك إلا في شهر الحرام، وبيننا =

نادم أن يكون جمع سلامة فغُير جمعه هنا ندامى، وهو جمع تكسير، وقد اشتهر جمعاً لندمان؛ وهو صاحب المنادمة، أي: المجالسة على الشراب، ولا موجب لهذا التغيير إلا قصد مزاوجته لخزايا، وكذلك قال ابن مقبل:

هَتَّــــاكُ أَخْبِيَــــةٍ، وَلاَّجُ أَبْوِبَــــةٍ   يُخَــالِطُ الــبِرُّ مِنْــهُ الجِــدَّ وَاللِّينَــا[١]

فجمع بابًا على أبوبة، والمعروف أن يُجمع على أبواب، وإنما جمعه على أبوبة لمزاوجته لقوله: «أخبية».

أما أنا فأقول: إن أبا الطيب ما اختار أن يكون قرحًا منونًا إلا لشيء زائد على ما ذكره شرّاح ديوانه الثلاثة[٢]، وهو شيء راجعٌ إلى المعنى الشعري. وذلك أن إثبات مصير الأجفان أنفسها قروحًا أبلغ من وصفها بالتقرح الذي يدل عليه قرحى بدون تنوين؛ لأن في إثبات صيرورتها قروحًا تخيلاً لتبدل ذاتها بذات أخرى، فكان مناسبًا للتخيل الذي يستدعيه الشعر. فوافق إثبات مصير الشقائق بهارًا في تخيل تغير الذات بذات أخرى، فيكون وزانه وزان قول أبي تمام في مليح أصابته حمى:

لَمْ تَشِــنْ وَجْهَــهُ المَلِــيحَ وَلَكِــنْ   بَــــدَّلَتْ وَرْدَ وَجْنَتَيْــــهِ بَهَــــارَا[٣]

أو قول ابن المعتزّ:

= وبينك هذا الحي من كفار مضر، فمرنا بأمر فصل، نخبر به من وراءنا، وندخل به الجنة. وسألوه عن الأشربة: فأمرهم بأربع، ونهاهم عن أربع، أمرهم: بالإيمان بالله وحده، قال: «أتدرون ما الإيمان بالله وحده». قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: «شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس». ونهاهم عن أربع: عن الحنتم والدباء والنقير والمزفت. وربما قال: المقير. وقال: «احفظوهن، وأخبروا بهن مَنْ وراءكم».» **صحيح البخاري**، «كتاب الإيمان»، الحديث٥٣، ص١٢.

(١) سبق التعليق على مكان هذا البيت من شعر ابن مقبل.

(٢) يعني ابن جني والواحدي والمعري.

(٣) **ديوان أبي تمام**، ص٤٤٢. وفيه «جعلت» عوض «بدلت».

لَمْ تَشِنْ شَيْئًا وَلَكِنَّهَا بَدَّلَتِ التُّفَّاحَ بِالْيَاسَمِينِ[١]

بخلاف الإخبار عن الأجفان بأنها صارت متقرحة، فذلك أمرٌ شائع في الكلام غير الشعر، يقولون: بكى فلان حتى تقرحت جفونه. فكأنه أخبر عن الخدود بمصيرها صفراء بعد الاحمرار، وذلك يوازن قولَ عبدالصمد بن المعذَّل[٢] في مليح أصابته الحمى:

لَمْ تَشِنْهُ لَمَّا أَلَحَّتْ وَلَكِنْ بَدَّلَتْهُ بِالاحْمِرَارِ اصْفِرَارَا[٣]

فإذا جمعتَ هذا الوجهَ إلى الوجهين اللذين أخذناهما من كلام شرّاحه، صارت رواية قَرِحًا بفتح القاف وبالتنوين متعينة وليست راجحة فقط، لما اشتملت عليه من اللطائف. ولذلك لم يسمح المتنبي برواية لفظ قرحى من بيته بلا تنوين، ولا جعله قُرِحًا بضم القاف مع التنوين؛ لأن في كلام هذين الأخيرين فواتَ نكتة لا يرضى المتنبي بفواتها.

وفي بيت المتنبي من حسن التشبيه معنى رقيق؛ إذ قد أنبأ بأن محاسنَ الخدود لم تتغير بتغير لونها، ولكنها كانت زهرة حمراء فصارت زهرة صفراء فلم يفارقها حسن الزهور. واعلم أن المناسب لمعاني الغرام أن يكون عنَى بالأجفان أجفانه، وبالخدود الحبيب، بشهادة قوله قبله:

---

(١) البيت ذكره أبو العلاء، ولم أعثر عليه في ديوان ابن المعتز بطبعتيه. المعري: **شرح ديوان أبي الطيب المتنبي**، ج١، ص٢٧١.

(٢) عبد الصمد بن المعذَّل (بفتح الذال المعجمة المشددة) بن غيلان البصري، شاعر من شعراء الدولة العباسية. أبوه شاعر وأخوه شاعر، وكان هجّاء وكان معاصرًا لأبي تمام، ولد بالبصرة ونشأ بها، وتوفي بها. -المصنف.

(٣) الجرجاني: **الوساطة بين المتنبي وخصومه**، تحقيق ، ص٢٤٦.

وَقَفْنَـا وَمِمَّـا زَادَ شَـوْقًا وُقُوفُنَـا	فَرِيقَـيْ هَـوًى مِنَّـا مَشُـوقٌ وَشَـائِقُ[1]

فالمشوق هو المحب، والشائق المحبوب، والبكاء من شأن المحب دون المحبوب، واللوعة من البعد ومن مشاهدة حال المحب هي من شأن المحبوب، ولهذا لم يسلك في وصف الأجفان مسلك تحسينها بخلاف مسلكه في وصف الخدود.

القرطاس الثاني:

وقع في ترجمة ياقوت بن عبدالله الرومي البغدادي الأديب من كتاب الوفيات لابن خلكان قال: «وأنشدني له بعضُ الفضلاء بمدينة حلب أبياتًا، منها قوله:

أَلَسْـتَ مِـنَ الوِلْـدَانِ أَحْـلَى شَـمَائِلاً	فَكَيْـفَ سَـكَنْتَ القَلْـبَ وَهـوَ جَهَـنَّمُ

ثم قال: انتقدوا في بغداد في هذا البيت، فأفكرت فيه ثم قلت: لعل الانتقاد من جهة أنه لا يلزم من كونه أحلى شمائلاً من الولدان أن لا يكون في جهنم... فقال: نعم هذا الذي أخذوا عليه»[2]؛ يعني أن قوله: «فكيف سكنت القلب»، استفهامُ تعجب وتحيّر: أي كيف أمكن أن يسكن قلبي إذ هو جحيم بنار المحبة وأنت أحسن من الولدان، فشأنك أن تكون معهم في الجنة.

---

(١) البيت هو الثاني من قصيدة يمدح فيها الحسين بن إسحاق التنوخي: البرقوقي: **شرح ديوان المتنبي**، ج٣، ص٨٢.

(٢) ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ج٦، ص١٢٤. وياقوت هذا هو ياقوت بن عبدالله الرومي البغدادي، المكنى بأبي الدر، والملقب مهذب الدين، وقد سمى نفسه حين اشتهر بالشعر عبدالرحمن، وكان مقيمًا بالمدرسة النظامية ببغداد. كان مولى لأبي منصور الجيلي التاجر ببغداد، وبها نشأ وتوفِّي أيضًا سنة ٦٢٢هـ، وقد قارب الستين. كان شاعرًا مطبوعًا، له ديوان شعر صغير، وكان حسن الخط ونسخ بخطه كتبًا كثيرة، وقد ذكر ابن خلكان عدة مقطوعات من شعره. وهو غير ياقوت أبي عبدالله الرومي الحموي المتوفَّى سنة ٦٢٦هـ بحلب والملقب بشهاب الدين الأديب الخطاط. وقد اشتركا في الاسم واسم الأب والنسبة والعصر وحسن الخط، واختلفا في البلد واللقب. المصدر نفسه، ص١٢٢-١٢٦ (الترجمة رقم ٧٨٩).

وأنا أقول: يحتمل أن يكون انتقاد أدباء بغداد البيت من جهة معناه أو من جهة لفظه، فإن كان الانتقاد من جهة معناه، فبيانه أن مراد الشاعر بالولدان، الولدان المعهودون وهم المذكورون في القرآن: ﴿ ۞ وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنثُورًا ﴿١٩﴾ ﴾ [الإنسان:١٩]، وهؤلاء الولدان مقرهم الجنة، فأراد الشاعر أن يثبت كون المتغزل فيه منهم، ويتعجب كيف كان مقره في قلبه الذي هو جحيم، ولكنه لم يُثبت كون المتغزل فيه من الولدان، بل غاية ما أثبته أنه أحسن من الولدان في الطبائع والمحاسن، وإذا كان أحسن فلا يتم له التعجب إذ قد يكون من جنس آخر غير جنس الولدان. هذا حاصل انتقادهم مع توجيهه وتبيينه. وهو عندي انتقاد زائف؛ لأن الشاعر بنى معنى بيته على أن المتغزّل فيه قد فاق الولدان في محاسنه، وذلك يوجب أن يكون أولى بسكنى الجنة من بقية الولدان، لأن الجنة جديرة بمنتهى الحسن إذ فيها ما لا عين رأت، ولذلك استقام له التعجب من حلوله في جهنم القلب.

وذلك كله إغراق في التخيل من ثلاثة جهات: كون الموصوف أحلى شمائل من الولدان، وكون ذلك موجباً سكناه الجنة، وهذان معنيان عزيزان، وكون قلب المحبّ جهنم، وهذا معنى قديم شائع، ولكنه أخرجه إلى العزّة ما اقترن به من التعجب، كما أخرجه في نظيره قول بعض الشعراء فيمن اسمه إبراهيم على طريقة التلميح:

فَيَا نِيرَانَهُ كُونِي سَلَامًا وَبَرْدًا إِنَّ إِبْرَاهِيمَ فِيهِ[1]

---

(١) البيت هو الثاني من بيتين ذكرهما بهاء الدين العاملي في الكشكول، وهما:

عَجِبْتُ لِنَارِ قَلْبِي كَيْفَ تَبْقَى حَرَارَتُهَا وَحُبُّكَ يَحْتَوِيهِ
فَيَا نِيرَانَهُ كُونِي سَلَامًا وَبَرْدًا إِنَّ إِبْرَاهِيمَ فِيهِ

العاملي، بهاء الدين محمد بن حسين: **كتاب الكشكول** وبهامشه كتاب **أدب الدنيا والدين** للماوردي (مصر المحروسة: المطبعة الميمنية، ١٣٠٥هـ)، ص٢٢.

وأما الانتقاد من جهة لفظ البيت، فهو أنه قدم المفضَّلَ عليه على اسم التفضيل، وذلك لا يقع في كلام العرب إلا إذا كان المفضَّلُ عليه مستفهمًا عنه: نحو من أيهم أنت أكرم؟

وقد يوجّه البيت بتوجيه يدفع عنه كلا الانتقادين، وهو أن نجعل قولَه «ألست من الولدان» جملة مستقلة، ويكون الاستفهام إنكاريًّا داخلاً على نفي، وتكون «من» تبعيضية غير تفضيلية، أي: ما أنت إلا من الولدان. ونجعل قوله: «أحلى شمائلاً» جملةً مستأنَفة مسوقةً مساقَ تغليط نفس القائل على سبيل الترقي، فكأنه يقول: بل أنت أحلى من الولدان شمائل. فتكون هذه الجملة في موقع بدل الغلط من الجملة التي قبلها التي اقتضت كونَه من الولدان بدون تفرق عليهم، فيندفع الانتقادان المعنوي واللفظي، ويكون التخيل في البيت من جهتين: جهة التغليط في التسوية، وجهة التعجب من سكنى القلب الذي هو الجحيم نفسه.

القرطاس الثالث:

قال أبو الطيب المتنبي من القصيدة البائية في مدح كافور الإخشيدي:

أَزُورُهُـمْ وَسَـوَادُ اللَّيْـلِ يَشْـفَعُ لِي ... وَأَنْثَنِـي وَبَيَـاضُ الصُّـبْحِ يُغْـرِي بِي[1]

فعُدّ هذا البيت أميرَ شعر المتنبي، لما احتوى عليه من المعنى الرشيق المبتكر، ولحسن المقابلة بين جميع معاني ألفاظ المصراع الأول ومعاني ألفاظ المصراع الثاني، وهو ما يسمى في البديع بالمطابقة. فجمع في هذا البيت خمس مطابقات، وهو أعجب ما جمع من المطابقة: فالزيارة يقابلها الانثناء، والسواد يقابله البياض، والليل يقابله الصبح، والشفاعة يقابلها الإغراء، ومعنى اللام يقابله معنى الباء.

---

(١) البرقوقي: شرح ديوان المتنبي، ج١، ص٢٩٠.

وقد حصلت المضادةُ بين معنى الحرفين تبعًا للمضادة الحاصلة بين متعلَّقيهما؛ لأن معنى الباء لا يضاد معنى اللام في نفسه، فالمضادة بين الحرفين هنا أضعف من المضادة التي في قوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة:٢٨٦].

فذُكر هذا البيت في مجلس المعتمد محمد بن عبّاد ملك إشبيلية وقرطبة من ملوك طوائف الأندلس، فقال: إن فيه نقدًا خفيًّا، ففكر أصحابُ المجلس في نقده، فلم يهتدوا إليه، فقال المعتمد: الليل لا يقابل إلا بالنهار ولا يقابل بالصبح؛ لأن الليل كلّي والصبح جزئي، فتعجب الحاضرون وأثنوا على تدقيق انتقاده. قال الصفدي: «ليس هذا بنقد صحيح، والصواب مع أبي الطيب؛ لأنه قال: أزورهم وسواد الليل يشفع لي، فهذا محبّ يزور أحبابه في سواد الليل خوفاً ممن يشي به، فإذا لاح الصبح أغرى به الوشاة ودلّ عليه أهل النميمة، والصبح أول ما يُغرَى به قبل النهار، وعادةُ الزائر المريب، أن يزور ليلاً وينصرف عند انفجار الصبح خوفًا من الرقباء، ولم تجر العادة أن الخائف يلبث إلى أن يتوضح النهار ويمتلئ الأفق نورًا، فذكر الصبح هنا أولى من ذكر النهار.»[1] وكتب البدر[2] البشتكي الدمشقي: هو (أي ابن عباد) ما انتقد عليه المعنى، إنما انتقد عليه مطابقة الليل بالصبح، فإن ذلك فاسد»[3].

وأقول: نظر المعتمد إلى نقد صحة المضادة بين الليل والنهار بأنها غير مستقيمة في مقابلة الليل بالصبح؛ إذ الليل إنما يقابله النهار، وليس يريد انتقاده إذ لم يعبر بالنهار عوض الصبح؛ لأن المتنبي لو جاء بلفظ النهار لما استقام له إضافة البياض إليه؛ لأن ضوء النهار لا يسمى بياضاً، ولكن يسمى نوراً، بخلاف الصبح،

---

(١) المقري التلمساني، أحمد بن محمد: **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٤٠٨/ ١٩٨٨)، ج٤، ص٢٦٢.

(٢) هو بدر الدين محمد بن إبراهيم بن محمد البشتكي (بفتح الباء الموحدة وسكون الشين المعجمية)، الدمشقي، ثم المصري، المتوفّى سنة ٨٣٠هـ. كان أديبًا عالِمًا، أخذ عن ابن نباتة وغيره. - المصنف.

(٣) المقري التلمساني: **نفح الطيب**، ج٤، ص٢٦٢.

قال تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة:١٨٧]. فلذلك كان جواب الصفدي غير وجيه؛ لأن غايته أن المتنبي كان مضطرًا إلى ذكر لفظ الصبح دون النهار؛ لأنه أرشق في المعنى. ولم يعرج الصفدي على محاولة تصحيح الطباق بين لفظي الليل والصبح في بيت المتنبي، ولذلك كان بحثُ البدر البشتكي مع الصفدي بحثًا متمكناً.

والذي يدفع عن المتنبي انتقاد المعتمد ابن عباد أن المضادة حاصلة بين الليل والصبح إذ الصبح جزئي من جزئيات النهار الذي هو ضد الليل والجزئي قائم به معنى الكلي، إذ لا وجود للكلي في نفس الأمر إلا في ضمن جزئياته، كما تقرر في علم المنطق. على أن الأدباء يجتزئون في محسِّن المضادة المسمى بالطباق، بحصول التضاد ولو على وجه الإجمال، فقد عدوا من الطباق قوله تعالى: ﴿أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح:٢٩]، مع أن الشدة إنما يقابلها اللين، واعتبرت مقابلتها بالرحمة؛ لأن الرحمة مسببة عن الرقة واللين في المعاملة. وقد أخذ المتنبي بعض معنى هذا البيت من قول عبدالله بن المعتزّ.

لا تَلْقَ إلا بليلٍ مَنْ تواصلُه فالشمسُ نمامة والليل قَوَّاد[١]

وتصرف فيه تصرفًا بديعًا بما أراح من بشاعة كلمة قواد، فلله درّ المتنبي، ويرحم الله ابن عباد.

القرطاس الرابع:

يحوي قرطاسنا هذا حديثًا بديعًا غريبًا من أحسن ما ورد في أخبار نقد الشعر والمراجعة فيه بين ناقديه وشاعريه، وهو ما ذكره الشيخ عبدالقاهر الجرجاني في

(١) ديوان ابن المعتز، (طبعة دار صادر)، ص١٦٦. وللبيت ثانٍ يقول فيه الشاعر:

كَمْ عَاشِقٍ وَظَلَامُ اللَّيْلِ يَسْتُرُهُ لاَقَى أَحِبَّتَهُ، وَالنَّاسُ رُقَّادُ

كتاب «دلائل الإعجاز» أن عنبسة الفيل[١] قال: قدم ذو الرمة[٢] الكوفة فوقف بالكُناسة وهو على ناقته، فجعل ينشد الناس قصيدته التي أولُها:

أَمَنْزِلَتَـي مَـيٍّ سَـلامٌ عَلَـيْكُمَا عَـلَى النَّـأْيِ وَالنَّـائِي يَـودُّ وَيَنْصَـحُ

حتى بلغ قوله:

إِذَا غَـيَّرَ النَّـأْيُ المُحِبِّـينَ لَمْ يَكَـدْ رَسِيسُ الهَوَى مِنْ حُبِّ مَيَّةَ يَـبْرَحُ

وكان عبدالله بن شبرمة[٣] حاضرًا فناداه: «يا غيلان أراه قد برح (يريد أن رسيس الهوى قد زال بعد ذلك لقوله: لم يكد يبرح). قال عنبسة: فشنق[٤] ذو الرمة ناقته، وجعل يتأخر بها ويتفكر، ثم أعاد البيت هكذا:

---

(١) عنبسة الفيل هو عنبسة بن معدان الميساني، وكان ينتسب إلى مهرة بن حيدان، ويضاف اسمه إلى الفيل لأن أباه معدان كان يقال له معدان الفيل بالإضافة، بسبب أن زياد بن أبي سفيان -كما يقول ياقوت- أو أن عبد الله بن عامر-كما يقول ابن الأنباري في نزهة الألباء- كانت له فيلة بالكوفة ينفق عليها كل يوم عشرة دراهم، فأقبل رجل من أهل ميسان يقال له معدان، فقال: ادفعوها إلي وأكفيكم المؤونة وأعطيكم عشرة دراهم كل يوم، فدفعوها إليه، فأثرى وابتنى قصراً، ونشأ له ابن يقال له عنبسة فروى الأشعار وظرف وفصح وملح، وغلب عليه إضافته إلى الفيل، كما غلب على أبيه. وكان نحوياً إماماً، أخذ عن أبي الأسود الدؤلي، وكان من أبرز أصحابه. وكان من الأولين ممن وضعوا علم النحو. ترجمه ابن الأنباري في «نزهة الألباء» وياقوت في «معجم الأدباء» والسيوطي في «البغية». - المصنف.

قال محقق كتاب دلائل الإعجاز العلاّمة محمود محمد شاكر هكذا هنا «عن عنبسة وأرجح أنه خطأ...» لأن راوي الخبر هو عبدالصمد بن المعذل، عن جده غيلان بن الحكم بن البختري بن المختار. وقال: الخبر بتمامه في الموشح ١٧٩، ١٨٠، والأغاني ١٨/ ٣٤. دلائل الإعجاز، ص٢٧٤-٢٧٥.

(٢) ذو الرمة هو غيلان بن عطية من بني عدي من الرباب، يلقب بذي الرُّمة (بضم الراء). والرمة الحبل. كان من شعراء البادية ومن عشاق العرب، شغف بمية، وكان منزله بقرب الدهناء حذو منازل بني تميم. -المصنف.

(٣) هو عبدالله بن شبرمة الضبي الكوفي، قاضي الكوفة، تابعي صغير، توفي سنة ١٤٤هـ.

(٤) جذب لها الزمام حتى رفعت رأسها لتتأخر فيخلو عن الناس.

إذا غَـــيَّرَ النـــأيُ المُحِبِّـــينَ لَمْ أَجِـــدْ رَسِيسَ الهَـوَى مِـنْ حُـبِّ مَيَّـةَ يَـبْرَحُ

وفي رواية: لم تجد. قال عنبسة: فلما انصرفت حدثت أبي(1) بما كان، فقال لي: أخطأ ابن شبرمة حين أنكر على ذي الرمة، وأخطأ ذو الرمة حين غير شعره لقول ابن شبرمة، إنما هذا كقول الله تعالى: ﴿إِذَآ أَخْرَجَ يَدَهُۥ لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَا﴾ [النور:40]، وإنما هو لم يرها ولم يكد»(2).

هذا ما نقل من هذا المشهد الأدبي الرائع. فوجه ما انتقده ابن شبرمة على ذي الرمة أنه شاع في كلامهم أن يقال: ما كاد فلان يفعل ولم يكد يفعل، في أمر هو قد وقع إلا أنه ما وقع إلا بعد لأيٍ وعناء، وقد كان بعيداً في الظن أن يفعله، كقوله تعالى: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا۟ يَفْعَلُونَ ۝٧١﴾ [البقرة:71]، قال في الكشاف: «قوله ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا۟ يَفْعَلُونَ ۝٧١﴾ [استثقال لاستقصائهم] واستبطاء لهم، وأنهم لتطويلهم المفرط [وكثرة استكشافهم] ما كادوا يذبحونها و[ما كادت] تنتهي سؤالاتهم»(3)، أي ثم انتهت، فلما قال ذو الرمة: «لم يكد رسيس الهوى من حب مية

(1) قال محقق «دلائل الإعجاز» العلامة محمود محمد شاكر: «حدثت أبي» قائله غيلان بن الحكم، وأبوه هو الحكم بن البختري بن المختار. **دلائل الإعجاز**، ص275 (الحاشية رقم 1).

(2) الجرجاني: **دلائل الإعجاز**، ص274-275. هذا وقد أورد المصنف كلام عنبسة الفيل بتصرف، كما أن البيت الأول من قصيدة ذي الرمة الحائية التي أنشدها بالكناسة لم يذكره عنبسة حسب ما حكاه عنه الجرجاني، وإنما ذكر الأبيات الثلاثة الآتية:

هــي الــبُرْءُ والأســقامُ والهــمُّ والمُنَــى ومــوتُ الهــوى في القلــب منِّــي المــبرِّحُ
وَكَــان الهــوى بالنــأيِ يُمحَــى فيمَّحــي وحبــكِ عنــدي بســتجِدُّ ويــربَحُ
إذا غَـــيَّرَ النَّـــأيُ المُحِبِّـــينَ لَمْ يَكَـــدْ رَسِـيسُ الهَـوَى مِـنْ حُـبِّ مَيَّـةَ يَـبْرَحُ

والبيتان اللذان ذكرهما المصنف من قصيدة «بكى زوج ميّ» من الطويل، وهما الأول والثاني حسب ترتيبهما في الديوان. **ديوان ذي الرمة**، ص43. أما البيت الأول من المجموعة التي أوردها الجرجاني في القصة فترتيبه في القصيدة كما هي في الديوان 26، وأما الثاني فغير موجود.

(3) الزمخشري: **الكشاف**، ج1، ص154.

يبرح»، حمله ابن شبرمة على هذا المحمل، فقال له: أراه قد برح، أي: لأن مثل قوله: لم يكد يبرح يقتضي أنه قد برح بعد ذلك.

وأما وجه رد معدان[1] نقد ابن شبرمة، فإن كلام ذي الرمة جرى على دلالة ذلك التركيب بحسب الوضع، فإن نفي فعل المقاربة يدل بأصله على انتفاء مدلول الفعل وهوالمقاربة، فتنتفي مقاربةُ وقوع الفعل بالصراحة، بطريق اللزوم على نفي وقوع الفعل بالأولى. وذلك كقوله تعالى: ﴿إِذَآ أَخۡرَجَ يَدَهُۥ لَمۡ يَكَدۡ يَرَىٰهَاۗ﴾ [النور:٤٠]، فإنه مبالغة في انتفاء رؤية الرائي يدَه في تلك الظلمات، ولهذا الاعتبار فسّر الكشاف قوله تعالى: ﴿إِذَآ أَخۡرَجَ يَدَهُۥ لَمۡ يَكَدۡ يَرَىٰهَاۗ﴾ [النور:٤٠]، فقال: «مبالغة في لم يرها، أي لم يقرب أن يراها فضلاً عن أن يراها، ومثله قول ذي الرمة:

إذا غَـيَّرَ النَّـأْيُ المُحِبِّـينَ لَمْ يكَـدْ … رَسِيسُ الهَوَى مِـنْ حُـبِّ مَيَّـةَ يَـبْرَحُ

أي لم يقرب من إبراح فما باله يبرح».

فرأيُ صاحب الكشاف موافقٌ لرأي معدان الفيل، ورأي عبدالقاهر أن الوضعَ وبعضَ الاستعمال شاهدان لبديهة ذي الرمة ولمعدان الفيل، وأن الاستعمالَ العرفي قد جرى أيضًا بأن يقال ما كاد يفعل ولم يكد يفعل في فعل قد حصل، يشيرون بذلك إلى أنه ما حصل إلا بعد جهد وبعد أن كان بعيدًا في الظن حصولُه، كقوله تعالى: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفۡعَلُونَ ٧١﴾ [البقرة:٧١]، وأن ذلك هو الذي أوهم ابن شبرمة، وأوقع ذا الرمة في مثل ذلك الوهم فغيّر بيته بعد التفكر.

أما أنا فأرى أن عربية ذي الرمة ما كانت لتحيد به عن كلامه الأول إلى إصلاحه، لولا أنه رأى نقدَ ابن شبرمة متجهًا وحقًّا، لا سيما وهو قد غيّر بيته بعد أن

(١) الصواب أن الذي رد نقد ابن شبرمة هو الحكم بن البختري بن المختار. **دلائل الإعجاز**، ص٢٧٥.

خلا بنفسه وفكّر مليًّا، ولم يزل ذلك البيت مثبتًا في ديوانه عندنا على الوجه الذي أصلحه به، فما هو إلا أن ذا الرمة بعد تفكره وقع بين رأيين:

أحدهما: أن يكون رأى دلالة نفي كاد على انتفاء مقاربة الفعل بحسب أصل الوضع دلالة غير صريحة في الاستعمال لورودها في ذلك النفي في الاستعمال بوجهين كما في آية: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا۟ يَفْعَلُونَ ۝٧١﴾ [البقرة:٧١] وآية: ﴿إِذَآ أَخْرَجَ يَدَهُۥ لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَا﴾ [النور:٤٠] بحسب ظاهرها على تفسير الزمخشري، فأراد أن يتجنب تركيباً محتمل الدلالة مطروقاً للنقد، فغيّر ذلك بما هو دونه في الجزالة، إذ لا يخفى ضعفُ قوله لم أجد أو لم تجد. وهذا ما ظنه به العلامة ابن مالك في شرح التسهيل[1].

الرأي الثاني: أن يكون رأى أن نفيَ كاد نُقل في الاستعمال من دلالته الوضعية إلى دلالة أخرى، فصار قولُهم: ما كاد يفعل، بمنزلة كاد أن لا يفعل، كقوله تعالى: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا۟ يَفْعَلُونَ ۝٧١﴾ [البقرة:٧١]، حيث جمع بين إثبات وقوع الفعل وبين نفي المقاربة، بحيث صار بيتُ ذي الرمة خطأً في المراد، إذ اقتضى أن رسيس الهوى كاد أن لا يبرح أي وقد برح. ويكون قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَا﴾ [النور:٤٠] ليس المقصود منه أنه لا يرى يده ولا يقارب، بل المقصود منه أنه يكاد أن لا يراها أي بحيث يراها بجهد وعناء على غير ما فسر به صاحب الكشاف، فيكون ذو الرمة قد أخطأ في عربيته في بيته الأول فأصلح بيته لذلك بالإصلاح الثاني.

وهذا الاحتمال يدخل مغمزًا في الاحتجاج بعربية ذي الرمة. وأنا أرجّح هذا الاحتمال الثاني، وأرى أن نفي كاد في كلام العرب صار من طرق القلب، فهو قلب مطّرد نقل به ذلك التركيب من ظاهره إلى خلاف مقتضى الظاهر، ولا أحسب أن العرب ينفون كاد ويريدون نفي المقاربة، ليدلوا على تعين وقوع الفعل بطريق

---

(١) ابن مالك: **شرح التسهيل**، ص٤٠٠.

اللزوم؛ لأن هذا ليس من طرق بلاغتهم فيما تحققناه من استعمالهم، وأن قوله تعالى: ﴿إِذَآ أَخۡرَجَ يَدَهُۥ لَمۡ يَكَدۡ يَرَىٰهَاۗ﴾ [النور: ٤٠] جاء على ذلك الاعتبار، أي يكاد لا يراها؛ لأن الذي يسير في البحر في ظلمات يرى يده إذا أخرجها بعناء. وبذلك يدخل الشك في سلامة ذوق ذي الرمة في بديهته حين رمى بيته الأول على عواهنه، ويجعلنا نعدّه في صف أهل العلم باللغة؛ لأنه ما أصلح بيته إلا عن تأمل وتفكر.

طريقة من شعر العرب في توجيه الخطاب إلى المرأة(١)

أرى من أحقِّ المباحث التي تُرْسَمُ في طلائع مباحثِ العربية البحثَ عن أساليب لبلغاءِ العرب وشعرائهم قد التزموها، وحاكُوا نِيرَ أدبِهم على اعتبارها، فأصبحت بكثرة الاستعمال لا يلاحظون فيها خصوصيةً من خصائص علم المعاني والبيان، بل يعاملونها معاملةَ الأساليب التركيبية في فصيح الكلام، وبخاصة ما كان من ذلك مغفولاً عن التنبيه إليه في دواوين اللغة والأدب العربي، ليكون الشعورُ به فاتِحًا أعينَ الواقفين على استعمالِ العرب في أدبهم، وحافزًا للمعتنين بمتابعة فحول الشعراء في أساليب الشعر العربي، كَيْ تظهرَ مزيةُ اللاحقين كما ظهرت مزايا السابقين.

نجدُ لشعراءِ العرب في كلامهم سُننًا لا يكادون يحيدون عنها، يتبع فيها المتأخرُ خطواتِ المتقدِّم، بحيث يُعَدُّ الإخلالُ بها حيدةً عن الطريقة المألوفة. فكانت لغةً من لغة الأدب، ولكلِّ فريقٍ من الناطقين بالعربية أساليبُ تمتاز عن أساليبِ غيره، وقد لا يهتدي الشادي في الأدب لرعي ذلك في فهمه وإنشائه.

وقد عد أئمةُ الأدب أشياء من ذلك، وأغفلوا أشياء. فمما عده أئمةُ الأدب من سنن شعراء العرب في أدبهم افتتاحُ كثيرٍ من أغراضهم في الشعر بالنسيب قبل الدخول في المقصود من القصيد، وهو الأسلوبُ الذي بُنيت عليه المعلَّقاتُ ذات الأغراض، مثل معلقات زهير والنابغة والأعشى ولبيد وعمرو بن كلثوم والحارث ابن حِلِّزة، وبخاصة ما كان الغرضُ منها المديح، مثل قصيد علقمة في مدح الحارث

---

(١) المجلة الزيتونية، المجلد ٩، العدد ٤، ١٣٧٤/ ١٩٥٥ (ص٢٠٧-٢١٣).

الغساني: «طَحَا بِكَ قَلْبٌ فِي الحِسَابِ طَرُوبُ»[١]، وقصيد كعب بن زهير «بانت سعاد»، ومشوبة القطامي «إِنَّا مُحَيُّوكَ فَاسْلَمْ أَيُّهَا الطَّلَلُ»[٢] وغيرها. فعدَّ أبو الطيب ذلك من عادة الفصحاء، حيث قال:

إِذَا كَانَ مَدْحٌ فَالنَّسِيبُ المُقَدَّمُ ... أَكُلُّ فَصِيحٍ قَالَ شِعْرًا مُتَيَّمُ؟[٣]

ومما عَدُّوه أيضًا من سنن الشعراء خطاب المتنبي بنحو «يا صاحبي» و«يا خليلي» و«يا فتيان». ومن أقدم ما قيل في ذلك قولُ امرئ القيس: «قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل»، وقول سُليك: «يَا صَاحِبَيَّ أَلاَ لاَ حَيَّ بِالوَادِي»[٤]، وقولها:

---

(١) هذا صدر البيت طالع قصيدة -هي الثانية في الديوان- من تسعة وثلاثين بيتًا قالها علقمة -كما ذكر المصنف- في مدح الحارث بن جبلة بن أبي شمر الغساني الذي كان أسر أخاه شاسًا فرحل إليه في طلبه، وتمامه:

طَحَا بِكَ قَلْبٌ فِي الحِسَابِ طَرُوبُ ... بُعَيْدَ الشَّبَابِ عَصْرَ حَانَ مَشِيبُ

ديوان علقمة بن عبدة، تحقيق وشرح سعيد نسيب مكارم (بيروت: دار صادر، ط١، ١٩٩٦)، ص٢١. ومعنى طحا بك: اتسع بك وذهب كلَّ مذهب.

(٢) **ديوان القطامي**، تحقيق إبراهيم السامرائي وأحمد مطلوب (بيروت: دار الكتب الثقافية، ١٩٦٠)، ص٢٨. ومشوبة، وجمعها مشوبات، أحد الأسماء التي أطلقها أبو زيد الأنصاري على الأشعار التي جمعها في جمهرته، حيث وزعها على سبعة أقسام، وجعل في كل قسم سبع قصائد لسبعة شعراء، كما يلي: أصحاب السُّموط، وأصحاب المجمهرات، وأصحاب المنتقيات، وأصحاب المُذْهبات، وأصحاب المراثي، وأصحاب المشوبات، وأصحاب المُلحمات. وهذه الأسماء إنما هي صفات للقصائد، فالسموط هي القلائد التي تعلق، وبالتالي فهي مرادفة للمعلقات. والمجمهرات هي القصائد عالية الطبقة ومحكمة السبك، والمنتقيات هي المختارات، والمذهبات هي التي تستحق أن تُكتب بالذهب لجودتها، والمشوبات هي التي شابها أو شاب أصحابها الكفرُ والإسلام، والملحمات، وربما أراد بها كونها محكمة النظم متينة اللحمة. انظر: البستاني، سليمان: **إلياذة هوميروس معربة نظمًا** وعليها شرح تاريخي أدبي (القاهرة: مطبعة الهلال بمصر، ١٩٠٤)، ص١٧٢-١٧٣ (مقدمة المترجم).

(٣) البيت طالع قصيدة من اثنين وأربعين بيتًا في مدح سيف الدولة قيلت سنة ٣٣٨. **ديوان المتنبي بشرح البرقوقي**، ج٤، ص٦٩.

(٤) هو سُليك بن سُلكة السَّعدي منسوب إلى أمه، وأوه عمرو بن يثربي من بني كعب بن سعدد بن زيد بن مناة بن تميم. قال ابن قتيبة: «وهو أحد أغربة العرب وهجنائهم وصعاليكهم =

فَــإِنْ تَسْــأَلاَنِي عَــنْ هَــوَايَ فَإِنَّــهُ   مُقِــيمٌ بِهَــذَا القَــبْرِ يَــا فتيَــانِ[1]

وعلَّلُوه بأنه بناء على عادتهم في أسفارهم أن يكون المسافرُ مرافقًا لمسافرين معه، وفي استقراء ذلك كثرة.

إنما المهمَّ لنا أنَّ مما وقع أمام نظري في مطالعاتِ الأدب العربي أني وجدتُ شعراءَهم كثيرًا ما يُوَجِّهون الكلامَ إلى المرأة بطريق الخطاب أو بالاسم أو الضمير، أو يحكون عن المرأة، مع أن المقامَ نابٍ أن تكون امرأة معينة مقصودة بذلك، أو مقصودًا إبلاغ الكلام إليها. فربما طلبوا من المرأة أن تسألَ عن الخبر، وأن تتعرف حادثًا. وأكثرُ ما لاح لي ذلك في السؤالِ المفروض؛ لأن الأصلَ فيه أن يُبْنَى على فرضِ سؤالِ سائلٍ أو سائلين، فيكون مبنيًا على التذكير، كقوله تعالى: ﴿سَأَلَ سَآئِلُۢ [بِعَذَابٖ وَاقِعٖ] ١﴾ [المعارج:١]، وقوله: ﴿ءَايَٰتٞ لِّلسَّآئِلِينَ ٧﴾ [يوسف:٧].

فلما لاح لي ذلك وتتبعتُه، تَبَيَّنَ لي أن توجيهَ السؤال إلى المرأة بُنِيَ على ملاحظة الغرض الذي من شأن المرأة أن تُسأل عنه. ثم انتقلتُ إلى البحث عن كلِّ مقامٍ فيه

= ورجيلائهم، وكان له بأس ونجدة، وكان أدل الناس بالأرض وأجودهم عدوًا على رجليه، وكان لا تعلق له بالخيل.» والبيت من بحر البسيط، وتمامه:

يَــا صَــاحِبَيَّ أَلاَ لاَ حَــيَّ بِــالوَادِي   إِلاَّ عَبِيــــدٌ وَآمٌ بَــــيْنَ أَذْوَادِ

الدينوري: **الشعر والشعراء**، ص٢١٥-٢١٦.

(١) ذكر الأبشيهي أن سليمان بن عبد الملك خرج ومعه يزيد بن المهلب في بعض مقابر الشام، فإذا امرأةٌ جالسة على قبرٍ تبكي، قال سليمان: «فرفعت البرقع عن وجهها فحكت شمسًا عن متون غمامة، فوقفنا متحيرين ننظر إليها، فقال لها يزيد بن المهلب: يا أمة الله! هل لكِ في أمير المؤمنين بعلاً؟ فنظرت إلينا، ثم أنشأت تقول:

فَــإِنْ تَسْــأَلاَنِي عَــنْ هَــوَايَ فَإِنَّــهُ   يَجُــولُ بِهَــذَا القَــبْرِ يَــا فتيَــانِ
وَإِنِّي لأَسْــتَحْيِيهِ وَالــتُّرْبُ بَيْنَنَــا   كَــمَا كُنْــتُ أَسْــتَحْيِيهِ وَهْــوَ يَــرَانِي.»

الأبشيهي، شهاب الدين محمد بن أحمد أبي الفتح: **المستطرف في كل فن مستظرف**، تحقيق مفيد محمد قميحة (بيروت: عالم الكتب، ط١، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، ص٢١٣.

ملاحظةُ الأغراض التي من شأن المرأة أن يكون لها الحظُّ الأوفرُ فيها من الاعتبار، أي من الشؤون التي يغلب على النساء الاهتمامُ بها أكثرَ من اهتمام الرجال، فكلُّ ذلك مما يقيمون كلامَهم فيه على منوال التأنيث. ثم وجدتُ توجيهَ الخطاب إلى المرأة في مواقع أخرى غيرِ طلب السؤال عن خبر، فاتسع لي بابٌ طَرَقْتُه، فإذا وراءه كُوًى تُطِلُّ على أفنانٍ لا يعتريها ذبولٌ ولا ذُوِيّ. وقبل الخوض [في الموضوع] يتعين أن أتعرَّف ما الذي دعاهم إلى ذلك، فوجدته لا يعدو خمسةَ أغراض.

الغرض الأول: أنه كان من عادةِ نسائهم العنايةُ بالأخبار والحوادث يَعْمُرْنَ بالحديث عنها آناء اجتماعهن في الأسمار، فمن أجل ذلك يتناقَلْنها وتشيعها المرأة والأخرى، وينبسطن بالحديث فيها إلى رجالِ بيوتهن في أسمارهم. وأوضحُ مثالٍ لنا في ذلك وأجْمَلُه حديثُ أُمِّ زرعٍ الواقع في كتب السنة[1]. فلما عُرف ذلك من عادتهن،

---

(١) هذه القصة مروية في صحيح البخاري عن عائشة -عليها الرضوان- أنها تحدثت بها في سمرها مع النبي ﷺ، وفي بعض رواياتها في غير الصحيح رفعتها إلى النبي عليه الصلاة والسلام ونصها: «جلس إحدى عشرة امرأة فتعاهدن وتعاقدن على أن لا يكْتُمْن من أخبار أزواجهن شيئا. قالت الأولى: زوجي لَحْمُ جملٍ غثٍّ على رأس جبل، لا سهلٌ فيُرْتقَى ولا سمين فيُنْتقل. قالت الثانية: زوجي لا أَبُثُّ خبرَه، إني أخافُ أن لا أذرَه، إنْ أذكُرْهُ أذكر عُجَرَه وبُجَره. قالت الثالثة: زوجي العشنَّق، إن أنْطِقْ أُطلَّق، وإن أَسْكُتْ أُعَلَّق. قالت الرابعة: زوجي كَلَيْلِ تِهامه، لا حرٌّ ولا قُرٌّ، ولاَ مخَافَةُ ولا سآمة. قالت الخامسة: زوجي إن دخل فَهِد، وإن خرج أَسِد، ولا يَسأل عمّا عَهِد. قالت السادسة: زوجي إنْ أكل لفَّ، وإن شرب اشتفَّ، وإن اضطجع التف، ولا يولج الكفَّ ليعلم البث. قالت السابعة: زوجي غياياء أو عياياءُ طباقاء، كلُّ داء له داء، شجَّك أو فلَّك، أو جمع كلاًّ لك. قالت الثامنة: زوجي المسُّ مسُّ أرنب، والريحُ ريحُ زَرْنب، وأغلبُه والناسَ يغلب. قالت التاسعة: زوجي رفيعُ العماد، طويل النِّجاد، عظيم الرماد، قريب البيت من الناد. قالت العاشرة: زوجي مالكٌ وما مالك؟ مالكٌ خيرٌ من ذلك، له إبلٌ كثيراتُ المبارك قليلاتُ المسارح، وإذا سمعن صوتَ المِزْهَر أيقَنَّ أنهن هوالك. قالت الحادية عشر: زوجي أبو زرع، فما أبو زرع؟ أَنَاسَ مِنْ حُلِيٍّ أُذُنَيَّ، وملأ من شحمٍ عَضُدَيَّ، وبَجَّحني فبَجَحَتْ إِلَيَّ نفسي، وجدني في أهل غُنَيْمة بشِقٍّ فجعلني في أهل صَهِيل وأطيط، ودائس ومُنِقٍّ، فعنده أقول فلا أُقبَّح، وأرْقُد فأتَصَبَّح، وأشرَب فأتقَمَّح. أُمُّ أبي زرع، فما أُم أبي زرع؟ عُكومُها رَداح، وبيتُها فِسَاح. ابنُ أبي زرع، فما ابن أبي زرع؟ مضجِعُه كمسلِّ شَطْبه، ويُشْبِعُه ذِراعُ الجفرة. بنت أبي زرع، فما بنت أبي زرع؟ طوعُ أبيها، وطوعُ أمها، =

صار توجيهُ الخطاب إلى المرأة بالحثِّ على السؤال عن حادث مشيرًا إلى أهميته وبلوغه الغايةَ في نظائره، وأنه جديرٌ بالإشاعة، فإذا أرادوا ذلك وجَّهُوا الخطابَ إلى ضميرِ الأنثى أو حدَّثوا عنها بطريقِ الغيبة.

وذلك ليس من قبيل انتزاع ذاتٍ من ذات أخرى فيها صفةٌ، المعروفِ بالتجريد؛ لأن التجريدَ معدودٌ في المحسِّنات البديعية لما فيه من اللطافة بادعائه شخصًا ثانيًّا، فكان بذلك محسِّنًا في الكلام. ولا هو من قبيل توجيهِ الخطاب إلى غيرِ مُعَيَّن، وهو كثيرٌ في القرآن؛ لأنه مبنِيٌّ على التعميم لكلِّ مخاطَب، فيُفرض مخاطَبٌ غيرُ معيَّن، مع أن ذلك جارٍ على الأصل الغالب في الكلام، وهو التذكير. وهذا أعمُّ من الخطاب، فيكونُ بصيغةِ مخاطَبَةٍ وغائبة، وأيضًا هو في الغالب مفروضٌ في امرأة معيَّنة كزوجةٍ أو بنتٍ أو حبيبة، ولكنها لم تكن حاضرة.

فتعين أن يلحق غرضُنا بالأساليب المتبعة في الاستعمال، ولا يحق أن يُعدَّ في مبحث وجوه تخريج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر من مباحث علم المعاني، كما عُد توجيهُ الخطاب إلى غير معين؛ لأن بحثنا في الاستعمال جرى على معتاد اللسان في الخطاب في أمثال الغرض الذي هو فيه، بعد أن تكرر ذلك في أمثاله. فهو بناءٌ على

= وملء كسائها، وغيظُ جارتها. جاريةُ أَبِي زَرع، فَمَا جاريةُ أَبِي زرع؟ لا تَبُثُّ حديثَنَا تبثيثًا، ولا تَنْقُثُ مِيرَتَنا تنقيثًا، ولا تملأ بيتنا تعْشِيشا. قالت: خرجَ أبو زرع والأوطابُ تُمْخَض، فلقِيَ امرأةً معها وَلَدَان لَهَا كالفَهْدَين، يلعبان مِنْ تحت خَصْرِها بِرُمَّانتين، فطَلَّقَنِي ونكَحَها، فنكحْتُ بعده رجلاً سرِيًّا، رَكِبَ شَرِيًّا، وأخذ خَطِّيًّا، وأراح عليَّ نَعَمًا ثرِيًّا، وأعطاني من كل رائحة زوجًا، وقال: كُلِي أُمَّ زرع، ومِيرِي أهلَك. قالت: فلو جمعتُ كلَّ شيءٍ أعطانيه ما بلغ أصغرَ آنِيَةِ أَبِي زرع. قالت عائشة: قال رسول الله ﷺ: كنتُ لكِ كأبي زرعٍ لأُمِّ زرع». - المصنف. (نقلنا هذه الحاشية من كتابه **أليس الصبح بقريب؟ التعليم العربي الإسلامي: دراسة تاريخية وآراء إصلاحية**، تحقيق محمد الطاهر الميساوي [حلب: دار الملتقى / الخرطوم: هيئة الأعمال الفكرية، ط١، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م]، ص٥٢-٥٣). وانظر القصة في: **صحيح البخاري**، «كتاب النكاح»، الحديث ٥١٨٩، ص٩٢٦-٩٢٧. هذا وللمصنف شرحٌ مخطوط على هذه القصة، وقد شرحها كذلك القاضي عياض بشرح سماه «لذة السمع بشرح حديث أم زرع».

حقيقةٍ مزعومة، وهو أشبه بالمبالغة، وقد يتجاذبه علمُ المعاني بناءً على ادعاء وجود امرأة يخاطبها، لكن ذلك خفي. وأيضًا فهم لم يبحثوا عن نظيره، وهو خطابُ المثنى في نحو «قفا نبك». فكما قصدوا عدمَ التعرض لنظيره مع شهرته بين أهل الأدب، فكذلك لا يحق أن نُلحِقَ بهم هذا النظيرَ الذي لم يهتد إليه المتقدمون. وليس مما يُعَدُّ في هذا الغرض من بحثنا كلُّ خطابٍ قُصدت فيه امرأةٌ معينة أو أكثر، كقول الأعشى:

تَقُولُ بِنْتِي وَقَدْ يَمَّمْتُ مُرْتحلاً: يَا رَبُّ جَنِّبْ أَبِي الأَوْصَابَ وَالوَجَعَا(1)

وقول لبيد:

تَمَنَّى ابْنَتَايَ أَنْ يَعِيشَ أَبُوهُمَا وَهَلْ أَنَا إِلاَّ مِنْ رَبِيعَةَ أَوْ مُضَرْ(2)

الأبيات. وقول عبيد بن الأبرص:

تِلْكَ عَرْسِي غَضْبَى تُرِيدُ زِيَالِي أَلِبَيْنٍ تُرِيدُ أَمْ لِدَلاَلِ(3)

وقول ذهلول بن كعب العنبري -وهو من شعراء ديوان الحماسة- ونزل به ضيف وكانت امرأته غائبة، فقام إلى الرحى ليطحن لهم دقيقًا، فجاءت امرأتُه وهو كذلك، فتعجبت من ذلك:

تَقُولُ وَصَكَّتْ صَدْرَهَا بِيَمِينِهَا أَبَعْلِي هَذَا بِالرَّحَا المُتَقَاعِسُ
فَقُلْتُ لَهَا: لاَ تَعْجَلِي وَتَبَيَّنِي بَلاَئِي إِذَا التَقَتْ عَلَيَّ الفَوَارِسُ

---

(١) **ديوان الأعشى**، ص١٢٠.

(٢) البيت هو طالع قصيدى قالها لبيد يخاطب ابنتيه حين حضرته الوفاة. **ديوان لبيد**، ص٥٠.

(٣) الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص١٦٣. والبيت هو الثامن من قصيدة من ستة وثلاثين بيتًا من بحر الخفيف، يستعيد فيها الشاعر أحداث ويصف أحواله وعلاقاته. **ديوان عبيد بن الأبرص**، ص٩٥-٩٩.

لَعَمْـــرُ أَبِيــكِ الخَــيْرِ إِنِّي لَخَــادِمٌ لِضَــيْفِي وَإِنِّي إِنْ رَكِبْــتُ لَفَــارِسُ (١)

ولا قول الراجز مما أنشده الجاحظ:

لَــوْ صَــحِبَتْ شَــهْرَيْنِ دَأْبًــا لَمْ تَمَــلْ وَجَعَلَــتْ تُكْثِــرُ مِــنْ قَــوْلٍ لاَ وَبَــلْ
حُبُّــكَ لِلْبَاطِــلِ قِــدْمًا قَــدْ شَــغَلْ كَسْــبَكَ عَــنْ عِيَالِنَــا، قُلْــتُ: أَجَــلْ
تَضَــــــجُّرًا مِنِّــــــي وَعِيًّــــــا بِالحِيَــــــلْ (٢)

الثاني: أن المرأة شديدةُ الإعجابِ ببطولةِ الرَّجُلِ، لقصور قدرتها عما يستطيعُه الرجال، ولأنها ترى في بطولةِ الزَّوجِ والقرابة ما يُطمئِنُ بالَها من شر العداة والغارات، فهم يدفعون عن حريتها وكرامتها وأبنائها، وتسلم من الأسر فيهنأ عيشُها. قال النابغة:

حِــذَارًا عَــلَى أَلاَّ تُنَــالَ مَقَــادَتِي وَلاَ نِسْــوَتِي حَتَّــى يَمُــتْنَ حَرَائِــرَا (٣)

وكثيرًا ما كانت خصالُ البطولةِ سببًا في ميلِ المرأة إليه ومحبتها. وبعكس ذلك ضدُّه، فتخشى أن يُعَيِّرَها نساءُ الحي بِجُبْنِ زوجها، قال عمرو بن كثوم في معلقته:

يَقُــتْنَ جِيَادَنَــا وَيَقُلْــنَ لَسْــتُمْ بُعُولَتَنَــا إِذَا لَمْ تَمْنَعُونَــا (٤)

---

(١) المرزوقي: **شرح ديوان الحماسة**، ج٢، ص٦٩٦-٧٠٠ (وفيه: «ودقت» بدل «وصكت»)؛ الخطيب التبريزي: **شرح ديوان الحماسة**، ج١، ص٤٧٤-٤٧٦ (وفيه «فَعَالِي» بدل «بلائي»، و«التفَّت» بدل «التقت»). وجاء في ديوان الحماسة الهُذْلول بتقديم الهاء وضمها، وهو كذلك في: ابن حمدون: **التذكرة الحمدونية**، ج٢، ص٤٣٢، وذكر الأستاذ عبد السلام هارون في حاشية تحقيقه لشرح ديوان الحماسة أن المرزباني في معجم الشعراء أشار إلى أنه يقال كذلك «ذهلول».

(٢) الجاحظ: **البيان والتبيين** (نشرة موفق شهاب الدين)، ج١/ ١، ص١٠. وانظر كذلك **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٧، ١٤١٨/ ١٩٩٨)، ج١، ص٦.

(٣) البيت هو السادس عشر من قصيدة من بحر الطويل، قالها في مرض النعمان بن المنذر. **ديوان النابغة الذبياني**، ص٧٠ (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم) و١١٨ (نشرة ابن عاشور).

(٤) والبيت هو السادس والتسعون من المعلقة. **ديوان عمرو بن كلثوم**، حققه وشرحه إميل بديع يعقوب (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٤١٦/ ١٩٩٦)، ص٨٧.

الثالث: أنهم يريدون إظهارَ ثباتِهم على خصالهم ومحامدهم، وأنهم لا يُغَيِّرُهم عنها مُغَيِّر، ولا يصدُّهم لومُ أزواجهم وحبائبهم، قال:

وَتَرَانَـا يَـوْمَ الكَرِيهَـةِ أَحْـرَا رًا وَفِي السِّـلْمِ لِلْغَـوَانِي عَبِيـدَا(١)

الرابع: أن يُبْنَى الشعرُ على خطاب المرأة في الشؤون التي يليها النساء، فيكونَ بناءُ ذلك الخطابِ إخراجًا للكلام على الغالب.

الخامس: تذَكُّرُ الخليلةِ عند الوقوع في مآزق الشدة؛ لأن ذلك من تَذَكُّرِ النَّعيم عند حُلول البؤس؛ إذ الشيءُ يُذكَرُ بضَدِّه، أو في حالة المسرة والانبساط، فالسِّيُّ بالسِّيِّ يذكر. **فأما ما يرجع إلى الأمر الأول** الجاري على أن يُطلبَ من المرأة أن تسأل وتستقري -وهو عمودُ هذا المقال- فأشهرُ وأقدمُ ما فيه قولُ السموأل بن عاديا، وهو عصريُّ امرئ القيس:

سَلِي إِنْ جَهِلْتِ النَّاسَ عَنَّا وَعَنْهُمُ فَلَيْسَ سَوَاءً عَالِمٌ وَجَهُولُ(٢)

والمعروفُ عند الرواة أنها للسموأل، وقد تردَّدَ في ذلك أبو تمام في «ديوان الحماسة»، فنسب القصيدةَ إلى عبد الملك بن عبد الرحيم الحارثي، وهو شاعرٌ إسلامي(٣)، فخاطب امرأةً بأن تَسأل عن قومه وعن أقوامٍ دونهم، ولم يتقدم ذكرٌ

---

(١) البيت من مقطوعة من خمسة أبيات لأبي العباس عبدالله بن طاهر بن الحسين بن مصعب بن رزيق ابن ماهان الخزاعي، كان واليًا على الدينور في زمن المأمون. كان شهمًا، جوادًا سخيًّا، عالمًا متأدبًا، وهو الذي قصده أبو تمام وفي ضيافته ألف كتابه «ديوان الحماسة» اعتمادًا على ما جمعه هذا الوالي من كتب ودواوين نادرة. وقيل إن المقطوعة المذكورة لأصرم بن حميد أحد ممدوحي أبي تمام. ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ج٣، ص٨٥-٨٦.

(٢) البيت من قصيدة من خمسة عشر بيتًا قالها الشاعر في الافتخار بقبيلته وتعداد خصالها النبيلة من كرم وشرف نسب وسؤدد، وطالعها:

إِذَا المَرْءُ لَمْ يَدْنَسْ مِنَ اللُّؤْمِ عِرْضُهُ فَكُلُّ رِدَاءٍ يَرْتَدِيهِ جَمِيلُ

ديوانا عروة بن الورد والسموأل (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، ص٩٢.

(٣) الخطيب التبريزي: **شرح ديوان الحماسة**، ج١، ص٨٦. وقد ساق أبو تمام القصيدة كاملة.

لامرأة ولا توجيهُ خطابٍ إليها من قبل، جريًا على ما مَهَّدْناه من تهمُّمِ النساء بتطلع الأخبار، وإعجابهن بجلائل الفعال. ومثلُه قولُ عنترة:

هَلاَّ سَأَلْتِ الخَيْلَ يَابْنَةَ مَالِكٍ إِنْ كُنْتِ جَاهِلَةً بِمَا لَمْ تَعْلَمِي
يُخْبِرْكِ مَنْ شَهِدَ الوَقِيعَةَ أَنَّنِي أَغْشَى الوَغَى وَأَعِفُّ عِنْدَ المَغْنَمِ(١)

وقال النابغة:

هَلاَّ سَالتِ بَنِي ذُبْيَانَ مَا حَسَبِي إِذَا الدُّخَانُ تَغَشَّى الأَشْمَطَ البَرَمَا
يُخْبِرْكِ ذُو عِرْضِهِمْ عَنِّي وَعَالِمُهُمْ وَلَيْسَ جَاهِلُ شَيْئًا مِثْلَ مَنْ عَلِمَا(٢)

فهذا سَنَنٌ قديم في الأدب العربي.

وأما عامرُ بن الطفيل العامري الكلابي فأغرب وأغرق؛ إذ هدد امرأته بالطلاق إن زهدت في المسألة عن بلائه، فقال:

طُلِّقْتِ إِنْ لَمْ تَسْأَلِي أَيُّ فَارِسٍ حَلِيلُكِ إِذْ لاَقَى صُدَاءَ وَخَثْعَمَا(٣)

---

(١) البيتان هما التاسع والأربعون والثاني والخمسون من المعلقة. **ديوان عنترة**، ص٢٠٧ و٢٠٩ (نشرة مولوي)؛ القرشي: **جمهرة أشعار العرب**، ص٢١٨.

(٢) **ديوان النابغة الذبياني**، ص٢١٧-٢١٨ (نشرة ابن عاشور وص٦٢-٦٣ (نشرة محمد أبي الفضل إبراهيم)، وفي النشرتين: «يُنبِئْك» بدل «يُخبرك». وفي عدد أبيات القصيدة التي منها هذان البيتان اختلاف بين النشرتين، ففي الأولى جاءت القصيدة في سبعة وعشرين بيتًا، بينما لا تشتمل في الثانية إلا على ثلاثة وعشرين.

(٣) صداء الصاد بالمد، حي من مذحن، وخثعم قبيلة من اليمن. - المصنف. والشاعر هو عامر بن الطفيل بن مالك بن جعفر بن كلاب العامري، وهو ابن عم الشاعر لبيد بن ربيعة. وفد على رسول الله ﷺ فقال له: تجعل لي نصف ثمار المدينة وتجعلني وليَّ الأمر بعدك وأُسلم، فقال النبي ﷺ: «اللهم اكفني عامرًا واهد بني عامر.» فانصرف وهو يقول: لأملأنها عليك خيلاً جُردًا ورجالاً مُردًا، ولأربطن بكل نخلة فرسًا، فطُعن في طريقه فمات وهو يقول: غُدة كغدة البعير، وموت في بيت سلولية. الدينوري: **الشعر والشعراء**، ص١٩٤-١٩٥. والبيت هو الأول من بيتين في ديوان الحماسة نسبهما له. المرزوقي: **شرح ديوان الحماسة**، ج١، ص١٥٣ (الحماسية ٢٨). =

وقد يجيءُ لمجرَّدِ الخبرِ بمواقع فخرِهم دون سؤال، كقولِ الأشهب بن رُمَيلة أو حريث بن مخفض من شعراء الحماسة:

وَإِنَّ الَّـذِي حَانَـتْ بِفَلْـجٍ دِمَـاؤُهُمْ ... هُـمُ القَـوْمُ كُـلُّ القَـوْمِ يَـا أُمَّ خَالِـدِ(١)

وقولِ سيَّار بن قَصِيرٍ الطائي من شُعراء صدر الإسلام، وقد شهد فتح أرمينية:

لَـوْ شَـهِدَتْ أُمُّ القُدَيْـدِ طِعَانَنَـا ... بِمَـرْعَش خَيْـلَ الأَرْمَنِـيِّ أَرَنَّـتِ(٢)

وأما ما يرجع إلى الأمر الثاني، ففيه قال عنترة:

إِنْ تُغْـدِفِي دُونِي القِنَـاعَ فَـإِنَّنِي ... طَـبٌّ بِأَخْـذِ الفَـارِسِ المُسْـتَلْئِمِ(٣)

وقتال أُنَيْفُ بن زبَّان الطائي:

فَلَـمَّا التَقَيْنَـا بَـيَّنَ السَّـيْفُ بَيْنَنَـا ... لِسَـائِلَةٍ عَنَّـا حَفِـيٌّ سُـؤَالُهَا(٤)

وقال لبيد:

= ولكن الخطيب التبريزي استدرك عليه في شأن البيت الثاني، ونسبه لعبد عمرو بن شريح بن الأَحوَص بن جعفر بن كلاَب فارس دعلج، مع اختلاف في اللفظ والمعنى. التبريزي: **شرح ديوان الحماسة**، ج١، ص١١٩-١٢٠.

(١) أنشده سيبويه في باب إطلاق الذي وإرادة الذين، ونسبه لأشهب بن رميلة. **الكتاب**، ج١، ص٢٤٦. وانظر تخريج البيت مفصلاً في هامش الصفحة نفسها.

(٢) المرزوقي: **شرح ديوان الحماسة**، ج١، ص١٦٣ (الحماسية ٣٠). وأرنت بمعنى رنت.

(٣) البيت هو الأربعون من المعلقة. **ديوان عنترة ومعلقته**، تحقيق خليل شرف الدين (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٧)، ص٦١؛ **ديوان عنترة**، ص٢٠٥ (نشرة مولوي).

(٤) الحفي الملح. يقال أحفى المسألة، إذا ألح، فجاء حفي على زنة فعيل تخفيفًا، وحقه محف. - **المصنف**. المرزوقي: **شرح ديوان الحماسة**، ج١، ص١٧٢ (الحماسية ٣٣)؛ **شرح ديوان الحماسة** للتبريزي، ج١، ص١٣٠ (الحماسية ٣٤). واسم الشاعر -كما جاء في ديوان الحماسة بشرح المرزوقي- أُنيف بن حكيم النبهاني، وفي شرح التبريزي: أُنيف بن زبان النبهاني من طيء. الخطيب التبريزي: **شرح ديوان الحماسة**، ج١، ص١٢٨.

أَوَلَمْ تَكُــنْ تَــدْرِي نَــوَارُ بِــأَنَّنِي وَصَّــالُ عَقْــدِ حَبَائِــلٍ جَــذَّامُهَا
تَــرَّاكُ أَمْكِنَــةٍ إِذَا لَمْ أَرْضَــهَا أَوْ يَعْتَلِـقْ بَعْـضَ النُّفُـوسِ حِمَامُهَـا[1]

ومما ينتظمُ في هذا السِّلك مواجهةُ المرأة بأن تَسأل عن كرمه، كما قال مضرَّس العبدي:

فَـلاَ تَسْـأَلِينِي وَاسْـأَلِي عَـنْ خَلِيقَتِـي إِذَا رَدَّ عَـافِي القِـدْرِ مَـنْ يَسْـتَعِيرُهَا[2]

وأما الأمر الثالث فقد تعددت فيه الأغراض، على حسب تعدُّدِ الأحوال التي تتطرق فيها النساءُ إلى محاولةِ صَرْفِ الرجلِ عَنْ عزمه أو خُلُقِه، لرِفْقٍ به أو نحو ذلك. فمن ذلك لومُ المرأة زوجَها على السَّخاء إبقاءً على ماله، كقول ضمرة بن ضمرة النهشلي - وهو شاعرٌ جاهليٌّ - أنشده له أبو زيد في كتاب «النوادر»:

بَكَـرَتْ تَلُومُـكَ بَعْـدَ وَهْـنٍ فِي النَّـدَى بَسْــلٌ عَلَيْــكِ مَلاَمَتِــي وَعِتَــابِي[3]

وقولِ النَّمِر بن تَوْلَب:

---

(١) **ديوان لبيد**، ص١١٣. والبيتان من المعلقة.

(٢) البيت هو الثالث من قصيدة من ثمانية عشرة بيت نسبها المفضل لعوف بن ربيعة الأحوص بن جعفر بن كلاب (وينتهي نسبه إلى قيس عيلان) لا مضرس العبدي ها. الضبي: **المفضليات**، ص١٦٥. (المفضلية رقم ٣٧). وكذلك أنشده الجاحظ والجوهري لعوف بن الأحوص الباهلي. **كتاب الحيوان**، ج٥، ص١٣٦؛ **الصحاح في اللغة**، ج٦، ص٢٤٣٢. وعوف هذا سماه لبيد بن ربيعة «صاحب ملحوب». انظر **كتاب الحيوان**، ج٢، ص٨ (الحاشية ٧).

(٣) الأنصاري: **كتاب النوادر في اللغة**، ص١٤٣. ومما يحكى عن ضمرة -وهو من خطباء بني تميم واسمه كذلك شقة، وكان قصير القامة دمث الخلق - أنه لما دخل على النعمان بن المنذر قال النعمان: «تسمع بالمعيدي لا أن تراه»، فرد عليه بقوله: «أبيت اللعن، إن الرجال لا تُكال بالقفزان، ولا توزن بالميزان، وليست بمسواك يُستاك بها. وإنما المرء بأصغريه قلبه ولسانه، إن صال صال بجنان، وإن قال قال ببيان.»

لاَ تَجْزَعِي إِن مُنْفِسًا أَهْلَكْتُهُ ... فَإِذَا هَلَكْتُ فَعِنْدَ ذَلِكَ فَاجْزَعِي(١)

وقول تأبط شرًّا مما أنشده في المفضليات:

بَلْ مَنْ لِعَذَّالَةٍ خَذَّالَةٍ أَشِبٍ ... حَرَّقَ بِاللَّوْمِ جِلْدِي أَيَّ تَحْرَاقِ(٢)

يَقُولُ أَهْلَكْتَ مَالاً لَوْ قَنِعْتَ بِهِ ... مِنْ ثَوْبِ صِدْقٍ وَمِشَنٍّ بَزٍّ وَإِعْلاَقِ

ثم قال لها:

لَتَقْرَعَنَّ عَلَيَّ السِّنَّ مِنْ نَدَمٍ ... إِذَا تَذَكَّرْتِ يَوْمًا بَعْضَ أَخْلاَقِي(٣)

ومنه أن لا يعبأ بمراجعةِ حليلةٍ، أو حبيبةٍ أن تعوقه عن مغامرته، قال كُثيِّر يَمْدَحُ عبدَ الملك بنَ مروان:

إِذَا مَا أَرَادَ الغَزْوَ لَمْ يَثْنِ هَمَّهُ ... حَصَانٌ عَلَيْهَا نَظْمُ دُرٍّ يَزِينُهَا

نَهَتْهُ فَلَمَّا لَمْ تَرَ النَّهْيَ عَاقَهُ ... بَكَتْ فَبَكَى مِمَّا شَجَاهَا قَطِينُهَا(٤)

---

(١) البيت هو الرابع من قصيدة في خمسة عشر بيتًا (من بحر المتقارب) قالها الشاعر يصف نفسَه بالكرم، ويعاتب زوجَه على لومها فيه. **ديون النمر بن تولب العكلي**، تحقيق محمد نبيل طريفي (بيروت: دار صادر، ط١، ٢٠٠٠)، ص٨٤.

(٢) اللام في قوله باللوم عوض عن المضاف إليه أي بلومها كقوله تعالى فإن الجنة هي المأوى. - المصنف.

(٣) الضبي: **المفضليات**، ص١٨-١٩؛ الدينوري: **الشعر والشعراء**، ص١٧٩-١٨٠؛ **ديوان تأبط شرًّا وأخباره**، جمع وتحقيق علي ذو الفقار شاكر (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٠٤/ ١٩٨٤)، ص١٢٥-١٤٤. والأبيات هي الخامس والسادس بعد العشرين والأخير من قصيدة من واحد وثلاثين بيتًا من البحر البسيط. وهناك اختلاف بين الروايات، فعند ابن قتيبة وفي المثبت في الديوان: «يا مَنْ» بدل «بَلْ مَنْ»، و«تَقول» بدل «يَقول».

(٤) الجمحي: **طبقات الشعراء**، ص١٦٧؛ **ديوان كثير عزة**، ص٣٦٥-٣٦٦. وجاء في الديوان لفظ «عَزْمَهُ» بدل «هَمَّهُ».

وقد قالَ ذلك من قبل أن يكونَ ما تخيله في شعره واقعًا، كما هو اللائق بحرمة الخليفة. ومنه أيضًا أن يصف ما هو من خواطر النساء ولم تصرح به المرأة، كقول سُلْمَى بن ربيعة:

زَعَمَتْ تُمَاضِرُ أَنَّنِي إِمَّا أَمُتْ ... يَسْدُدْ أُبَيْنُوهَا الأَصَاغِرُ خَلَّتِي

تَرِبَتْ يَدَاكِ وَهَلْ رَأَيْتِ لِقَوْمِهِ ... مِثْلِي عَلَى يُسْرِي وَحِينَ تَعَلَّتِي

قال ذلك وهي بعيدةٌ عنه، لقوله في أول القصيدة:

حَلَّتْ تُمَاضِرُ غَرْبَةً فَاحْتَلَّتِ ... فَلْجًا وَأَهْلُكَ بِاللِّوَى فَالحِلَّةِ[1]

وأما ما يرجع إلى الأمر الرابع، فنحوُ قولِ حاتم:

يَا رَبَّةَ البَيْتِ قُومِي غَيْرَ صَاغِرَةٍ ... ضُمِّي إِلَيْكِ رِجَالَ الحَيِّ وَالغُرَبَا[2]

وقولُ الشاعر الذي لم يُعرف، وهو من شواهد كتاب المفتاح:

أَتَتْ تَشْتَكِي مِنِّي مُزَاوَلَةَ القِرَى ... وَقَدْ رَأَتِ الضِّيفَانَ يَنْحُونَ مَنْزِلِي

فَقُلْتُ لَهَا لَمَّا سَمِعْتُ كَلَامَهَا: ... هُمُ الضَّيْفُ جِدِّي فِي قِرَاهُمْ وَعَجِّلِي[3]

---

(١) المرزوقي: **شرح ديوان الحماسة**، ج١، ص٥٤٦-٥٤٨ (الحماسية ١٧٨)؛ البغدادي: **خزانة الأدب**، ج٨، ص٣٦.

(٢) ليس البيت في ديوان حاتم الطائي، وقد نسبه المصنف في تفسيره مرةً إلى محكان التميمي، ومَرةً إلى مُرة بن مَحكان التميمي (**تفسير التحرير والتنوير**، ج٣/ ٣، ص١٠٨ وج٦/ ١٢، ص١١٨-١١٩). والصواب هو الأخير، والشاعر من بني سعد بن زيد مناة التميمي، شاعر إسلامي مقل، من شعراء الدولة الأموية، كان معاصرًا لجرير والفرزدق. والبيت هو الأول من مقطوعة من ثلاثة عشر بيتًا أوردها أبو تمام في باب الأضياف. المرزوقي: **شرح ديوان الحماسة**، ج٤، ص١٥٦٢-١٥٦٨ (الحماسية ٦٧٥).

(٣) البيتان بلا نسبة في: السكاكي: **مفتاح العلوم**، ص٤٣٥ (نشرة هنداوي)؛ القزويني: **الإيضاح في علوم البلاغة**، ص٧١؛ الجرجاني: **الإشارات والتنبيهات**، ص٥٥. وجاء صدر البيت الثاني في هذه المصادر: «فَقُلْتُ كَأَنِّي مَا سَمِعْتُ كَلَامَهَا»، بينما جاء في صدر البيت الأول «عندي» عوض «مني».

وأما الأمر الخامس، فأقدمُ ما فيه قولُ عنترة:

وَلَقَدْ ذَكَرْتُكِ وَالرِّمَاحُ نَوَاهِلٌ ... مِنِّي وَبِيضُ الهِنْدِ تَقْطُرُ مِنْ دَمِي

فَوَدَدْتُ تَقْبِيلَ السُّيُوفِ لأَنَّهَا ... لَمَعَتْ كَبَارِقِ ثَغْرِكِ المُتَبَسِّمِ (1)

وقال أبو عطاء السِّنْديُّ:

ذَكَرْتُكِ وَالخَطِّيُّ يَخْطُرُ بَيْنَنَا ... وَقَدْ نَهِلَتْ مِنِّي المُثَقَّفَةُ السُّمْرُ (2)

وقال ابن رشيق في قتال البحر:

وَلَقَدْ ذَكَرْتُكِ فِي السَّفِينَةِ وَالرَّدَى ... مُتَوَقَّعٌ بِتَلاَطُمِ الأَمْوَاجِ

وَعَلَى السَّوَاحِلِ لِلأَعَادِي غَارَةٌ ... وَأَنَا وَذِكْرُكِ فِي أَلَذِّ تَنَاجِ (3)

وقال ابنُ زيدون في التذكُّر عند ساعات السرور:

---

(1) **ديوان عنترة ومعلقته**، ص٨٦؛ الخطيب التبريزي: **شرح ديوان عنترة**، نشره بعناية مجيد طراد (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤١٣/ ١٩٩٢)، ص١٩١. وهما بيتان مفردان في الغزل من بحر الكامل.

(2) المرزوقي: **شرح ديوان الحماسة**، ج١، ص٥٦ (الحماسية ٧). وفيه: «يَخْطِر» بدل «يذكر»، و«مِنَّا» بدل «مني».

(3) ساق المصنف البيتين على غير نسقهما، وهما جزء من القطعة الآتية:

وَلَقَدْ ذَكَرْتُكِ في السَّفينَةِ والرَّدى ... مُتَوَقَّعٌ بِتَلاَطُمِ الأَمْوَاجِ

وَالجَوُّ يَهْطِلُ والرِّيَاحُ عَوَاصِفٌ ... وَاللَّيْلُ مُسْوَدٌّ كالذَّوائِبِ داجِ

وَعَلى السَّوَاحِلِ للأعادي غارةٌ ... يُتَوَقَّعُونَ لِغَارَةٍ وَهِيَاجِ

وَعَلَتْ لأَصْحابِ السَّفينَةِ ضَجَّةٌ ... وَأَنا وَذِكْرُكِ فِي أَلَذِّ تَنَاجِ

ديوان ابن رشيق القيرواني، جمعه وحققه عبد الرحمن ياغي (بيروت: دار الثقافة، بدون تاريخ)، ص٤٨.

إِنِّي ذَكَرْتُــــكِ بِــــالزَّهْرَاءِ مُشْــــتَاقًا   وَالأُفْقُ طَلْقٌ وَوَجْهُ الأَرْضِ قَدْ رَاقَـا[1]

وهذا البيتُ من أجمل ما قيل في الذكر؛ لأنه ذكر الحبيبةَ بِمُشَابِهِها، وبالمكانِ الذي يليقُ أن تكونَ حاضرةً فيه، وبحصةِ الزمان التي تُعَدُّ من نفائس العمر.

(١) والبيت هو طالع قصيدته في ذكرى ولادة بنت المهدي وهو يشتمل على خمسة عشر بيتا. **ديوان ابن زيدون**، شرح وضبط وتصنيف كامل كيلاني وعبدالرحمن خليفة (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط١، ١٣٥١/ ١٩٣٢)، ص٢٥٧. وقد أورد الأبيات كذلك شيخ العربية في الهند العلامة المحقق عبدالعزيز الميمني عليه رحمة الله في مجموعة بعنوان «النُّتف من شعر ابن رشيق وابن شرف القيروانيَّيْن». الميمني، العلامة عبدالعزيز: **بحوث وتحقيقات**، أعدها للنشر محمد عزيز شمس وراجعها محمد اليعلاوي وقدم لها شاكر الفحام (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٥)، ج٢، ص١٤٣.

ملحق

المحور الرابع

السند التونسي في علم متن اللغة[١]

محمد الفاضل ابن عاشور

كان علمُ متن اللغة -الباحث عن ضبط المباني، وتحقيق المعاني، لمفردات اللغة العربية- قد برز بروزَه الكامل من البصرة، إذ صُنِّف فيها أولُ كتاب جامع للغة، مرتَّب على ضبط اختلاف تركب الحروف المؤلفة منها الألفاظ، وهو كتاب «العين». وبغض النظر عما حول كتاب «العين» من احتمالات: أنه للخليل بن أحمد، أو لليث ابن نصر أو لهما معًا[٢]، فلا شك في أنه وضعٌ بصريٌّ في أصله ومادته، وأن للخليل فيه يدًا، وهي اليد الأولى، إن لم يكن له فيه اليدان كلتاهما.

وسار علمُ متن اللغة، يتبع سير إخوته بقية علوم العربية: القراءات، والأدب، والنحو، والتصريف، والعروض. فأقام بين البصرة والكوفة، يتجاذبانه كما يتجاذبان سائر علوم العربية، حتى شبت علومُ العربية كلها عن ضيق النطاق الحاصر لها بين البصرة والكوفة، وسمت عن نزعة العصبية المفرِّقة بين المصرين، فآوت إلى بغداد في القرن الثالث.

---

(١) **مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة**، ج١٩، ١٩٦٥ (ص٧-١٧). وقد أعيد نشره في: الشيخ محمد الفاضل بن عاشور: **ومضات فكر**، تقديم محمد الحبيب بن الخوجة (تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٢)، ج٢، ص١٩٦-٢١٢.

(٢) يراجع في ذلك كتاب المزهر للسيوطي من ص ٣٩ إلى ص ٤٤ ج ١ بولاق.

وهناك تكاملت الفنون، وتقاربت المذاهب، وتحاكت الأنظار بين المبرد وثعلب[١]، واجتمع العلمان -علم البصرة وعلم الكوفة- في أردان ابن كيسان[٢] والأخفش الصغير[٣]، وأمثالهما. وهنالك -في بغداد- انفصل علمُ متن اللغة عن سائر علوم العربية، فاستقل به رجالٌ امتازوا فيه، واختصوا به: المفضل بن سلمة[٤]، وابن السكيت[٥]، وأبو بكر ابن دريد[٦]، وابن خالويه[٧]، وأبو منصور الأزهري[٨]، ووضعوا المصنفات اللغوية السابقة -وخاصة كتاب «العين»- موضع موضع النقد والتمحيص، والإثبات والإسقاط.

وكان القرن الرابع قرنَ انتشار علم متن الغة - بعد نضجه ببغداد - إلى المشرق وإلى المغرب. اضطلع به رجالٌ بثوه في المشرق، وكانوا مرجعَ الأسانيد المشرقية فيه، مثل الإمام أحمد بن فارس، والصاحب ابن عباد، وآخرون طاروا به إلى المغرب، فكانوا مرجعَ الأسانيد المغربية، وأعظمهم ومقدمهم أبو علي القالي[٩].

(١) ترجمتهما في بغية الوعاة ص ١١ وص ١٤ ط السعادة.
(٢) بغية الوعاة ص٨.
(٣) بغية الوعاة ص٢٣٨.
(٤) بغية ص٣٩٦. - المؤلف. هو أبو طالب المفضل بن سلمة بن عاصم، لغوى، عالم بالأدب، كان من خاصة الفتح بن خاقان وزير المتوكل. من كتبه «البارع» في اللغة، و«الفاخر» في الأمثال، و«ما يحتاج إليه الكاتب» في الإنشاء، و«جماهير القبائل» في الأنساب والتاريخ، و«الاستدراك على العين» في اللغة، و«الملاهي»، و«الطيف»، و«ضياء القلوب» في معاني القرآن، و«الزرع والنبات» و«غاية الأرب في معاني ما يجرى على ألسن العامة من كلام العرب». توفي نحو ٢٩٠/ ٩٠٣. - **المحقق**.
(٥) بغية ص٤١٨.
(٦) بغية ص٣٠.
(٧) بغية ص٢٣١.
(٨) بغية ص٨.
(٩) ترجمته في وفيات الأعيان لابن خلكان وإرشاد الأريب لياقوت ونفح الطيب للمقري ص٨٤ ج٢ ط الأزهرية.

أقام أبو علي إسماعيل بن القاسم بن عيذون القالي ببغداد خمسًا وعشرين سنة في صدر القرن الرابع، وتخرج في علوم العربية بأبي بكر ابن دريد، وابن السراج، ونفطويه، والمطرز (غلام ثعلب)، والزجاج، والأخفش، وابن دُرستويه، وأبي بكر ابن الأنباري. وكان تخرجه في خصوص علم اللغة عن أبي بكر ابن دريد، وهو إمامُها وأهلُ الاختصاص بها، وقد علا صيتُه بتآليفه العظيمة، وأعظمها كتاب «الجمهرة».

وفي أوائل الربع الثاني من القرن الرابع سنة ٣٢٥هـ خرج أبو علي القالي من بغداد قاصدًا المغرب، فدخل قرطبة عاصمة الدولة الأموية بالأندلس في عهد عبدالرحمن الناصر، لا المنتصر كما توهم ياقوت[١]. وأقام هنالك في ظل عناية الناصر ثم ابنه المستنصر وإكرامهما، إلى أن تُوُفِّيَ بقرطبة سنة ٣٥٦هـ.

كانت الخمس والعشرون سنة -أو تزيد- التي قضاها أبو علي في قرطبة مصدرَ علم غزير في اللغة: بما صنف القالي من كتب، وما عقد من المجالس؛ يباهي بعلم ابن دريد وأدبه، ويحدث عن الأخفش والمطرز وابن الأنباري وغيرهم. فكانت كتبُه كلها بغداديةَ الروح، أندلسية الوضع. وأصبحت الرواية في العربية راجعةً إليه، ومعظم التعويل فيها عليه، وغالب الاحتجاج به، وتسلسلت أسانيدُ علم اللغة ورواية الأشعار -في القرون التي تلاحقت بعده- متصلةً به.

وكان الآخذون عن أبي علي أندلسيين كلهم؛ إذ لم يؤخذ عنه ببغداد قبل سفره إلى المغرب، وقد أورد ياقوت أسماء بعض الآخذين عنه. ولكن اثنين اختصَّا بصحبته أولَ مقدمه اختصَاصًا زائدًا، فارتفع بهما قدرُه؛ إذ كان كلٌّ منهما -عند مقدم القالي- في الذروة من العلم.

(١) نفح الطيب ص٨٤ ج٢ ط الأزهرية.

١- **أحدهما** القاضي منذر بن سعيد البلوطي[١]، كان قد رحل إلى المشرق، وروى كتاب العين عن ابن ولاَّد[٢]، وشارك أبا علي القالي في بعض شيوخه وتساجل معه الآداب، وتطارح وإياه العلوم، وكانت له معه، أولَ مقدمه، القصة المشهورة في موقف الخطبة بين يدي الملك الناصر بقرطبة، عند قبوله وفود الروم، وقد لخصها المقري في نفح الطيب[٣]، عن ابن حيان وابن سعيد وابن خلدون.

٢- **والثاني** هو أبو بكر الزبيدي، «وكان حينئذ إمامًا في الأدب، ولكن عرف فضل أبي علي فمال إليه، واختص به، واستفاد منه، وأقر له»[٤]، حتى أصبح القيِّمَ على علمه، والمرجعَ في الرواية عنه. وسنعود إلى ذكره في قرن الرواة المسندة عنهم كتبُ أبي علي القالي.

وكانت في الأندلس وإفريقية، في ذلك العصر، طبقةٌ من كبار اللغويين والرواة، تكونت كما تكونت طبقةُ اللغويين البغداديين، فيهم من القيروانيين عصابة

(١) ترجمته في نفح الطيب ص٣٢٠ ج ١ ط أزهرية.

(٢) هو أبو العباس أحمد بن محمد بن ولاد التميمي، أحد أشهر أئمة النحو في القرن الرابع الهجري، ولد بالفسطاط بمصر، وسمع النحو في صغره من أبيه ومشايخ الفسطاط، ثم رحل إلى بغداد وأخذ عن الزجاج وغيره. ثم عاد إلى مصر، وصار له فيها صيت وشهرة. اشتدت المنافسة بينه وبين أبي جعفر النحاس على رئاسة النحاة بها، وكثر ما جمع بينهما الولاةُ في مجالس المناظرة. من تصانيفه «**الانتصار لسيبويه على المبرد**» و«**المقصور والممدود**» وهو مرتب على حروف المعجم. توفي ابن ولاَّد في عام ٣٣٢هـ. - المحقق.

(٣) ص٢٧١ ج١ ط أزهرية.

(٤) قال الحُميدي: «وممن روى عن القالي أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي النحوي صاحب مختصر كتاب العين، وأخبار النحويين، والواضح في النحو. وكان حينئذ إمامًا في الأدب، ولكن عرف فضل أبي علي فمال إليه، واختص به، واستفاد منه، وأقر له.» الحميدي، أبو عبدالله محمد بن أبي نصر فتوح بن عبدالله الأزدي: **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**، تحقيق إدارة إحياء التراث (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦)، ص١٦٥؛ وقد نقل عنه ذلك الحموي: **معجم الأدباء**، ج٢، ص٧٣٠-٧٣١. - المحقق.

زكية، أشهرها أبو عبد الله محمد بن جعفر القزاز، وفيهم من الأندلسيين، -زيادة على الذين ذكرناهما آنفًا- أبو بكر ابن القوطية.

أما القزاز[١] الذي قال عنه ابن رشيق: «إنه فضح المتقدمين، وقطع ألسنةَ المتأخرين»[٢]، فله الكتبُ الجليلة، وأعظمها كتاب «الجامع» في اللغة، الذي يقارن بكتاب «التهذيب» للأزهري. ولكن الرواية عنه انقطعت، وكتبه لم تبق طويلاً بعده، وإن ذكر السيوطي[٣] أن الاعتناء قد توفر عليها حقبةً من الزمن.

وأما أبو بكر ابن القوطية[٤] فقد اشتهر علمه وثقته، وألف الكتب المهمة[٥]، سمع الناسُ منه طبقة بعد طبقة. وأعظم ما اشتهر به كتابه «تصاريف الأفعال»،

---

(١) ترجمته في معجم ياقوت وابن خلكان. – المؤلف. والقزاز هو أبو عبد الله محمد بن جعفر التميمي النحوي، المعروف بالقزاز القيرواني. كان عالمًا بالنحو واللغة، متفننًا في التأليف، من تصانيفه «كتاب الجامع في اللغة». توفي سنة ٤١٢هـ وقد ناهز عمره التسعين.- **المحقق**.

(٢) القيرواني، حسين بن رشيق: **أنموذج الزمان في شعراء القيروان**، تحقيق محمد العروسي المطوي وبشير البكوش (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٦)، ص٣٦٥.

(٣) المزهر ص٤٥ ج ١ بولاق.

(٤) هو أبوبكر محمد بن عمر بن عبدالعزيز بن إبراهيم بن عيسى بن مزاحم، إمام في اللغة والأدب، حافظ لهما، مقدم فيهما على أهل عصره. أصله من إشبيلية، وولد في قرطبة وإليها انتماؤه. ينسب إلى جدته سارة القوطية بنت ملك القوط. تثقف ابن القوطية في إشبيلية وقرطبة، فسمع بالأولى من محمد بن عبدالله القوق، وحسن بن عبدالله الزبيدي، وسعيد بن جابر وغيرهم، وسمع بالثانية من طاهر بن عبدالعزيز وابن الوليد الأعرج ومحمد بن عبدالوهاب بن مغيث وغيرهم. كان مطلعًا على أخبار الأندلس، ملمًّا بسير أمرائها، وأحوال فقهائها وشعرائها، فكانت لذلك شهرته في كتابة التاريخ تفوق شهرته في فقه اللغة ورواية الأشعار، وفي مقدمتها كتابه «تاريخ افتتاح الأندلس» الذي يعد مرجعًا رئيسًا لكل من رام اطلاعًا على مبدإ الإسلام في الأندلس أو تصنيفًا فيه. ومن تصانيفه في علوم العربية كتاب «الأفعال» في الصرف، وقد تبعه فيه غيره، و كتاب «المقصور والممدود» و«شرح أدب الكتاب». وتوفي ابن القوطية بقرطبة سنة ٣٦٧/ ٩٧٧.

(٥) ترجمته في ياقوت وابن خلكان (محمد بن عمر).

المشهور بلقب «أفعال ابن القوطية»[١]. وقد أدركه أبو علي القالي في قرطبة واجتمع به، وشاركه في التلاميذ والرواة والآخذين. واستمرت منزلةُ ابن القوطية تضارع -على نسبة ما- منزلةَ أبي علي القالي في اشتهار الرواية بكتاب «الأفعال» الذي لم تنقطع روايتُه، وبقيت الأسانيد تتصل به، مثبَتَةً في الفهارس والبرامج. وعندنا من أسماء الذين رووا عن ابن الفوطية كتاب الأفعال اسمان:

١- **أحدهما** ذكر في «كشف الظنون»، هو «أبو عثمان سعيد بن محمد السرقسطي» الملقب «الحمار». ألف كتابًا هذَّب فيه كتابَ ابن القوطية، بإصلاحه، والزيادة عليه، وتغيير ترتيبه. وذكر أنه روى الأصلَ عن مؤلفه، وقد أثبت صاحبُ «كشف الظنون» أولَ الكتاب، مما يقتضي أنه وقف عليه، فلا يبعد أن يكون موجودًا في خزائن إسطنبول.

وعندنا توقفٌ في صحة الاسم الذي ذكره صاحب «كشف الظنون»: فقد ترجم ابن بشكوال، في الصلة، لسعيد بن محمد المعافري القرطبي، تلميذ ابن القوطية، وقال: «وبسط (الأفعال) وزاد فيه.»[٢] فلعل الاسم اشتبه على صاحب «كشف الظنون»؛ لأن الملقب «الحمار» ليس سعيد بن محمد، وإنما هو سعيد بن فتحون[٣]، وهو حكيم ليس معدودًا في علماء اللغة، ولذلك لم يترجمه السيوطي في «بغية الوعاة».

٢- **وثاني الاسمين** هو القاضي يونس بن مغيث[٤]، أخذ عن ابن القوطية، وروى عنه كتاب «الأفعال». ومن طريقه تتصل بابن القوطية الأسانيدُ التي

(١) طبع أولاً في ليدن بعناية الأستاذ [المستشرق الإيطالي ميكلنجلو] جويدي سنة ١٨٩٤، وأعيد طبعه بمصر سنة ١٩٥٢.

(٢) رقم ٤٧٤ ص٢١٢ ط مجريط.

(٣) رسالة ابن حزم في فضل علماء الأندلس نفح الطيب ج٢ ص ١٢٣ ط الأزهرية.

(٤) ترجمته في الصلة لابن بشكوال.

تضمنتها الفهارس المغربية، مثل برنامج ابن أبي الأحوص[1]، فهو يروي كتابَ «الأفعال» عن ابن بقي، عن أبي عبدالله بن عبدالله، عن محمد بن الفرج، عن القاضي يونس بن مغيث، عن ابن القوطية. ومنذ القرن السادس بدأ الناسُ ينصرفون عن كتاب ابن القوطية إلى كتاب «الأفعال» لابن القطاع الصقلي المصري.

وبهذا يتبين أن السند اللغوي بالمغرب، بعد أن انقطع عن السلاسل المغربية الصرفة: قيروانية وأندلسية، ابتدأ مزدوج الأصل: بين مغربي أصيل، هو ابن القوطية، ومشرقي وافد، هو أبو علي القالي، ثم انحدر مغربيًّا صرفًا من الطريقين: طريق ابن القوطية، الذي ذكرنا أسانيده، وهو ضيق الانتشار مقصورٌ على كتاب «الأفعال»، وطريق أبي علي القالي -الذي هو الأوسع والأجمع- ويقوم على أربعة: هم أبو بكر الزبيدي، وابن القزاز[2]، وابن أبي الحباب[3] وابن أبان[4].

فأبو بكر الزبيدي -وهو محمد بن الحسن بن عبدالله الزبيدي[5]- من الأئمة في اللغة العربية، ألف في اللغة وفي النحو. قال ياقوت: «بلغني أن أهل المغرب يتنافسون في كتبه.»[6] روى عن أبي علي القالي، واختص به، وعنه أخذ كتاب «العين» للخليل، وكتاب «الجمهرة» لابن دريد. واعتنى بفحص كتاب «العين»

(١) ترجمته في فهرس الفهارس للعلامة الكتاني، ص ١٠٠ ج١.

(٢) اسمه سعيد ترجمته في الصلة. هو الإمام المحدث الثقة، شيخ اللغة، أبو عثمان سعيد بن عثمان بن سعيد، ابن القزاز، البربري، الأندلسي، القرطبي، اللغوي، تلميذ أبي علي القالي. ولد سنة ٣١٥هـ. حدث عن قاسم بن أصبغ، ووهب بن مسرة، ومحمد بن عبدالله بن أبي دليم، ومحمد بن عيسى بن رفاعة، وسعيد بن جابر، ومحمد بن محمد بن عبد السلام الخشني. وحدث عنه أبو عمر بن عبد البر وجماعة، وكان أحد الثقات. مات في وقعة الأندلس في ربيع الأول سنة ٤٠٠هـ. - **المحقق.**

(٣) الصلة رقم ٣٣.

(٤) الصلة رقم ٤ ط مجريط.

(٥) ترجمته في معجم ياقوت وفي ابن خلكان.

(٦) الحموي: **معجم الأدباء**، ج٦، ص٢٥١٩. - المحقق.

وتمحيصه، وألف في ذلك كتاب «مختصر العين»[١]، وكتاب «استدراك الغلط الواقع في كتاب العين». وقد أورد الإمام السيوطي في «المزهر»[٢] خطبة كتاب «الاستدراك»، وأورد -نقلاً عن كتاب الزبيدي- غالبَ ما ذكر أنه صَحَّف فيه صاحبُ كتاب «العين»[٣].

وأصبحت كتب الزبيدي عند أهل المغرب بالمنزلة التي قال ياقوت إنها بلغته عنهم من الاعتناء والإقبال، فاجتمعت عنده أسانيدُ اللغة في القرن الخامس وما بعده، وانحدرت عنه تفاريعها، فاتصلت بها الروايات، واتصلت من طريقها بأبي علي القالي بواسطة ابن الإفليلي. وهو الوزير أبو القاسم إبراهيم بن محمد الإفليلي القرطبي المتوفَّى سنة ٤٤١[٤]، روى عن أبي بكر الزبيدي كتاب الأمالي لأبي علي القالي، وروى كتب الزبيدي كلها عنه. وعنه تروى في الفهارس عن أبي القاسم ابن بقي، عن شريح بن محمد، عن أبي مروان ابن سراج، وعن أبي علي عمر بن محمد عن أبي بكر ابن الجد، عن ابن أبي الأحوص عن الأعلم: عن ابن الإفليلي.

وروى ابن الإفليلي عن أبي علي القالي من الطرق الأخرى غير طريق أبي بكر الزبيدي، رواياتٍ متصلة بالأسانيد: ذكرها ابن بشكوال، ووردت في الفهارس والبرامج، وهي روايته عن أحمد بن أبان[٥] وعن أبي عمر أحمد بن عبد العزيز بن أبي أبي الحباب. وكذلك ثبتت في فهرس ابن أبي الأحوص روايةُ ابن الإفليلي كتابَ ألفاظ ابن السكيت عن ابن أبان عن أبي علي القالي عن المطرز عن ثعلب عن ابن السكيت.

---

(١) منه نسختان مخطوطتان بمكتبة جامع الزيتونة الأعظم بتونس إحداهما أندلسية كتبت بالجزيرة الخضراء سنة ٧٠١ ومنه نسخة بخزانة الأستاذ حسن حسني عبد الوهاب.

(٢) ص٤٠ ج ١ بولاق.

(٣) ١٩٣ ج ٢ بولاق.

(٤) ترجمة ابن بشكوال ١٩٥ وياقوت وابن خلكان.

(٥) ابن بشكوال ٤ ط كديرة.

وثبتت كذلك في مشيخة ابن حبيش مع رواياتٍ أخرى: حسبما يحدث ابن جابر الواداياشي، عن القاضي ابن الغماز التونسي، عن الحافظ الكلاعي، عن ابن حبيش، عن ابن مكي، عن أبي مروان ابن سراج، عن ابن الإفليلي[١]. وثبتت في فهرس ابن أبي الأحوص أيضًا روايةُ ابن أبي الحباب عن أبي علي شعر أبي تمام، لكنها ليست من طريق ابن الإفليلي[٢].

وفي فهرس ابن بشكوال -نقلاً عن القطعة منه التي بخطه بمكتبتنا العاشورية- سوق سند موصول بالقراءة، متقن السياق، عن ابن أبي الحباب، عن أبي علي من غير طريق ابن الإفليلي: «قرأت عليه (عبدالرحيم بن قاسم الحجاري) كتاب الألفاظ ليعقوب، وحدثني به عن الأستاذ اللغوي أبي الوليد مالك بن عبدالله العتبي، قراءة منه عليه، قال حدثني به أبو مروان حيان بن خلف بن حيان صاحب الأدب والتاريخ، قراءة مني عليه، قال حدثني أبو عمر أحمد بن عبدالعزيز بن أبي الحباب، قراءة مني عليه، عن أبي علي البغدادي: قال بدأنا بقراءة هذا الكتاب على أبي بكر محمد بن القاسم بن بشار الأنباري يوم الثلاثاء لثلاث عشرة ليلة خلت من ذي القعدة سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة، وحدثنا به عن أبيه، عن أبي محمد عبدالله ابن محمد بن رستم مستملي يعقوب عن يعقوب.»

واستمر سندُ ابن الإفليلي في علم متن اللغة غالبًا متسلسلاً في الأندس، والمرجعَ في الرواية بالمغرب كله إليه، إلى آخر القرن الخامس. وأغلب الرواية عن ابن الإفليلي إنما هي روايةُ عبد الملك بن سراج الذي قال فيه ابن بشكوال: «وكانت الرحلة في وقته إليه، ومدارُ أصحاب الآداب واللغات عليه.»[٣] ومن طريق

(١) فهرس ابن جابر مخطوط الأسكوريال.

(٢) إجازة الشيخ عبد القادر الفاسي المطبوعة بتونس ضمن سند الشيخ عمر ابن الشيخ سنة ١٣٢٥.

(٣) ابن بشكوال: **الصلة**، تحقيق إبراهيم الأبياري (القاهرة: دار الكتاب المصري / بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٤١٠/ ١٩٨٩)، ج٢، ص٥٣١. - المحقق.

عبدالملك بن سراج اتصلت أسانيدُ ابن الإفليلي بمشيخة ابن حبيش التي قام عليها السندُ التونسي.

ابن سيده:

استمرت العصبية الأندلسية للغويين المغاربة -أبي علي القالي، وأبي بكر الزبيدي، ومنذر بن سعيد، وابن القوطية، وابن القزاز وأمثالهم- تسد الطريقَ على كل وافد بجديد من علم اللغة والتآليف التي طفحت بها البلاد المشرقية في القرن الرابع، وناهيك بما لقي صاعد ابن الحسين البغدادي من تسفيه وازدراء استفاضت بهما الأخبار(١). حتى نبغ في أوائل القرن الخامس شابٌّ ضرير ظهر بمدينة مرسية، من شرقي الأندلس، تكوَّن بنفسه وبأبيه، ثم بالتخرج على صاعد البغدادي، ذلك هو أبو الحسن علي بن إسماعيل ابن سيده(٢). فكان له من الإعجاب بنفسه، والاعتداد بسعة علمه، ما سما به عن منهج العصبية، ونزع به إلى استصغار ما كان يستكبره معاصروه ببلاد الأندلس، فأقدم بذلك على تصنيف اللغة تصنيفًا جديدًا، سنَّ منهجه على إتقان الترتيب، واستيعاب المواد، وتوجيه اللغة بالنحو والتصريف، من كل ما أُخذ على المتقدمين خلوُّ تصانيفهم عنه. فأخرج على ذلك المنهج كتابيه العظيمين: المرتب أحدهما على الألفاظ وهو كتاب «المحكم»، والآخر على المعاني وهو كتاب «المخصص». ونوه في مقدمة كل منهما بنفسه وعلمه وامتياز طريقته(٣)، ولم يكترث في واحد منهما بأحد من سابقيه إلى صناعة اللغة في الأندلس، إلا أبا علي القالي. وقد جلى ابن سيده في هذا البيان، ولا سيما بكتاب «المحكم» الذي بقي عمدةَ العمد للمعاجم اللغوية على مر القرون(٤).

---

(١) نفح الطيب ٨٦ ج ٢ ط أزهرية.

(٢) ابن خلكان.

(٣) طبع كتاب المخصص ببولاق ١٣١٦ وتوجد من المحكم عشرة أجزاء بين مكتبتي جامع الزيتونة الأعظم بتونس: الأحمدية، والعبدلية، ونسخ أخرى بمصر واسطنبول والمتحف البريطاني.

(٤) ابن خلدون، وخطبة القاموس، وخطبة لسان العرب، وخطبة شرح القاموس.

اتصال السند الأندلسي بتونس:

كانت أقرب البلاد إلى الأندلس، في اتساق الصلات العلمية، واطرادها وانعكاسها، البلاد التونسية، منذ افتتح موسى بن نصير الأندلس من تونس. وازداد هذا التقارب بقيام الدولة المرابطية، وجمعها القطرين -مع سائر الأقطار المغربية- في حكم سلطنة واحدة، وانبناء الدولة الموحدية -بعد- على ذلك الأساس، ثم بما تكون عند تشتت الدولة الموحدية من صلاتٍ خاصة مقرِّبة بين القطرين الأندلسي والتونسي، في أول القرن السابع، عند ازدهار الدولة الحفصية بتونس، صلاتٍ طمَّ بها سيلُ علماء اللغة الأندلسيين على البلاد التونسية الأعلام الذين اشتمل عليهم برنامجُ ابن جابر ورحلة ابن رشيد[1]، ورحلة العبدري[2]؛ إذ توطنها ابن الأبار، وابن الغماز، وحازم القرطاجني، وابن عصفور، واللبلي، وآل ابن سعيد، وهم -في موضوعنا- بيتُ القصيد: فقد آوى إلى تونس -منتصفَ القرن السابع- ثلاثةٌ من نبلاء هذا البيت المجيد، هم موسى بن سعيد العنسي، وابنه الكاتب الرحالة علي بن موسى، وصاحب كتاب المغرب، وقريبُهما محمد بن الحسين بن سعيد بن الحسين بن سعيد العنسي، وعقد لذكرهم جميعًا المقري في نفح الطيب فصلاً مسهبًا، بمناسبة ترجمة علي بن سعيد، في الباب الخامس «في التعريف ببعض من رحل من الأندلسيين إلى بلاد المشرق»[3].

والمقصود من بينهم -هنا- هو ثالثهم: أبو عبد الله محمد بن الحسين، فقد ذكره ابن خلدون في فصل علم اللغة من المقدمة، عقب الكلام على ابن سيده وكتابه المحكم، فقال: «ولخصه (المحكم) محمد بن أبي الحسين، صاحب المستنصر من

---

(١) مخطوط الأسكوريال.

(٢) مخطوط الزيتونة.

(٣) انظر: المقري التلمساني، أحمد بن محمد: **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٤٠٨/ ١٩٨٨)، ج٢، ص٢٦٢-٢٩٢.

ملوك الدولة الحفصية بتونس، وقلبَ ترتيبَه إلى ترتيب كتاب «الصحاح» في اعتبار أواخر الكلم وبناء التراجم عليها، فكانا توأمَيْ رحم، وسليلَيْ أبوة.»[١] وإجمال عبارة ابن خلدون هذه ربما يفيد أنهما كتاب واحد، مبني على تلخيص وقلب وترتيب، ولكن المحقق أنهما كتابان.

وورد في «تاريخ آداب اللغة العربية» لجرجي زيدان أن لكتاب «المحكم» اختصارًا موجودًا في المتحف البريطاني بخط مغربي قديم، نسبه لمحمد الأنسي المتوفَّى سنة ٦٨٠[٢]. والأظهر أنه لم يهتد إلى تمام الاسم، وأن «الأنسي» هي تصحيف «العنسي»، وأن هذا الكتاب هو الذي أشار إليه ابن خلدون، وهو المفصَّل وصفُه في فهرس المتحف البريطاني (الملحق الثالث ٢٢٨، ٢٢٩). وهي نسخةٌ بخط المؤلف في جزءين غير تامة، يستفاد من خطبتها صريحًا أنها «خلاصة المحكم»، وأن للمؤلف كتابًا آخر هو «ترتيب النسخة الكبرى من المحكم»[٣].

ولما غلبت الهجرة على أعلام اللغة من الأندلسيين في القرن السابع -وكانت أكثرُ رحلتِهم إلى تونس كما أسلفنا- تأتَّى لعلماء اللغة وأهل الرواية والوافدين على تونس من الاتصال في الاستفادة والإفادة بالأندلسيين والفاسيين، والمراكشيين، والتلمسانيين، والبيجائيين، والقسنطبيين، بله التونسيين، ومن الرحلة إلى المشرق، والاتصال بالوافدين من المشرق عليهم، ما صاروا به المستودَع والمرجع في أصالة الملكة العربية، وصحة الإسناد فيها، وضبط اللغة، ورواية كتبها، والقيام على شواهدها، وما جعل تصانيفَهم وأسانيدهم التي تضمنتها فهارسهم وبرامجهم ومشايخهم، مدارَ رواية اللغة في البلاد المغربية قاطبة.

---

(١) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، ص٥٤٩. - المحقق.

(٢) ص٣١٢ ج ٢ ط الهلال.

(٣) عدد الجزءين بمكتبة المتحف البريطاني ٤٧١ و٤٧٢.

وقد أشار ابن خلدون إلى أن ملكة العربية صحت في إفريقية بجلاء أهل شرقي الأندلس إليها[١]، فأصبحت البلاد التونسية مقصدًا تُشد لها الرحال للأخذ عن هؤلاء الأئمة والتخرج بهم. وشاعت دراسةُ كتب اللغة بتونس على علمائها وحملة رواياتها عن أهل الإسناد فيها، بما تضمنته الفهارسُ والبرامج والمشيخات، والرحلات الممتعة المبنية على ذكر الشيوخ والكتب والقراءة والرواية ووصل الأسانيد.

وظهرت في تونس نخبةٌ من المهتمين بعلوم اللغة، من الإفريقيين أصالةً، الآخذين عن الأندلسيين المهاجرين، المتصلين من طريقهم بالأسانيد الأندلسية الأولى. فصارت فهارسُ الرواة الأندلسيين مندرجةً في الفهارس التونسية، وأصبحت أصول الكتب المقروءة المصححة المسندة، آتية إلى تونس من الأندلس أو متكونة فيها. فنجد من عمد الأسانيد اللغوية، الذين انتقلوا من الأندلس إلى تونس: القاضي أحمد ابن الغماز البلنسي[٢]، والشيخ محمد بن هارون القرطبي[٣]، والأستاذ أبا جعفر أحمد اللبلي[٤]، والأستاذ أبا عبدالله ابن الأبار البلنسي[٥]، والإمام أبا الحسن حازمًا القرطاجني[٦]. وقد سبق أن أخذوا في الأندلس عن أبي القاسم ابن بقي[٧]، وأبي علي الشلوبين[٨]، وأبي الربيع سليمان الكلاعي[٩]. فقرئت عليهم أصولُ كتب اللغة بتونس، مرويةً بأسانيدها الأندلسية المثبتة في المشيخات والفهارس، مثل مشيخة ابن حبيش، يرويها ابن الغماز عن الكلاعي عنه، وقد وضع فيه تأليفًا

(١) **مقدمة ابن خلدون**، ص٥٦٣-٥٦٤. - المحقق.
(٢) الديباج المذهب لابن فرحون ص ٧٦ ط مصر سنة ١٣٢٩ .
(٣) فهرس الفهارس ص٤٢٥ ج٢.
(٤) الديباج ص٨٠.
(٥) فهرس الفهارس ص٩٩ ج١.
(٦) بغية الوعاة، ص٢١٤.
(٧) برنامج شيوخ الرعيني تحقيق الأستاذ شبوح دمشق ١٣٨١ .
(٨) برنامج الرعيني ص٨٤.
(٩) برنامج الرعيني ص٦٦.

خاصًّا[١] ووضع ابن الغماز فهرسًا تضمن ذلك المعجم رواه عنه ابن جابر الوادياشي الوادياشي في فهرسه، ومثل برنامج ابن بشكوال يرويه ابن الأبار عنه، ومثل برنامج ابن أبي الأحوص يرويه أبو إسحاق بن حبي كما في رحلة ابن رشيد، ويرويه أبو الحسن القيجاطي التونسي وعنه يروى في الأسانيد المتأخرة.

ونجد من كتب اللغة التي قرئت بتونس على أولئك الأساتيذ مثل كتاب «الألفاظ» لابن السكيت؛ قرأه ابن جابر على ابن الغماز[٢]، وكتاب «الفصيح» لثعلب قرأه ابن جابر أيضًا على اللبلي، وقد قرأه اللبلي على أبي علي الشلوبين وغيره، كما يثبت اللبلي في فهرسته التي رواها عنه ابن رشيد، أنه قرأ من خصوص كتب اللغة، فضلاً عن عامة علوم العربية: كتاب «إصلاح المنطق» لابن السكيت، وكتاب «أدب الكتاب»، وكتاب «كفاية المتحفظ» لابن الأجدابي و«مثلث قطرب»، و«صحاح الجوهري»، و«أفعال ابن القطاع»، و«مقصورة ابن دريد»، و«الكامل للمبرد»، و«مقامات الحريري». ونجد من النسخ المروية المقابلة المقروءة، نسخة «المحكم» التي كتبها بخطه أبو بكر محمد بن أحمد بن طاهر القيسي الإشبيلي عن أصل أبي عبدالله محمد بن خلصة، الذي قرأه على مؤلفه ابن سيده سنة ٤٥٥هـ، وهي نسخة تقدر في ثلاثين مجلدًا، يوجد منها اليوم ثمان مجلدات في خزائن جامع الزيتونة[٣]، وعليها مقابلاتٌ متتابعة وتوقيفات لا يبعد أن تكون من عمل الرئيس أبي عبد الله ابن الحسين عند اختصاره كتاب المحكم؛ لأنها في الغالب تحقيقاتٌ مقارنة لما في المحكم بما في تهذيب الأزهري وصحاح الجوهري. والمقدر أن تكون هذه النسخة قد آوت إلى تونس مع الذين آووا إليها عند سقوط بلنسية سنة ٦٤٥هـ.

---

(١) نفح الطيب ص٥٨٧ ج٢.

(٢) فهرس ابن جابر مخطوط الاسكوريال.

(٣) الأحمدية ٣٩١٤ وما بعده.

واستمرت هذه الحركة في خدمة اللغة رائجة، والهمم في الاعتناء بها صاعدة، طيلة القرن السابع والقرن الثامن. وامتدت إلى مصر، واتصلت بأئمة اللغة فيها بواسطة الراحلين المجتازين أمثال ابن رشيد، أو المنقطعين المهاجرين أمثال التيفاشي[١]، فكان ذلك سبب اتصالها بابن منظور صاحب «لسان العرب»، زيادة على أصالته الإفريقية.

ثم أخذت الهمم في التقاصر، والإقبال في التراجع، من أواخر القرن الثامن، بما توالى على البلاد التونسية من أحدث الفتن والقلاقل والأوبئة، مما قطع الأمل، وقتل العزائم، وشتت الألباب. وإن كان ابن خلدون قد يعزو ذلك إلى شيء صرح به بالنسبة إلى الملكة اللسانية؛ إذ علل انقراضها وانقطاع سند تعليمها في العدوة (المغرب الأقصى وتونس) بـ«عسر قبول [أهل] العدوة لها، وصعوبتها عليهم بعوج ألسنتهم ورسوخهم في العجمة البربرية، وهي منافية لما قلناه.»[٢] ولنا في تنويهه بمقام شيخيه محمد بن بحر، ومحمد بن جابر الوادياشي، في علوم العربية واللسان، وما أخذ عنهما من علم مسند بالرواية[٣]، ما يُبعد التعليلَ الذي أورده عن أن يكون له في موضوعنا مجال.

وأيًّا ما كان السبب، فإن سند تعليم اللغة في البلاد التونسية قد انقطع بعد اتصاله، وأصبحت الأسانيدُ المتصلة بكتب اللغة مندرجةً اندراجًا تبعيًّا في الإجازات والأثبات، تحكي ما كان لها من الشأن السامي والمقام المكين. فتكفل بإبلاغ الأمانة رجالُ الفهارس والأثبات والرحلات العلمية، مثل القيجاطي، وابن جابر، وابن رشيد، والحفيد ابن مرزوق، وخالد البلوي، والعبدري. فتلقاها عنهم أصحابُ الأسانيد العامة والأثبات الجامعة من أهل المشرق وأهل المغرب، وإن لم

(١) أحمد بن يوسف في الأعلام للزركلي.

(٢) **مقدمة ابن خلدون**، ص٥٦٤. - المحقق.

(٣) ص ٣٨٤ ج ٧ تاريخ. - المؤلف. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد الحضرمي الإشبيلي: **التعريف بابن رحلة ابن خلدون**، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤)، ص٣٨-٣٩. - المحقق.

يكونوا من أهل الاختصاص بعلم اللغة. وصارت روايةُ كتب اللغة بطريق الإجازة فقط، مجردةً عن القراءة والتحقيق والدرس، التي كانت تعتمد عليها الروايةُ كما رأينا عند ابن بشكوال وابن الغماز واللبلي.

فاتسع مجال التلقي بالإجازة وحدها بين المشرق والمغرب من أوائل القرن التاسع، وآوت طرقُه كلها إلى مصر. واجتمع منها لشيخ الإسلام ابن حجر ما لا يكاد يشذ عنه شيء من مختلف طرق الرواية في عامة الأقطار الإسلامية. فقد انتهت إليه الأسانيد التونسية من طريقيْ ابن عرفة وابن خلدون عن شيخهما محمد بن جابر الوادياشي، ومن طريق الحفيد ابن مرزوق عن القيجاطي(١). وهي طرق تجتمع فيها جميعُ الأسانيد اللغوية التي قدمنا ذكرَها. كما انتهت إليه الأسانيد المشرقية، وأهمها -وخاصة في علم اللغة- سند الإمام مجد الدين الفيروزآبادي -صاحب «القاموس»- الذي روى عنه ابن حجر مباشرة، وقد روى الفيروزآبادي عن ابن مرزوق.

وعن ابن حجر وتلاميذه -أمثال السيوطي، وشيخ الإسلام زكريا [الأنصاري]، والشيخ إبراهيم اللقاني- انتشرت هذه الأسانيد مجتمعة، واندرجت الأسانيد المتصلة بالإجازة العامة المطلقة في الفهارس والأثبات التي مدارها كتب السنة، والمستندة روايتها في الأكثر إلى القراءة والدرس والمناولة على ما ينبغي لرواية السنة من التثبت والتحري.

ويدخل في أقطار دائرة تلك الأسانيد جميعُ فنون الثقافة الإسلامية، متساهلاً في روايتها بالإجازة المجردة ومنها كتب اللغة. فأصبح الناس عالة على جوامع الأسانيد المصرية المصنفة في القرن التاسع، وخاصة فهرس الحافظ ابن حجر وفهرس السيوطي المسمى «نشاب الكتب في أنساب الكتب».

---

(١) نفح الطيب ٢٦٣ ج٣ أزهرية.

فصارت الطرق متشابكة، متداخلة، في المراجع الحديثة، التي عليها اعتماد الناس في القرون الثلاثة الأخيرة، كما يتمثل ذلك في الأسانيد التي أوردها الشيخ مرتضى الزبيدي في روايته القاموس، والأسانيد التي تضمنتها إجازةُ الشيخ عبدالقادر الفاسي المتوفى سنة ١٠٩١هـ، أو كتاب «الأمداد في علو الإسناد» لعبد الله ابن سالم البصري المتوفى سنة ١١٣٤ هـ، مما لا يعدو كله أن يكون تسجيلاً لرواية حقيقية متصلة تسلسلت حقبةً من الزمن ثم انقطعت، وأصبح الحديث عنها متسلسلاً ذكره في ما يعتز به الخلف من آثار السلف.

المِحْوَرُ الخَامِسُ

مُرَاجَعَاتٌ وَمُتَابَعَاتٌ وَمُتَفَرِّقَاتٌ

الفرع الأول

مراجعات

نقد علمي لكتاب
«الإسلام وأصول الحكم»(١)

[تقديم]

الحمد لله وحده، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.

أتحفني بعضُ الأبناء الأعزاء في خلال الراحة الصيفية بكتاب عنوانه «الإسلام وأصول الحكم»، ألفه الشيخ علي عبد الرازق المصري من علماء الأزهر وقضاة المحاكم الشرعية. فسرني إفرادُ هذا البحث بالتأليف، وقلت هذا بلبل المصيف، قد استقر على فنن مورق وحصيف. وصادف مني فراغًا من الشواغل، أعانني على استقصاء مطالعته في ليال قلائل. فلم أعتم(٢) حين عجمتُ عودَه وتوسمت تحليقَ طائره في أوج المعارف وصعوده أن تبينتُ في الأمرين لينًا واضطرابًا، حتى خشيت أن يبدل الفنن خمطةً وبلبلُه غراباً. وكنت في أثناء تلك المطالعة تعرض لي خواطرُ نقدٍ فأطلقها على التقييد وأرجئ ذلك لفرصة من بعد، إلى أن طويته على غرة، واختلاط حلوه بمره.

ثم بدا لي بعد ذلك أن أنبه على ما لاح من النقود، خيفةَ أن تتلقفه طلبةُ العلم كدأب الناس في تلقف الجديد، فتقع من أذهانهم موقعَ الصدأ من خالص الحديد. وكنت أود أن أبسط القول في تحقيق ما وقع فيه من مسألة مختلطة أو شبهة متبعة، ولكن لما أصبح الوقت بالمهم مشغولاً، فقد اكتفيتُ بالإلمام بما عنَّ من الملاحظات وأوجز قولاً.

تونس: ربيع الأنور سنة ١٣٤٤هـ

---

(١) صدر هذا النقد في كتيب من ٣٧ صفحة عن المطبعة السلفية ومكتبتها بالقاهرة سنة ١٣٤٤هـ (الموافق ١٩٢٦م).

(٢) لم أعتم: لم ألبث، أو لم أتأخر، أو لم أُبطئ.

الكتاب الأول: الخلافة والإسلام

الباب الأول: الخلافة وطبيعتها :

ذكر في صحيفة ٧ أنهم لم يبينوا مصدر القوة للخليفة، وأنه استقر من عبارات القوم أن للمسلمين في ذلك مذهبين: منهم مَنْ يرى أن الخليفة يستمد قوته من قوة الله تعالى، ومنهم من يرى أن مصدر قوته هي الأمة.

وهذا الكلام الذي أطال به هنا بعيد عن التحقيق، اشتبهت فيه الحقيقة بالمجاز والحقائق العلمية بالمعاني الشعرية والمبالغات في المدح والغلو فيه، فجعل مُستَنَده في إثبات المذهب الأول نحو قولهم للخليفة: «ظل الله في الأرض»، ونحوه من الأبيات التي ذكرها وديباجات التآليف التي سردها[1].

هذا ولم يقل أحدٌ من علماء الإسلام إن الخليفة يستمد قوتَه من الله تعالى، إنما أطبقت كلمتُهم على أن الخلافة لا تنعقد إلا بأحد أمرين: إما البيعة من أهل الحل والعقد من الأمة، وإما بالعهد مِمَّن بايعته الأمة لمن تراه صالحاً. ولا يخفى أن كلا الطريقين راجعٌ للأمة؛ لأن وكيل الوكيل وكيل، فإذا بويع فقد وجب له ما جعله الله من الحقوق التي هي القوة المبينة في شرع الله تعالى؛ لأن الله حدد قوةَ الخليفة وجعلها لخدمة مصلحة الأمة، وجعل اختيارَ ولي أمرها بيد الأمة. ولم يقل أحدٌ: إنه يستمد من الله تعالى بوحي ولا باتصال روحاني ولا بعصمة[2]. ولا خلافَ أن حكم

(١) عبد الرازق، علي: الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام (القاهرة: مطبعة مصر، ط٢، ١٣٤٤/ ١٩٢٥).

(٢) هذا طبعًا باستثناء أصحاب القول بالإمامة والتعيين من الفرق المختلفة للشيعة في حال وجود الإمام، أما في غيبته فالأمر يختلف؛ إذ هو مناط بالأمة، وهو ما انتهى إليه النظر الفقهي عند كثير =

الخليفة حكمُ الوكيل إلا في امتناع العزل بدون سبب من الأسباب المبينة في مواضعها من كتب الفقه وأصول الدين(١). ثم نظّر في صحيفة ١١ بين اختلاف المسلمين (الموهوم) وبين اختلاف الأوروباويين، وهو تنظير ليس بمستقيم.

الباب الثاني: في حكم الخلافة:

أطال المؤلف في هذا الباب الترديد والتشكيك في أن الكتاب والسنة لا دليلَ فيهما على وجوب نصب الخليفة، ثم أفصح عن ذلك في صحائف ١٣-١٤-١٥. فإن كان ينحو بذلك إلى مذهب الخوارج من إنكار وجوب نصب الأمراء، فليذكر أن الأدلة الشرعية غير منحصرة في الكتاب والسنة؛ فإن الإجماع والتواتر وتظاهر الظواهر الشرعية هي دلائل قاطعة تربو على دلالة الكتاب والسنة إذا كانت ظنية.

وقد تواتر بعثُ النبي ﷺ الأمراءَ والقضاة للبلدان النائية، وأمر بالسمع والطاعة بل وأمر القرآن بذلك أيضًا، فحصل من مجموع ذلك ما أوجب إجماعَ الأمة من عهد الصحابة ﷺ على إقامة الخليفة بعد وفاة رسول الله ﷺ، فبايعوا أبا بكر ﷺ وأطاعه المسلمون في سائر الأقطار ولم ينكر بيعته أحد. وإنما خرج مَنْ خرج إما

= من علماء الإمامية في العصر الحديث، وخاصة بعد الثورة الإيرانية بقيادة آية الله الخميني. راجع على سبيل المثال شمس الدين، محمد مهدي: **نظام الحكم والإدارة في الإسلام** (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ط٢، ١٤١١/ ١٩٩١) وكذلك: **في الاجتماع السياسي الإسلامي: المجتمع السياسي الإسلامي محاولة تأصيل فقهي وتاريخي** (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ط١، ١٤١٢/ ١٩٩٢)؛ العوا، محمد سليم: **في النظام السياسي للدولة الإسلامي** (القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦)، ص٢٥٤-٢٩٦.

(١) انظر في ذلك مثلاً: الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب: **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، تحقيق أحمد مبارك البغدادي (الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة، ط١، ١٤٠٩/ ١٩٨٩)، ص٢٤-٢٩؛ الجويني، إمام الحرمين: **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبدالمنعم عبد الحميد (القارهة: مكتبة الخانجي، ١٣٦٩/ ١٩٥٠)، ص٤٢٥-٤٢٦. وانظر تحليلاً وعرضًا مستفيضًا للمسألة في: عثمان، محمد رأفت: **رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي** (دبي: دار القلم، ط٢، ١٤٠٦/ ١٤٨٦)، ص٣٩٤-٤٢٢.

للارتداد عن الدين، وإما لمنع دفع الزكاة، ولم يغفل علماء الإسلام عن هاته الأدلة. وإنما الغفلة لمن غفل عن خطة السعد في المقاصد، فإنه كغيره من علماء الكلام بصدد إثبات الأدلة القطعية المقنعة في الردّ على الخوارج وأضرابهم(١).

والأحاديث الواردة في هذا الشأن لا دلالة في آحادها على ذلك، لأن كلّ دليل منها فيه احتمال قد يمنع الخصمُ بسببه الاستدلالَ به عند المناظرة، ولهذا أدرج علماء الكلام مسألة الخلافة في المسائل الاعتقادية تسامحاً، لمشابهتها بمسائل الاعتقاد في قطعية الأدلة وفي ترتب الضرر على الغلط فيها كما بينوه في كتبهم.

وقد أفصح عن ذلك إمام الحرمين رحمه الله إذ قال في كتاب الإرشاد: «الكلام في هذا الباب (الإمامة) ليس من أصول الدين، والخطر على من يزل فيه يربي على الخطر من يجهل أصلاً من أصول الدين، ويعتوره نوعان محظوران عند ذوي الحجاج: أحدهما ميلُ كل فئة إلى التعصب وتعدي حدّ الحق، والثاني عدّ المحتملات التي لا مجال للقطع فيها من القطعيات.»(٢) فلما تطلبوا الأدلة القطعية وجدوها في الإجماع، والمراد من الإجماع أعلى مراتبه وهو إجماع الأمة من العصر الأول استناداً للأدلة القاطعة القائمة مقامَ التواتر، وهو في الحقيقة مظهر من مظاهر التواتر المعنوي. وأيُّ دليل على اعتبارهم الخلافة من قواعد الدين أعظمُ من اتفاق الصحابة عليه وهرعهم يوم وفاة النبي ﷺ إلى ذلك من غير مخالف؟

على أن القرآن قد شرع أحكامًا كثيرة ليست من الأفعال التي يقوم بها الواحد، فتعين أن المخاطبَ بها ولاةُ الأمور، نحو قوله: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى﴾ [الحجرات:٩]، ونحو

---

(١) سعد الدين التفتازاني، مسعود بن عمر: **شرح المقاصد**، نشرة بعناية إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٢/ ٢٠٠١)، ج٣، ص٤٧١-٤٧٩.

(٢) الجويني: **الإرشاد**، ص٤١٠. وكلمة «عد» ساقطة من الكتاب.

قوله: ﴿فَٱبۡعَثُواْ حَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ وَحَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهَآ﴾ [النساء:٣٥]، وقوله: ﴿وَلَا تُؤۡتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمۡوَٰلَكُمُ﴾ [النساء:٥]، إلخ.

وهذا النوع من الإجماع هو الذي تثبتُ به قواطعُ الشريعة المعبَّرُ عنها بالمعلومات ضرورة. ولو اقتصرنا على مفردات آيات القرآن والسنة لما ثبتت المعلوماتُ الضرورية من الدين إلا نادرًا؛ لأن معظمَ تلك الأدلة لا تعدو الظنية كما هو مقرر في الأصول عند الكلام على الفرق بين كون المتن قطعيًّا وكون الدلالة قطعية.

فقول المؤلف في صحيفة ١٦: «ولو وجدوا لهم في الحديث دليلاً لقدموه في الاستدلال على الإجماع»، كلامٌ يُتعجَّب من صدوره عن ممارس لعلوم الشريعة حتى يعتقد أن دلالةَ أخبار الآحاد أقوى من دلالة الإجماع، على أنهم كيف يحتاجون للاستدلال مع عدم الاختلاف؟ ولم يُعرفْ خلافُ أحدٍ من المسلمين في وجوب نصب الإمام إلا ما رمز إليه الحرورية يوم التحكيم بعد وقعة صفين، إذ قالوا لما سمعوا التحكيم: «لا حكم إلا لله» كلمة مموهة مجملة، فقال الإمام علي ﷺ حين سمعها: «كلمة حق أريد بها باطل»[1].

ولهذا اقتصر إمام الحرمين في الإرشاد على دلالة الإجماع في أمر الإمامة فقال: «ومما تترتب عليه الإمامة القطعُ بصحة الإجماع، وهذا لا مطمعَ في تقريره ها هنا، [وقد ذكرنا في كتاب التلخيص في أصول الفقه ما يدل على صحة الإجماع[2]]. ولكنا

(١) هذه العبارة جزء من خطبة رد بها علي كرم الله وجهه على الخوارج جاء فيها: «كلمة حق يُراد بها باطل. نعم إنه لا حُكمَ إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون: لا إِمرةَ إلا لله. وإنه لا بدَّ للناس من أمير برٍّ أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويُجمعُ به الفيء، ويقاتل به العدو، وتأمن به السبل، ويُؤخذ به للضعيف من القوي، حتى يستريح به برٌّ، ويُستراحَ من فاجر.» **نهج البلاغة** (وهو ما اختاره الشريف الرضي من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ)، شرح الشيخ محمد عبده (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧)، ص٥٨.

(٢) انظر: الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبدالله بن يوسف: **كتاب التلخيص في أصول الفقه**، تحقيق عبدالله جولم النيبالي وشبير أحمد العمري (بيروت: دار البشائر الإسلامية / =

نعضد هذا المعتقد بقاطع في صحة الإجماع، [جريًا على ما التزمناه من إيراد القواطع]، فنقول: إذا أجمع علماء الأمصار على حكم شرعي وقطعوا به، فلا يخلو ذلك الحكم إما أن يكون مظنونًا لا يُتوصل إلى العلم به، وإما أن يكون مقطوعًا به على حسب اتفاقهم. فإن كان مقطوعاً به [على حسب اتفاقهم]، فهو المقصود. وإن كان مظنونًا [لا سبيلَ إلى العلم به]، فيستحيل في مستقِرِّ العادة أن يحسب العلماء بطرق الظنون والعلوم الظنَّ علمًا مطبقين عليه، من غير أن يختلج لطائفة شكٌّ أو يخامرهم ريب. وتقرير ذلك خرق للعادة.»(١)

وأعجب من هذا أن المؤلف في صحائف ١٧-١٨-١٩ حاول أن يجيب عن الأحاديث التي استدل بها العلماء على وجوب نصب الإمام بما حاصله بعد نخله: أن ذكر القرآن لطاعة أولياء الأمور وذكر الأحاديث للخلافة أو الإمامة أو السمع والطاعة - وقال بعد أن شك في صحة ما هو معلوم الصحة منها: «إن معنى ذلك أنه إن وقع ذلك وقدره الله فإننا نقابله بما أمرنا به لا على معنى أنا ملزمون بإيجاد ذلك»، ثم نظره لما حكته الأناجيل أن «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، فما دل ذلك على أن حكومة قيصر من شريعة الله. قال: «على أننا أمرنا بطاعة البغاة والعصاة، فما كان ذلك دليلاً على مشروعية البغي» إلخ.

وهذا الكلام ضغث من أغلاط، وكان للناظر اللبيب غنى عن التوقيف على ما فيه. وملاك ذلك أن الأوامر النبوية دلائلُ على مشروعية الخلافة؛ إذ النبي لا يأمر بالمنكر ولا يؤيد أمرًا غير معتبر شرعاً. وقد احتج الفقهاء في الإسلام بدلالات الألفاظ النبوية حتى بدلالة الإشارة وحتى بما يضرب فيها من الأمثال، وتنظيره بما في الإنجيل خروج عن جادة القيل. وقوله: إنا أمرنا بطاعة البغاة كلامٌ باطل، بل قد

= مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ط١، ١٤١٧/١٩٩٦)، ج٣، ص١٠-٣٨؛ وانظر له كذلك: **البرهان في أصول الفقه**، ج١، ص٦٧٠-٧١٧.

(١) الجويني: **الإرشاد**، ص٤١٨.

أمرنا بأن لا نطيع العصاة إذا كان عصيانهم متلبسًا بذواتهم لا بأوامرهم. على أن في هذا خلافًا قديمًا بين علماء الأمة، فلا يمكن جعله أصلاً يستنبط منه.

الباب الثالث: في الخلافة من الوجهة الاجتماعية:

قال في صحيفة ٢٢: «نسلم أن الإجماع حجةٌ شرعية، ولا نثير خلافًا مع المخالفين» إلخ، وعلق عليه في الحاشية أنه ينظر إلى مخالفة الروافض والنَّظَّامِ وأضرابهم. وهذا توهم بَيِّن؛ لأن الإجماع المختلف فيه هو إجماع المجتهدين على أمر اجتهادي. على أن المخالفين فيه لا يُعتدُّ بخلافهم؛ لأنهم طائفةٌ قليلة ضعيفة العلم من بين طوائف الإسلام. غير أننا لا حاجةَ بنا إلى الخوض في هذا الغرض؛ لأن الإجماع الذي ثبتت به مشروعيةُ الإمامة العظمى هو الإجماع المنعقد عن دليل ضروري من الشرع، وهو الذي يُعبَّر عنه تارة بالإجماع وتارة بالتواتر المعنوي. وقد تقدم من كلام إمام الحرمين ما يرشد لذلك إذ قال: «إذا أجمع علماء العصر على حكم شرعي وقطعوا به» إلى آخر ما تقدم.

وقال المؤلف في صحيفة ٢٣: «إن مقام الخلافة كان، منذ الخليفة الأول أبي بكر الصديق ﷺ إلى يومنا هذا، عرضةً للخارجين عليه المنكرين له...» إلخ[1]، وهو كلام يزيفه التاريخ والحديث والفقه، فإن بيعة أبي بكر لم ينكرها أحدٌ من المسلمين ولا دعا داعٍ لمنازعته، ولكن خرجت طوائفُ من العرب منهم مَنْ خرج من جامعة الإسلام وهذا لا حجة فيه، ومنهم مَنْ منع حقّ الزكاة ورأى أن ذلك من حقوق النبي ﷺ فقط، فما خرجوا لمنازعته في الولاية. وحسبك ما ثبت في الصحيح أن عمر قال لأبي بكر رضي الله عنهما لما عزم على قتالهم: «كيف نقاتلهم وقد قالوا لا إله إلا

(١) المصدر نفسه، ص١٢٧.

الله محمد رسول الله؟ فقال أبو بكر: والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله لقاتلتهم عليه.»(١)

---

(١) أخرج البخاري ومسلم والترمذي وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة قال: «لما توفي رسول الله ﷺ واستُخلف أبو بكر بعده، وكفر من كفر من العرب، قال عمر لأبي بكر: كيف تقاتل الناس، وقد قال رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قال لا إله إلا الله عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله»، فقال: والله لأقاتلنَّ من فرَّق بين الصلاة والزكاة؛ فإن الزكاة حقُّ المال، والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدُّونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعه. فقال عمر: فوالله ما هو إلا أن رأيت الله قد شرح صدر أبي بكر للقتال، فعرفت أنه الحق.» **صحيح البخاري**، «كتاب الاعتصام بالكتاب والسنَّة»، الحديث٧٢٨٤/ ٧٢٨٥، ص١٢٥٣؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان - باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، يؤمنوا بجميع ما جاء به النبي ﷺ، وقتال مانع الزكاة»، الحديث٣٢، ص٣٣-٣٤؛ **سنن الترمذي**، «كتاب الإيمان»، الحديث٢٦٠٧، ص٦١٤؛ السجستاني: **سنن أبي داود**، الحديث١٥٥٦، ص٢٥٣؛ النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب ابن علي: **سنن النسائي**، نشرة بعناية أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥)، «كتاب الزكاة»، الحديث٢٤٤٠، ص٤٠١. قال ابن بكير وعبدالله، عن الليث: عناقًا، وهو أصح. **قال أبو داود**: «قال أبو عبيدة معمر بن المثنى: العقال صدقة سنة، والعقالان صدقة سنتين»، ثم قال: «ورواه رباح بن زيد وعبد الرزاق عن معمر عن الزهري بإسناده»، وأضاف: «قال بعضهم: عقالاً، ورواه ابن وهب عن يونس قال: عناقاً»، ثم زاد: «قال شعيب بن أبي حمزة ومعمر والزبيدي عن الزهري في هذا الحديث: لو منعوني عناقًا، وروى عنبسة عن يونس عن الزهري في هذا الحديث قال: عناقاً.» **أما عبارة** «لقاتلتهم عليه» فلم ترد إلا في رواية للحديث عند النسائي عن الزهري عن أنس بن مالك وفيها «عناقًا» عوض «عقالاً»، ولفظها: أخبرنا محمد ابن بشار قال حدثنا عمرو بن عاصم قال حدثنا عمران أبو العوام القطان قال حدثنا معمر عن الزهري عن أنس بن مالك قال: «لما توفي رسول الله ﷺ ارتدت العرب قال عمر: يا أبا بكر كيف تقاتل العرب؟ فقال أبو بكر ﷺ: إنما قال رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة. والله لو منعوني عناقًا مما كانوا يعطون رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه.» قال عمر ﷺ: فلما رأيتُ رأيَ أبي بكر قد شُرح، علمت أنه الحق.» قال النسائي معلقًا على هذه الرواية: «عمران القطان ليس بالقوي في الحديث، وهذا الحديث خطأ. والذي قبله الصواب حديث الزهري عن عبيد الله بن عبدالله بن عتبة عن أبي هريرة.» **سنن النسائي**، «كتاب الجهاد»، الحديث٣٠٩١، ص٥٠٢. ويشير أبو عبدا لرحمن [النسائي إلى ما أخرجه تحت الأرقام ٣٠٨٨ و٣٠٨٩ و٣٠٩٠. وهو في مسند الشافعي بلفظ =

وبعد فهل في فعل الجفاة من الأعراب حجةٌ دينية وإثباتُ حال مسألة اجتماعية؟

دام خضوع المسلمين للخليفة مدة الخلفاء الثلاثة حتى خرج أهلُ مصر على عثمان ﷺ، وليس ذلك الخروج إنكارًا للخلافة ولكنه خروج عن شخص الخليفة، على أن ذلك ليس من فعل مَنْ يعتد بفعله من أهل العلم وذوي الحلّ والعقد. فإن كان المؤلف يحوم بهذا التحليق حول الوقوع على مذهب طوائف الخوارج كما أرسى عليه في صحيفة ٢٣ فقد ظهر مطارُه وعُلِم مقدارُه.

وقال في صحيفة ٢٥: «غير أننا إذا رجعنا إلى الواقع ونفس الأمر وجدنا الخلافة في الإسلام لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبة» إلخ، وقد اشتبه عليه هنا حياطةُ الخلافة بالقوة العامة لتنفيذ الشريعة على مَنْ يأباها بأخذ الخلافة بواسطة القوة، وقد كان الرسول نفسه يؤيد الدين ويذب عنه من يريد مناوأته بواسطة القوة. نعم، نحن لا ننكر أن مِنَ الأمراء مَنِ استعمل القوةَ لنوال الإمارة، إلا أن ذلك لا يقدح في ماهية الخلافة لأن العوارض التي تعرض للشيء في بعض الأوقات لا تقضي على الأصل بالبطلان.

ثم أفاض القول من صحيفة ٢٧ إلى صحيفة ٣١ في بيان سبب إباية المسلمين من إقامة الخليفة إلا إذا قهرهم وغلبهم، وأن ذلك ناشئ عما عودتهم به تعاليمُ

= قريب مما أورده المصنف عن أبي هريرة: «قال أبو بكر ﷺ: هذا من حقها، لو منعوني عِقالاً مما أعطوْا رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه.» **مسند الإمام الشافعي**، ترتيب الأمير أبي سعيد سنجر بن عبد الله الناصري الجاولي، تحقيق ماهر ياسين الفحل (الكويت، شركة غراس للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤)، الحديث٦٧٩، ج٢، ص١٣٤. ومن الراجح أن المصنف اعتمد فيما نقل منه كلام أبي علي المتقي الهندي: **كنز العمال**، «كتاب الزكاة من قسم الأقوال»، الأحاديث ١٦٨٤٤-١٦٨٤٦، ج٦، ٥٣١-٥٣٢. وقد جاءت عدة تفسيرات لمعنى كلمة عقال انظرها في: ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن عبد الكريم الجزري: **الشافي في شرح مسند الشافعي**، تحقيق أحمد بن سليمان وأبي تميم ياسر بن إبراهيم (الرياض: مكتبة الرشد، ط١، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥)، ج٥، ص١٤٧.

الإسلام من فكرة الإخاء والمساواة وترك الخضوع لغير الله، وأيّد ذلك بما حدث من التغالب على الإمارة في بعض وقائع التاريخ الإسلامي، فكأنه ينزع بذلك إلى أن دين الإسلام بثّ في متابعيه مبادئ الفوضى وأنه لا تُعقل خلافةٌ عادلة (في نظره) إلا إذا كان صاحبُها مغلولَ اليدين يمتثل لكل خارج ويغضّ النظر عن كل متشبّه، ولا يذب عن الجامعة من يعتدي عليها. ثم عاد في صحيفة ٣١ وصحيفة ٣٢ إلى إبطال انعقاد الإجماع في الإسلام على الخلافة بما يؤول إلى أن سكوتهم إنما كان عن تقية وخوف، وهي قولةٌ لبعض الروافض في اعتذارهم عن سكوت علي ﷺ وأمثاله للخلفاء الثلاثة قبله، وسخافته ظاهرة.

هذا حاصلُ ما يتعلق بالرد على مواضع الزلل من كلام مؤلف «الإسلام وأصول الحكم» في الكتاب الأول منه. وقد تعين أن نذكر الآن خلاصةً تجمع فصلَ المقال في هاته الردود، وننبه إلى ما وقع من الأغلاط في صحائف ٣٣-٣٥-٣٦-٣٧-٣٨ فنقول:

إن الخلافة الإسلامية التي مساها ما حددها به الإمامُ الرازي في النهاية بقوله: «هي خلافة شخص للرسول ﷺ في إقامة الشرع وحفظ الملة على وجه يوجب اتباعه على كافة الناس»[(١)]، هي عبارةٌ عن حكومة الأمة الإسلامية، وهي ولايةٌ ضرورية لحفظ الجامعة وإقامة دولة الإسلام على أصلها. ومما يجب علمُه هنا أن الإسلام دينٌ مُعَضَّدٌ بالدولة وأن دولته في ضمنه؛ لأن امتزاج الدين بالدولة وكون مرجعهما واحداً هو ملاكُ قوام الدين ودوامه، ومنتهى سعادة

(١) المصنف المنسوب لفخر الدين الرازي هو كتاب «نهاية العقول في دراية الأصول» في علم الكلام، وهو غير مطبوع. وقد حققه صلاح محمد عبد الرحمن الجهالة في إطار رسالة جامعية بكلية دار العلوم بالقاهرة بإشراف محمد السيد الجليند (١٤١١/١٩٩١). ولم أتمكن من الاطلاع عليه لتوثيق ما نقله المصنف منه. وقال الآمدي ما هو قريب من كلام الرازي: «عبارة عن خلافة شخص من الأشخاص للرسول ﷺ في إقامة قوانين الشرع، وحفظ حوزة الملة، على وجه يجب اتباعُه على كافة الأمة.» الآمدي: **أبكار الأفكار في أصول الدين**، ج٥، ص١٢١.

البشر في اتباعه حتى لا يحتاج الدين -الذي هو مصلح البشر- في تأييده إلى الوقوف بأبواب غير بابه.

والخلافة بهذا المعنى الحقيقي ليست لقبًا يُعطَى لكبير ولا طريقًا روحانيًّا يوصل الروحَ إلى عالم الملكوت، أو يربط النفوس في الدين بأسلاك نورانية، بل هي خطةٌ حقيقية تجمع الأمةَ الإسلامية تحت وقايتها بتدبير مصالحها والذب عن حوزتها. وإن الخلافة بهذا المعنى ظهرت في صدر الإسلام في أجلى مظاهرها ثم أخذت تتضاءل من عهد الخليفة الرابع، فلم تزل في تضاؤل وتراجع ومرض وسلامة إلى أواسط الدولة العباسية؛ إذ استمر خروج الخارجين حتى بلغت إلى حدّ صارت به بقية اسم يورث وليس لصاحبها من الحظّ كما يقول ابن الخطيب في «رقم الحلل»:

إلاَّ الــدُّعَاءُ فَــوْقَ عُــودِ المِنْــبَرِ مِنْ كُـلِّ مَحْجُـوبٍ عَـنِ الأَمْـرِ بَـرِي[1]

فصار اللقبُ يومئذ مجازًا لا حقيقة، إلا أنه مجاز سوغته علاقةُ اعتبار ما كان. ولو أريد إعطاؤه من أول الأمر على تلك الحالة لما كان؛ إذ كيف يمنح هذا اللقب لمن يكون حاله بعد منحه كحاله قبله، وماذا يستطيع أن يفعل إذا كان أعزل عن كل قوة؟ وهل يستطيع بالألقاب اللفظية أن يُسَابَ من الهوة؟ وكيف يطمع في ذلك مَنْ

---

(١) البيت في وصف الحال التي آلت إليها الخلافة العباسية في عهد المطيع. السلماني، أبو عبدالله لسان الدين بن الخطيب: **رقم الحلل في نظم الدول** (تونس: المطبعة العمومية بحاضرة تونس، ١٣١٦هـ)، ص٢٤. والكتاب رجز وشرحه في تاريخ دول الإسلام وذكر الخلفاء والسلاطين وما جرى في العهود المختلفة منذ عصر الرسول ﷺ حتى زمن الناظم. وقد جاء قبل البيت المذكور قوله:

ثُــمَّ المُطِيــعُ وَانْقَــضَى الــدِّيوَانُ وَذَهَــبَ الأَثَــرُ وَالعِيَــانُ
وَانْصَــرَفَ الأَمْــرُ عَــنِ الأيمَّــه وَغَلَــبَ الــدَّيْلَمُ أَمْــرَ الأُمَّــه

لا يدفع عن نفسه ولا يكون غدُه أفضل من أمسه؟ فليس إيجاد هذا المنصب السامي من باب إيجاد الموهوم، كما تحاوله جمعياتُ الخلافة اليوم[1]، ولا أحسب هذا يشتبه على من له حظّ من العلوم.

(١) لعل المصنف يشير هنا إلى الجمعيات التي تكونت في بعض الأمصار الإسلامية إثر إلغاء الخلافة، كما في مصر (جمعية الخلافة بوادي النيل) والهند (جمعية الخلافة) بغرض استعادة مؤسسة الخلافة، وكان بعض هذه الجمعيات شارك في «مؤتمر العالم الإسلامي» الذي عُقد بمكة عام ١٣٤٤/ ١٩٢٦ بدعوة من الملك عبد العزيز آل سعود ملك المملكة العربية السعودية.

الكتاب الثاني: الحكومة والإسلام

الباب الثاني: الرسالة والحكم:

تكلم في صحائف ٤٨-٤٩-٥٠-٥١-٥٢ على أن النبي ﷺ هل ثبت له وصفُ الملك مع الرسالة؟ وهل في هذا البحث حرج؟ وهل وصف النبي ﷺ بالملك أو عدم وصفه به يمس جوهر الإسلام أو يمس بالباحث في ذلك؟ وفرق بين مفهوم الرياسة ومفهوم الملك، وأثبت أن بعض الرسل لم يكونوا ملوكاً، إلخ.

وكل ذلك مُسَلَّمٌ لا نزاعَ فيه. وإننا إن نظرنا إلى المسميات فلا منافاةَ بين مُسمَّى الملك ومسمى الرسالة؛ إذ الملك عبارة عن تقلد أحد لأمر أمة يتولى شؤونها وسياستها وتنفيذ شريعتها بالرغبة والرهبة، وذلك مما ينفذ مقاصدَ الرسالة ويكمل خطتَها كما أشرنا إليه سابقاً من أن تعاضد الدين والدولة واجتماعهما في جهة واحدة أجلى مظاهر الدين وأنسبُ بشرفه الإلهي، فلا مانعَ من ثبوت مسمى الملكية لرسول أو نبي. وقد حكى القرآن عن سليمان عليه السلام قوله: ﴿وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِيٓ﴾ [ص:٣٥].

غير أن لفظ الملك لما علق به منذ الأزمنة القديمة من عوارض الجبروت والترف واللهو عن الحقيقة والشغل بالسفاسف واستخدام القوة في الظلم والفساد في الأرض، صارت هاته الأوصافُ وتوابعها تسبق للأذهان عند سماع لفظ مُلْك ومَلِك، فلأجل ذلك تحاشى الناسُ عن وصفِ النبي ﷺ بالملك أو بكونه ملكاً.

ويشهد لهذا ما وقع لأبي سفيان مع العباس بن عبد المطلب يوم أسلم قبيل يوم فتح مكة، ثم وقف مع العباس يشاهد كتائبَ جيش الفتح المبارك تمرّ بين يديه

وهو يسأل العباس عن كل كتيبة، والعباس يعرفه بقبائلها، فلما بهره ذلك المشهد قال للعباس: «قد أصبح ملك ابن أخيك عظيمًا»، فأنكر عليه العباس قوله «ملك»، وقال له: «إنما هي رسالة لا ملك.»(١)

وقد كنتُ أسمع من رجل عظيم من أهل العلم والسياسة قدس الله روحه ينكر على ابن خلدون تحويمه في مواضع حول أن يعد عصر النبوة عصراً ملكيًّا، ويعلل إنكارَه بأن وصف النبوة أعظمُ وأشمل من وصف رسخت له في نفوس الناس عوارضُ غيرُ محمودة صارت كاللوازم له.

ثم قال في صحائف ٥٢-٥٣-٥٤: «إن دعوة الدين إلى الله بتحريك القلوب بوسائل الإقناع، فأما القوة والإكراه فلا يناسبان دعوةً غرضها هداية القلوب وما عرفنا في تاريخ الرسل رجلاً حمل الناس على الإيمان بحدّ السيف.» ثم تلا آية الإكراه في الدين وغيرها، وقال: «وإذا كان ﷺ قد لجأ إلى القوة، فذلك لا يكون في سبيل الدعوة إلى الدين، وما نفهم منه إلا أنه كان في سبيل الملك، ولتكوين الحكومة الإسلامية، [ولا تقوم حكومة إلا على السيف وبحكم القهر والغلبة،] فذلك هو سرّ الجهاد»، ومثله الزكاة والجزية والغنائم، فذلك «خارجٌ عن وظيفة الرسالة من حيث هي، وبعيد عن عمل الرسل»، وكذلك توجيه الأمراء، إلخ.

وههنا قد ارتكب المؤلف ضروبًا من الخطأ: فأما زعمه أن الدعوة إلى الدين تنافي استعمالَ القوة والإكراه فمردود؛ لأن الدعوة للدين يُقصد منها حملُ الناس على صلاح أمرهم. فالابتداء بالدعوة ظاهر، ثم إنْ هم عاندوا وجحدوا ولم تقنعهم الدعوة والأدلة فلا جرم أن يكون استصلاحُهم هو القوة، كما يُحمل الصبي على

---

(١) ولفظ العباس كما ذكره ابن إسحاق: «يا أبا سفيان، إنها النبوة.» ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج٢/ ٤، ص٣٧. وعند ابن سعد: «فقال [أبو سفيان]: يا أبا الفضل لقد أصبح ملك ابن أخيك عظيمًا! فقال العباس: ويحك! أنه ليس بملك ولكنها نبوة! قال: نعم.» كتاب **الطبقات الكبير**، ج٢، ص١٢٦.

صلاحه بالتأديب، وكما يحمل أفراد الناس على الامتثال للشريعة بالرغبة والرهبة. وهذا لا يشك فيه عالم متشرع بل ولا عالم قانوني.

وإذا كان يدعي أن استعمال القوة ليس من توابع الرسالة وجعله تصرّفاً من النبي ﷺ بصفة الملك، فهل يدعي أيضاً أن تعرض القرآن لذلك في نحو آية: ﴿فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ﴾ [الحجرات:٩] هو أيضاً تصرف بالسياسة ولا يسعه إلا التزامُ ذلك، فإذاً يصير القرآن مع كونه كتابَ دين هو أيضًا دستورَ سياسة، وكفى بهذا خبطاً. فإن أصاب فأجاب بأن الشريعة والسياسة أخوان، وأنه لا يتم شرعٌ بدون امتزاج بالحكومة، فقد تاب إلى الحق، وعلم أن لا بدّ من الأمرين لصلاح الخلق.

لا جرم أن الله تعالى ذكر الجهاد في كتابه وسماه الجهاد في سبيل الله، فكيف يعده المؤلف من أمثلة الشؤون الملكية بعد أن أثبت الفرق بينها وبين أحوال الرسالة؟ ولقد تجاوز هذا الحد في صحيفة ٥٤ فجعل أخذ الزكاة والجزية والغنائم من شؤون الحكومات خارجًا عن وظيفة الرسالة وبعيداً عن أعمال الرسل باعتبار أنهم رسل فحسب.

وهذا كلام إن أراد به التفرقةَ بين مفهوم الرسالة المجردة والرسالة المقترنة بالسلطان فهو صحيح، لكنه لا فائدة فيه هنا. وإن أراد إثبات أنه غير الرسالة وأنه عمل حكومة وأنه قد اتفق في الوجود أن صار الملك رسولاً وصار الرسول ملكاً مع تنافي الصفتين، فسخافة ذلك لا تخفى لاقتضائها أن يكون الرسول قد يشتغل بالرسالة في أوقات ثمّ يتفرغ عنها إلى الاشتغال في أوقات أخرى بصناعة الملك. كيف والله تعالى يقول: ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥۗ﴾ [الأنعام:١٢٤]، ثم أنَّى يكون صحيحًا وهذا القرآن قد قرن الصلاة بالزكاة في كثير من آياته؟

ثم ذكر المؤلف في صحيفة ٥٩ بحثاً في أن تأسيس النبي للمملكة الإسلامية هل يكون خارجًا عن حدود رسالته، وجوز أن يكون ذلك خارجًا عن حدود

الرسالة وأن القول به لا يكون كفراً ولا إلحاداً، وتأوله بأنه مرادُ قول بعض الفرق بإنكار الخلافة في الإسلام، إلخ. ولقد أفصح هنا عن مقاربته اختيارَ قول غلاة الخوارج بعدم نصب الإمامة بين الناس؛ لأنه لا يلتئم مع ما قدمه من أن تأسيس الحكومة الإسلامية غيرُ داخل في مفهوم الدين الذي أُرسل لأجله النبي، حتى لا يلزم اقتفاءُ النبي فيما منع منه.

إلا أن الاستدلال ينقلب عليه بأن ما استدل به لنفسه وللخوارج هو عليهم لا لهم؛ لأنه إذا كان ذلك عملاً زائداً على الرسالة فقد فعله النبي ﷺ، فإذا سلمنا أنه لكونه خارجًا عن حقيقة الرسالة لا يجب اتباعه شرعاً في كل زمان، فهل نمنع أن أحد الحالين هو الاقتفاء بالنبي فيما فعله؟ فإنه ما فعل إلا ما كان فيه الصلاح، فيكون تأسيسُ الحكومة من مقاصد الشارع. ثم إنه قال في صحيفة ٥٥ إن هذا الرأي يراه بعيداً.

ثم تعرض من صحيفة ٥٦ إلى صحيفة ٦٢ لكلام فرضه على وجه الاحتمال، فصرح بأن رأي الجمهور أن إقامة المملكة الإسلامية عملٌ متمم للرسالة وداخل فيها، غير أن العلماء أغفلوا اعتبارَ شرط التنفيذ في حقيقة الرسالة إلا ابن خلدون، وساق كلامه(١) بعد أن قدم في صحيفة ٥٠ أن اعتبار النبي ﷺ رسولاً وملكًا معًا هو رأي المسلم العامي، وهنا جعله رأيَ العلماء ولا سيما ابن خلدون.

---

(١) وكلام ابن خلدون الذي ذكر المصنف أن الشيخ علي عبد الرازق استشهد به هو قوله: «اعلم أن الملة لا بد لها من قائم عند غيبة النبي يحملهم على أحكامها وشرائعها، ويكون كالخليفة فيهم للنبي فيما جاء به من التكاليف. والنوع الإنساني أيضًا، بما تقدم من ضرورة السياسة فيهم للاجتماع البشري، لا بد لهم من شخص يحملهم على مصالحهم ويزعهم عن مفاسدهم بالقهر، وهو المسمى بالملك. والملة الإسلامية لما كان الجهاد فيها مشروعًا لعموم الدعوة وحمل الكافة على دين الإسلام طوعًا أو كرهًا، اتُّخِذت فيها الخلافةُ والملكُ لتوجه الشوكة من القائمين بها إليهما معًا، وأما ما سوى الملة الإسلامية، فلم تكن دعوتُهم عامة، ولا الجهادُ عندهم مشروعًا إلا في المدافعة فقط، فصار القائمُ بأمر الدين فيها لا يغنيه شيءٌ من سياسة الملك، وإنما وقع الملك لمن وقع منهم بالعرض =

ثم تعجّب من خلوّ دولة الرسالة عن كثير من أركان الدول وعن الخوض في نظام الملك، إلا إذا كان ذلك لم يبلغ إلينا. على أن كثيرًا من الأنظمة المتبعَة في الدول إنما هو مصطلحاتٌ ليست ضرورية لنظام الدولة، ولا تناسب أخلاقَ النبي ﷺ من ترك التكلف وترك الرياء والسمعة، فلذلك كان نظامُ الحكم في زمانه ﷺ بعيدًا عن التكلفات، إلخ.

وما أجدرَ هذا الكلام بأن يكون فصلَ المقال، لولا أنه صرح في صحيفة ٦٢ و٦٣ بعدم ارتضائه، فتطلب لحل الإشكال وجهًا آخر من ورائه.

وخلاصةُ الحق في هذا المبحث أن الملك العادل الحق لا ينافي الرسالة، بل هو تنفيذٌ لها، وأن من الأنبياء من اجتمع له الملك والنبوة مثل داود ﷺ، قال الله تعالى: ﴿وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُۥ مِمَّا يَشَآءُ﴾ [البقرة:٢٥١].

الباب الثالث: رسالة لا حكم، دين لا دولة:

ذكر من صحيفة ٦٤ إلى صحيفة ٧٠ ما خلاصته: أن النبي ﷺ لم يكن له ملك ولا حكومة، ولا قام بتأسيس مملكة. نعم إن الرسالة تستلزم للرسول نوعَ زعامة في قومه وما هي كزعامة الملوك على رعيتهم، فإن زعامة موسى وعيسى لم تكن زعامةً ملوكية، كما أن الرسالة تستلزم لصاحبها نوعًا من القوة ليطاع وتستلزم له سلطانًا أوسعَ مما يكون بين الحاكم والمحكومين وبين الأب وأبنائه. وقد يسوس الرسول الأمة سياسة الملوك، وله وظيفةٌ زائدة وهي اتصاله بأرواح الأمة لا سيما ورسول الله ﷺ جاء بدعوة عامة؛ فهي توجب له من تأييد الله ما يناسبُ تلك

= ولأمر غير ديني، وهو ما اقتضته لهم العصبيةُ لما فيها من الطلب للملك بالطبع لما قدمناه؛ لأنهم غير مكلفين بالتغلب على الأمم كما في الملة الإسلامية، وإنما هم مطلوبون بإقامة دينهم في خاصتهم.» مقدمة ابن خلدون، ص٢١٢-٢١٣ (الفصل الثالث والثلاثون من الباب الثالث من الكتاب الأول في الدول والملك والخلافة والمراتب السلطانية).

الدعوة. فلذلك كان سلطانُه سلطانًا عامًّا له أقصى ما يمكن من درجات نفوذ القول، وهو سلطانٌ ترسله السماء، وهي ولاية روحية لا ولاية تدبير مصالح الحياة وعمارة الأرض، إلخ.

سقنا خلاصةَ كلامه ليظهر هنا مقدارُ اضطرابه، فإن أوله ينكر أن تكون للرسول حكومة، ثم أثبت زعامته، ثم حكم بأنها أقوى من زعامة صاحب الحكومة، ثم أثبت أنها قد تكون مثلَ سياسة الملوك، ثم أثبت له سلطانًا عامًّا، ثم جعل سلطانَه مرسلاً من السماء، ثم حكم بأن ولايته روحية لا ولاية تدبير مصالح، إلخ.

ولا يعزب عن ذي مسكة ما في هذا الكلام من الاضطراب وفساد الوضع بالنسبة لإثبات الدعوى التي عقد لها الباب، وهي قوله: «رسالة لا حكم ودين لا دولة»، وقوله في طالعها: إن «الرسول ﷺ لم يكن له ملك ولا قام بتأسيس مملكة». ثم نحن نسائله: هل كانت الأمة في زمن النبوة ذاتَ نظامٍ وحكومة أم كانت فوضى؟ فإن اختار الأول: فإما أن تكون حكومةُ الأمة يومئذ بيد النبي أو بيد غيره، فإن كانت بيد النبي، فقد ثبتت الحكومةُ المقارِنة للرسالة وبطل ما أسسه المؤلف وأعلاه، ورجعنا إلى اعتبار المسميات دون الأسماء، وهو الصوابُ والرشد. وإن فُرضت بيد غير النبي، فالتاريخُ ينافي إثباتَها، والعقل يقتضي أن وجودَ الرسالة معها يصير عبثاً. وإن اختار أن الأمة يومئذ باقيةٌ على الفوضى، فما تنفع الرسالة؟

هذه قيمةُ كلامه في هاته الصحائف.

فإن قال: إنها زعامة وقتية لا تثبت لأحد بعد الرسول، فقد رجع لقول بعض عرب الردة وبعض الخوارج، وقد أبطلناه. وأما تنظيره بزعامة موسى وعيسى عليهما السلام، فبعضه صحيح وبعضه باطل؛ فإن موسى أسس جامعةً وحكومة، وجاهد وفتح البلد المقدس، وأما عيسى فجاء داعيًا فقط. ونحن لا نقول بأن كل رسول له حكومة، بل نقول: إن بعض الرسل أُرسِل بالدين وعُضد بالحكومة. وهذا -كما شرحناه أولاً- هو أكملُ مظاهر الرسالة.

ثم قال في صحيفة ٧٠ إلى نهاية صحيفة ٧٥ إن الإسلام وحدة دينية دعا لها النبي وأتمها، وقد كان هو مدبرَها ومنفذها، وإن من أراد أن يسمي تلك الوحدة دولة وملكاً فهو في حل، فما هي إلا أسماء والمهم هو المعنى، وقد حددناه لك تحديداً. وإنما المهم أن نعرف هل كان ﷺ رسولاً فقط؟ وإن ظواهر القرآن تؤيد أنه لم يكن له شأن في الملك السياسي، وساق آيات كثيرة تخيلها شاهدة لمدعاه تنفي أن يكون الرسول حفيظاً أو وكيلاً، أو جباراً أو مسيطراً، وأنه لم يكن من عمله غير إبلاغ الرسالة.

وأقول: الإسلام وحدة دينية، وجامعة، وشريعة، وسلطان. ولا معنى للحكومة إلا مجموع هذه الأمور، وأي شيء يميزه عن الحكومة وقد جمع الأمةَ في دعوته وسن لها قوانين معاملاتها الفردية والاجتماعية، وتولى بنفسه الانتصاف من الظالم للمظلوم، فقضى وغرم، وأقام الحدود من العقوبات، وأبطل كلَّ سلطة ورئاسة مدنية ليست جاريةً على أصول الإسلام، كما يشهد له حديثُ إسلام بني حنيفة وما عرضه مسيلمة الكذاب حين شرط لقبوله دين الإسلام أن يجعل النبي ﷺ الأمر بينه وبينه. وتولى الدفاعَ عن حوزة الإسلام، وقاتل أعداءها ومَنْ يريد تفريق جامعتها، ثم قاتل لتوسيع سلطانها وتأمين بلادها، وشرع لها مواردَ مالية لإقامة مصالحها.

أفتقوم الدولة والحكومة بغير هذه الأعمال؟ دَعْ عنك ما يعرض لها من الألقاب الفارغة والرسوم المعتادة والمواكب العريضة.

أما ما احتج به من الآيات في صحيفة ٧١ وصحيفة ٧٢ فهو احتجاج مَنْ لم يفهم دلالةَ ألفاظها؛ فإنها نفت أن يكون وكيلاً أو مسيطراً على الذين أبوا قبولَ دعوته من المشركين لا على من آمن به من المسلمين، والمؤلف ساقها في الاحتجاج على نفي سلطانه في دائرة الجامعة الإسلامية فأخطأ فيه.

أما بقية الآيات في صحائف ٧٣-٧٤-٧٥، فمنها ما ساقه في تفويض الحول والقوة لله تعالى، ومنها ما فيه صيغة حصر حاله ﷺ في النبوة. أما النِّذارة أو البشارة

أو البلاغ واستدلاله بها فيدل على أنه لا يُحْسِن بابَ القصر من علم المعاني، ولا يفرق بين الحقيقي والإضافي، ولا يفرق بين مفاد القصر الإضافي من قلب أو تعيين أو إفراد. فما عليه إلا إتقانُه ليعلم ما أفاد برهانُه.

ثم استدل في صحيفة ٧٦ بقوله ﷺ للذي تلجلج بين يديه: «هون عليك فإني لست بملك»[(١)] وبقوله: «فاخترت أن أكون نبيًّا عبدًا»[(٢)] إلخ. وهذا استدلال سفسطائي مبني على اختلاف معاني اللفظ الواحد، فقد أوضحنا غير مرة أن الملك والقهر للضعفاء ومشاركة الخالق في صفة الكبرياء.

وأعجبُ من هذا كله استدلاله في صحيفة ٧٨ على نفي أن يكون النبي له حكم في الأغراض الدنيوية بقوله ﷺ: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»[(٣)] بعد أن حذف منه جذره وسببه. وهذا أيضًا من السفسطة؛ لأن الدنيا تُطلق على هذا العالم بأسره، وهي بهذا المعنى موضوعُ الشرائع والتي مراد الله نظامُها ونظامُ أهلها. وهي مزرعة الآخرة ومطية الجنة والنار، وتطلق على ما عدا الأمور الدينية والمعاني العلمية.

---

(١) ذكر ابن سعد: «أَخْبَرَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُون، وَعَبْدُ الله بْنُ نُمَيْر، قَالا: أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي خَالِد، عَنْ قَيْسِ بْنِ أَبِي حَازِم أَنَّ رَجُلا أَتَى رَسُولَ الله ﷺ، فَقَامَ بَيْنَ يَدَيْهِ فَأَخَذَهُ مِنَ الرِّعْدَة، فَقَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «هَوِّنْ عَلَيْكَ فَإِنِّي لَسْتُ بِمَلِك، إِنَّمَا أَنَا ابْنُ امْرَأَةٍ مِنْ قُرَيْش كَانَتْ تَأْكُلُ القَدِيد».» الزهري: **كتاب الطبقات الكبير**، ج١، ص٧.

(٢) جزء من حديث أخرجه البزار بسند مرفوع، قال الهيثمي: رجاله ثقات، قال: «حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي الحَارِثِ، ثنا شَبَابَةُ بْنُ سَوَّار، ثنا يَحْيَى بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ سَالِمٍ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، قَالَ: لَمَّا أَرَادَ الحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ أَنْ يَخْرُجَ إِلَى العِرَاقِ، أَرَادَ أَنْ يَلْقَى ابْنَ عُمَرَ، فَسَأَلَ عَنْهُ، فَقِيلَ لَهُ: إِنَّهُ فِي أَرْضٍ لَه، فَأَتَاهُ لِيُوَدِّعَه، فَقَالَ لَه: إِنِّي أُرِيدُ العِرَاق، فَقَالَ: لا تَفْعَلْ، فَإِنَّ رَسُولَ الله ﷺ قَالَ: «خُيِّرْتُ بَيْنَ أَنْ أَكُونَ نَبِيًّا مَلِكًا أَوْ نَبِيًّا عَبْدًا، فَقِيلَ لِي: تَوَاضَعْ، فَاخْتَرْتُ أَنْ أَكُونَ نَبِيًّا عَبْدًا»، وَإِنَّكَ بِضْعَةٌ مِنْ رَسُولِ الله ﷺ، فَلا تَخْرُجْ. قَالَ: فَأَبَى، فَوَدَّعَه، فَقَالَ: أَسْتَوْدِعُكَ اللهَ مِنْ مَقْتُول.» الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر: **كشف الأستار عن زوائد البزار على الكتب الستة**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٤/ ١٩٨٤)، «كتاب علامات النبوة»، الحديث ٢٦٤٣، ج٣، ص٢٣٢-٢٣٣.

(٣) صحيح مسلم، «كتاب الفضائل»، الحديث ٢٣٦٣، ص٩٢٣. بلفظ «أمر» بصيغة المفرد.

فيقال: إن هذا الإطلاق بالدين وبالحق، وإطلاق الحديث من هذا الثاني؛ لأنه راجع إلى إصلاح النخل بالتأبير. وليس من يطلق على ما عرض لمسماه من مظاهر الجبروت شرط الرسول ولا الملك[١] أن يكون عالماً بها يتجاوز رسالتَه وحكمَه من أحوال الصنائع والحرف.

ثم احتجّ في صحيفة ٧٩ بكلمات صدرت عن المنعَّم الأستاذ الشيخ محمد عبده في «رسالة التوحيد» في شأن الجهاد الواقع في عصر النبوة بأنه جهادٌ لإقامة الحق، وبأبيات في المعنى للشاعر أحمد شوقي. وكلٌّ ذلك إنما ينفع لإثبات أن جهاده ﷺ لم يكن لقصد الاستكثار من الدنيا ولا لإفزاع القوم الآمنين، ولكنه كان لتأييد الحق وإيصال النفع. فماذا يغني عنه هذا الكلام في إثبات أن الحكومة ليست من شعار الإسلام؟

(١) من قوله: «وليس من يُطلق» حتى هذا الموضع اضطراب في الكلام، لم يتبين لي وجهُ الصواب في إصلاحه.

الكتاب الثالث: الخلافة والحكومة في التاريخ

الباب الأول: الوحدة الدينية والعرب:

قدم مقدمة في أن الإسلام دعوة لخير البشر كله، ورابطة لهم في أقطار الأرض، وأن الله اختار ظهورَه بين العرب لحكمة، وأن أول من اجتمع حوله هم العرب على تخالف شعوبهم. وهي مقدمة صحيحة مسلمة، إلا أنه استنتج منها ما لا يلاقيها فقال في صحائف ٨٣ إلى صحيفة ٨٩: «إن هاته الوحدة العربية لم تكن سياسية، ولا كان فيها معنى من معاني الدولة فإن النبي ﷺ لم يغير شيئًا من أساليب الحكم عندهم ولا مما كان لكل قبيلة من نظام إداري وقضائي، ولا عزل واليًا ولا عين قاضيًا، بل ترك لهم كلَّ الشؤون وقال: «أنتم أعلم بها»، وإن ما اشتملت عليه الشريعةُ من أنظمة العقوبات والجيش والبيع والرهن ليس في الحقيقة من أساليب الحكم السياسي ولا من أنظمة الدولة، وهو إذا جمعته لم يبلغ جزءًا يسيرًا من لوازم دولة، وإنما هو شرع ديني خالص لله ولمصلحة البشر، وإن العرب مع دخولهم تحت جامعة الإسلام بقوا دولاً شتى بحسب ما اقتضته حياتُهم بخضوع العرب للنبي خضوعَ عقيدة لا خضوع حكومة. فلما توفي النبي ﷺ أوشكت أن تنقض تلك الوحدة العربية وارتد أكثر العرب إلا أهل المدينة ومكة والطائف. وقد توفي النبي ﷺ من غير أن يشير إلى شيء يسميه دولة ومن غير أن يسمي أحدًا يخلفه.»

وأقول ليس الحق ما ذكره، فإن النبي ﷺ أقام للناس أمر دنياهم، إذ المقصود من الدين صلاحُ العاجل والآجل، ولا يتم صلاحُ العاجل إلا بإقامة مَنْ يحمل الناسَ على الصلاح بالرغبة والرهبة. وقد نص القرآن على ولاية الأمر فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ [النساء:٥٩].

ولا جَرَم أن دين الإسلام قد شرعه الله شرعًا تدريجيًّا، فابتدأ يدعو الناسَ لأصول الصلاح بتطهير النفس، وذلك بإعلان التوحيد وآداب النفس من العبادات والأمر بالعدل. فلما تهيأت النفوسُ لقبول الشريعة، أخذ التشريعُ ينمو حتى بلغ أوسعَ تفاريعه، فكان في هذا التدرج حكمةٌ إلهية: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلۡقُرۡءَانُ جُمۡلَةٗ وَٰحِدَةٗۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَۖ﴾ [الفرقان:٣٢].

وإذا علمنا أن الإسلام شرع أوجب على الناس التعامل بأحكامه فغير عوائدَهم، وقمع المعاندين من رؤسائهم، وتركهم مسلوبي السلطة، وعوضهم برؤساء وأمراء وقضاة من متابعيه، وهذا مما لا يرتاب فيه مَنْ له اطلاعٌ على الحديث والسيرة والتاريخ، فقد وجه النبي ﷺ أمراءه إلى الجهات التي أسلم أهلها من بلاد العرب، وقرر من قرر من أقيال(١) اليمن على ما بأيديهم حين أسلموا، على أنهم قائمون مقام أمرائه كما فعل مع وائل بن حجر قَيْل حضرموت وجعله رئيس أقيال بلاد اليمن.

وقد قدمنا فيما تقدم من المباحث أن مظاهر الدولة كلها متوفرةٌ في نظام الشريعة الإسلامية، وأعظمُها الحرب والصلح والعهد والأسر وبيت المال والإمارة والقضاء، وسن القوانين والعقوبات إلى أقصاها وهو الإعدام، بحيث لم يغادر شيئاً مما يلزم لإقامة نظام أمة بحسب العصر والقوم، وما ترك من التفاصيل التي لم يدع إليها داعٍ يومئذ إلا وقد أسَّس له أصولاً يمكن استخراجُ تفاصيله منها، كما هو معلوم من علم أصول الفقه، وهو معنى قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖۚ﴾ [الأنعام:٣٨]، على ما بينه الشاطبي في الموافقات(٢).

---

(١) أقيال، جمع قَيْل، لقب كان يُطلق على الملك من ملوك حمير، ويُجمع كذلك على قُيول.

(٢) قال في أول كتاب الأدلة: «لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وكانت هذه الوجوه مبثوثةً في أبواب الشريعة وأدلتها، =

علمنا بلا ريب أن النبي ﷺ قد أسس بيده أصولَ الدولة الإسلامية، وأعلن ذلك بنص القرآن وقد قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (٤٨) وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ (٤٩) أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ (٥٠)﴾ [المائدة:٤٨-٥٠].

وكيف يستقيم أن يكون الإسلام شريعةً ثم لا تكون له حكومةٌ تنفذ تلك الشريعةَ وتحمل الراعيَ والرعيةَ على العمل بها؟

فإنه لو وكّل الأمرُ لاختيار الناس لأوشك أن لا يعمل به أحد، وليست الدولةُ إلا سلطانًا تحيا به الشريعة، كما قال أرسطو[1].

= غير مختصة بمحل دون محل، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة، كان النظر الشرعي فيها أيضًا عامًّا لا يختص بجزئية دون أخرى؛ لأنها كلياتٌ تقضي على كل جزئي تحتها، وسواء علينا أكان جزئيًّا إضافيًّا أم حقيقيًّا؛ إذ ليس فوق هذه الكليات كليٌّ تنتهي إليه، بل هي أصولُ الشريعة، وقد تمت، فلا يصح أن يُفقد بعضُها حتى يُفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره، فهي الكافيةُ في مصالح الخلق عمومًا وخصوصًا؛ لأن الله تعالى قال: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة:٣] وقال: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام:٣٨].» الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى: **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق عبدالله دراز (بيروت: دار المعرفة، ١٤١٦/ ١٩٩٦)، ج٢، ص٥-٧.

(١) أورد ذلك ابنُ خلدون نقلاً عن كتاب «السياسة» المنسوب لأرسطو حيث قال: «العالم بستانٌ سياجُه الدولة، والدولة سلطانٌ تحيا به السنة، السنة سياسة يسوسها الملك، الملك نظام يعضده الجند، الجند أعوان يكفلهم المال، المال رزق تجمعه الرعية، الرعية عبيد يكنفهم العدل، العدل مألوف وبه قوام العالم، العالم بستان.» مقدمة ابن خلدون، ص٤٤.

لأجل هذا كله لم يتردد أهلُ الحل والعقد في مصر الإسلام -وهو المدينة عند وفاة النبي ﷺ- في وجوب المبادرة بإقامة الخليفة عن النبي في تدبير أمر الأمة، مع القطع بأنه لا يخلفه في غير ذلك من التشريع وتبليغ الرسالة. وهذا الخليفة وإن جارينا صاحب الكتاب في أنه لم يعينه النبي ﷺ، فقد كانت تسميتُه بإجماع أهل العلم والدين من أصحاب النبي المهاجرين والأنصار، وذلك الإجماع حجةٌ أعظم من خبر أو خبرين. على أنه ثبت أن النبي ﷺ صرح بإقامة الخليفة من بعده، فقد ورد في صحيح البخاري وغيره عن جبير بن مطعم أن امرأة أتت النبي ﷺ فأمرها بأمر فقالت: «أرأيت يا رسولَ الله إن لم أجدك؟ كأنها تعني الموت، فقال لها: إن لم تجديني فائتِي أبا بكر.»(١) وروي في حديث آخر أنه ﷺ قال: «يأبى الله والمسلمون غير أبي بكر.»(٢)

(١) أخرج البخاري عن جبير بن مطعم أنه أخبر ابنه محمد «أن امرأة أتت رسول الله ﷺ فكلمته في شيء، فأمرها بأمر، فقالت: أرأيت يا رسولَ الله إن لم أجدك؟ قال: «إن لم تجديني فائتي أبا بكر».» قال البخاري: «زاد الحميدي، عن إبراهيم بن سعد: كأنها تعني الموت.» **صحيح البخاري**، «كتاب الاعتصام بالكتاب والسنَّة»، الحديث٧٣٦٠، ص١٢٦٦. وانظر كذلك «كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ»، الحديث٣٦٥٩، ص٦١٤؛ «كتاب الأحكام»، الحديث ٧٢٢٠، ص١٢٤٣-١٢٤٤؛ **سنن الترمذي**، «أبواب المَناقِب عَن رَسُولِ الله ﷺ»، الحديث٣٦٨٥، ص٨٣٨. قال الترمذي: «هذا حديث غريب صحيح من هذا الوجه.»

(٢) أخرج الحاكم النيسابوري: «أخبرني أحمد بن عبد الله المزني بنيسابور، ومحمد بن العدل، حدثنا إبراهيم بن شريك الأسدي بالكوفة، حدثنا أحمد بن يونس، حدثنا أبو شهاب، عن عمرو بن قيس، عن ابن أبي مليكة، عن عبد الرحمن بن أبي بكر قال: «قال رسول الله ﷺ: «ائتني بدواة وكتف أكتب لكم كتابًا لن تضلوا بعده أبدا»، ثم ولانا قفاه، ثم أقبل علينا، فقال: «يأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر».» **المستدرك على الصحيحين**، «كتاب معرفة الصحابة رضي الله تعالى عنهم»، الحديث٦٠٨٧، ج٣، ص٥٨٤. وانظر كذلك: **سنن أبي داود**، «كتاب السنة»، الحديث ٤٦٦٠، ص٧٣٤.

الباب الثاني: الدولة العربية:

أتى في هذا الكتاب[1] على بيان أن النبي ﷺ زعامته دينية محضة، وأنه بعد وفاته يتعين أن يكون لأتباعه زعامة بعده لكنها زعامة غير دينية بل سياسية. ولما كانت العرب يومئذ في حال نهوض فقد كان من المتعين أنهم يفكرون في إقامة مملكة، فأقاموا دولة عربية على أساس دعوة دينية، ولذلك اتفقوا على إقامة زعيم واختلفوا في الرضا بأبي بكر، فليست إمارة المسلمين مقاماً دينيًّا، ولكن أبا بكر له مقام ديني لأسباب كثيرة.

هذا حاصلُ كلامه (في صحيفة ٩٠ إلى ٩٤)، وقد بناه على ما توهمه من أن الدين شيء يختص بالنفوذ الروحي، ولذلك قال: «إن زعامة النبي ﷺ دينية فقط.» وقال: إن زعامة مَنْ بعده ليست دينية؛ لأن الزعامة الدينية انقضت بوفاة النبي، وكل هذا خطأ قد بيناه فيما تقدم. وقد ادعى أن اتفاق الصحابة على إقامة زعيم للأمة هو رأي سياسي، ومن علم شدة تعلق الصحابة بالدين ورفضهم كلَّ ما لا تعلقَ له بالدين علم أنهم ما أجمعوا على إقامة الخليفة إلا لعلمهم أنه أمرٌ مرتبط بإقامة الدين أتمّ ارتباط، إذ لا انفكاك بين الدين والحكومة في الإسلام كما قدمناه.

وأما اختلافهم في تعيين الخليفة من هو فذلك أمر من لوازم كل انتخاب، ولكن المهم هو أنهم لما عينوا أبا بكر لم يخالف فيه أحد، وأجمع عليه المسلمون إلا الذين خرجوا من ربقة الإسلام. ولقد ظهر سداد رأيهم بما قمع به أبو بكر أهلَ الردة وأرجعهم إلى الإسلام بعد أن كادت الجامعةُ أن تنتقض. ولم يكن سببُ الردة نزوعًا من العرب إلى عهدهم القديم؛ فإنه لو كان كذلك لكان أولى الناس به رؤساؤهم وأعيانهم مثل أبي سفيان. وإنما كان سببُ الردة أن كثيرًا من العرب الذين أسلموا بعد فتح مكة كانوا حديثي عهد بالإسلام، ولم يتمكن الإيمانُ من قلوبهم ولم

---

(١) الأوْلى أن يقول: الباب لا الكتاب؛ إذ الكلام عرض لما جاء في الباب الثاني من الكتاب الثالث.

يفقهوا حقيقته، فظنوه طاعةً لشخص الرسول، وأنه لما توفي فقد انحلّت ربقةُ الإيمان عنهم. ومثلُ هؤلاء وإن كثروا فلا تعجبك كثرتهم لجفائهم وجهلهم، ولذلك لما فهموا من تصدي المسلمين لقتالهم أن أمر الدين ليس باللعب كانوا سريعي الرجوع إلى الدين في أمدٍ وجيز.

الباب الثالث: الخلافة الإسلامية:

قال: «لم نعرف مَن اخترع لأبي بكر لقب خليفة رسول الله، ولكنا عرفنا أن أبا بكر قد أجازه وارتضاه، ولا شك أن رسول الله كان زعيمًا للعرب ومناط وحدتهم، فإذا قام أبو بكر بعده ملكًا على العرب ساغ في اللغة أن يقال له خليفة رسول الله، فلا معنى لخلافته غير ذلك. ولهذا اللقب روعة، فلا غروَ أن يختاره الصديق وهو ناهضٌ بدولة حادثة بين قوم حديثي عهد بجاهلية، فهذا اللقب جدير بأن يكبح من جماحهم. وقد حمل هذا اللقبُ جماعةً على الانقياد لأبي بكر انقيادًا دينيًّا، لذلك سموا الخروجَ على أبي بكر خروجًا على الدين، ولذلك سموا الذين رفضوا طاعة أبي بكر مرتدين، ولعل جميعهم لم يكونوا في الواقع مرتدين. وقد رفض بيعةَ أبي بكر علي بن أبي طالب وسعد بن عبادة، فلم يوصفوا بأنهم مرتدون»، هذا كلامه في صحائف ٩٥-٩٦-٩٧.

أقول: إن الذي اخترع لأبي بكر لقب خليفة هو اللغة والقرآن؛ فإنه قد أقيم خلفًا عن رسول الله ﷺ في تدبير أمر الأمة فهو خليفة، فلا يحتاج إطلاقُ هذا الوصف إلى اختراع أو وضع؛ إذ كلُّ مَنْ قام مقام غيره في علمه فهو خليفته، قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ﴾ [يونس:١٤]. على أن القرآن قد علمهم أن يصفوا مَنْ أقامه الله لتدبير الخلق بوصف خليفة إذ قال: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ﴾ [ص:٢٦].

وأما قوله: إن أبا بكر كان خليفةً؛ لأنه قام بعد رسول الله بزعامة العرب على وجه ملكي، فهو اضطرابٌ مع ما تقدم وما يأتي. فإنه قد منع سابقًا أن يكون للنبي ﷺ زعامة سياسية، ومنع هنا وفيما يأتي أن تكون لأبي بكر زعامةٌ دينية، وأثبت فيما

بين ذلك أن أبا بكر سُمي خليفة؛ لأنه قام بعد النبي بزعامة العرب. وكأنه بهذا ينحو إلى أن إطلاق اسم الخليفة على أبي بكر ضربٌ من المجاز، وإن شئت من التمويه يُقصد به إخضاعُ المسلمين، كما صرح بذلك قوله: «ولهذا اللقب روعة، فلا غرو أن يختاره الصديق وهو الناهض بدولة حديثة» إلخ.

ثم استنتج أن تسمية الخارجين على أبي بكر بالمرتدين قريبٌ من هذا التهويل، وأغمض عينيه عما ملئ به التاريخُ والحديث من انقسام المسلمين بعد وفاة رسول الله ﷺ إلى ثلاث طوائف:

١- طائفة ثابتة على الدين وعلى الجامعة الإسلامية وهم أفاضل المسلمين وعلماؤهم وأعيانهم والسابقون منهم.

٢- وطائفة ثبتت على الدين وخرجت عن الجامعة وهم الذين منعوا الزكاة، وهؤلاء هم جفاة العرب ومن أجرأهم من رؤسائهم الذين لم يفهموا من الدين إلا ظاهراً، وكانوا يسرون لكيده حسواً في ارتغاء[1]، مثل مالك بن نويرة. ومن هؤلاء هوازن وبنو سليم وبنو عامر وعبس وذبيان، وبعض بني أسد وبني كنانة.

٣- وطائفة كفروا بالله ورسوله، مثل غَطَفان وطيِّئ وأسد وتغلب واليمامة. وقد ظهر فيهم مَنِ ادعى النبوةَ، مثل طُليحة الأسدي في بني أسد، وسجاح التغلبية ومسيلمة الكذاب.

وقد سمى المسلمون يومئذ الطائفةَ الأولى بأهل الجماعة، وهو معنى قول العلماء بعد ذلك فلان من أهل السنة والجماعة، أو ممن لا يرى الخروج على أئمة الإسلام. وقد قاتل أبو بكر الفريقين بسيوف الصحابة وأفاضل المسلمين، إلا أن قتاله لمانعي الزكاة قتالُ تأديب وقتاله للمرتدين قتال ارتداد. وسموا تلك الحروب

(١) هذا تصرف في المثل القائل: «يُسِرُّ حسوًا في ارتغاء»، وهو يُضرب لمن يُظهر أمرًا ويبطن ويريد خلافَه.

حروب الردة تغليبًا؛ لأن غالب العرب قد كفروا. وحاشا أبا بكر والصحابة أن يجعلوا الخروجَ عن بيعة أبي بكر كفرًا لقصد التهويل.

وأما قوله: إن علياً وسعداً رفضا بيعة أبي بكر، فهو افتراء على صحابيين جليلين. فأما علي فقد شغله ما أصابه من وفاة رسول الله ﷺ ثم من مرض زوجه فاطمة رضي الله عنها، كما اعتذر به هو نفسه عن تخلفه. وقد ذكر ابن عبد البر عن الحسن البصري عن علي بن أبي طالب ﷺ أنه قال: «إن رسول الله ﷺ مرض ليالِيَ وأيامًا ينادَى بالصلاة، فيقول: مروا أبا بكر يصلي بالناس. فلما قُبِض رسول الله ﷺ نظرتُ فإذا الصلاة عَلَمُ الإسلام، وقوام الدين، فرضينا لدنيانا من رضي رسول الله ﷺ لديننا، فبايعنا أبا بكر.»[1]

وقد قيل في تأخر علي ﷺ عن البيعة مدة: إنه لما توفي النبي ﷺ حلف أن لا يخرج إلى الصلاة حتى يجمع القرآن. فقد اتضح من هذا كله أن عليّاً ﷺ كان معترفاً بصحة بيعة أبي بكر (رضي الله عنهما) غير رافض لها، وأن تأخره مدة قليلة كان لشواغل مهمة. والتخلف غير الرفض؛ فإن معنى الرفض أن يُطلب من أحد شيء فيأباه.

وأما تخلفُ سعد بن عبادة ﷺ عن بيعة أبي بكر إلى أن توفي فهو الصحابي الوحيد الذي لم يبايع لأبي بكر، فلا بد من تأويل فعله بما يليق بصحابي جليل مثل سعد بن عبادة. ولعله لما رأى الأنصار قد أعدته للخلافة يوم السقيفة ثم رأى إجماع الصحابة على أبي بكر وانصرافهم عن بيعة سعد استوحش نفسَه بين الناس، وكان سعد رجلاً عزيز النفس فخرج من المدينة ولم يرجع إليها حتى مات بحوران من أرض الشام في خلافة عمر وقيل في خلافة أبي بكر، ولم يُنقَلْ عنه طعنٌ في بيعة الصديق ولا نواء بخروج.

---

(١) ابن عبدالبر، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد: **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، تحقيق علي محمد البجاوي (بيروت: دار الجيل، ط١، ١٤١٣/ ١٩٩٢)، ج٣، ص٩٧١ (وقد ذكر ابن عبدالبر قيس بن عبادة بين الحسن البصري وعلي بن أبي طالب).

فتخلفُه عن البيعة لا يقتضي رفضَه لها، ولا مخالفته فيها، حتى يكونَ تخلفُه قادحًا في انعقاد الإجماع؛ إذ «لا يُنسب لساكت قول»، كما قال الشافعي[١]، لا سيما وقد قال جماعةٌ: إن مخالفة الواحد لا تضر انعقادَ الإجماع، كما تقرر في الأصول. ولم ينقل أحدٌ أن الصحابةَ طلبوا منه بيعة، ولا تحرجوا من تخلفه. وقد أشار إلى هذا المعنى ابن أبي عزة الجمحي[٢] حين قال بعد السقيفة:

---

(١) الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس: **الأم**، وبهامشه **مختصر المزني** (القاهرة: دار الشعب، بدون تاريخ، وهي على الأرجح مصورة عن نشرة المطبعة الأميرية ببولاق الصادرة سنة ١٣٢١هـ)، ج١، ١٣٤؛ **الأم**، ج١٠: **اختلاف الحديث**، ص١١٠ (نشرة رفعت عبد المطلب). وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه العبارة جاءت أثناء كلام الشافعي على الخلاف في مسألة «الساعات التي تُكره فيها الصلاة»، حيث قال: «وَلاَ يُنْسَبُ إِلَى سَاكِتٍ قَوْلُ قَائِلٍ وَلاَ عَمَلُ عَامِلٍ، إِنَّمَا يُنْسَبُ إِلَى كُلٍّ قَوْلُهُ وَعَمَلُه. وفي هذا ما يَدُلُّ على أَنَّ ادِّعَاءَ الإِجْمَاعِ في كَثِيرٍ من خَاصِّ الأَحْكَام ليس كما يقول مَنْ يَدَّعِيه.» وقد اختُلف في ترتيب هذه المسألة وموضعها من الأجزاء المختلفة لكتاب الأم، اختلافًا راجعًا إلى أن ترتيب هذا الكتاب لم يكن من وضع الشافعي نفسه، وإنما تولى تلاميذه ذلك، ثم اجتهد مَن بعدهم في التصرف في صور الترتيب التي ألفوها في مختلف نسخ الأم توفيقًا وتعديلاً. ففي نشرة بولاق وضعت المسألة التي جاءت عبارة الشافعي فيها في «كتاب الصلاة»، بينما وضعت في النشرة التي حققها رفعت عبد المطلب في «كتاب اختلاف الحديث». انظر بصدد مشكلة ترتيب الأم مقدمة المحقق، **الأم**، ج١، ص١٣-١٦. وقد اعتمد علماء الأصول من الشافعية على عبارة الشافعي هذه في إنكارهم حجية الإجماع السكوتي، حتى عدها الإمام الجويني من ألفاظ الشافعي الرشيقة، فقال عند حديثه عن وجوه انعقاد الإجماع: «فإن من ألفاظه الرشيقة في المسألة: لا يُنسب إلى ساكت قول.» الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبدالله بن يوسف: **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم الديب (المنصورة/ مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط٣، ١٤١٢/ ١٩٩٩)، ج١، ص٤٤٨.

(٢) وابن أبي عزة الجمحي لم أعثر له على ترجمة، ولا علمت على وجه اليقين اسمه، وأبوه هو أبو عَزة عمرو بن عبدالله الجمحي، شاعر من قريش، استخدم شعره في التحريض على المسلمين، أسر يوم بدر كافرًا، وعفا عنه النبي ﷺ إذ توسل إليه قائلاً: «يا رسول الله إني ذو عيال وحاجة قد عرفتها»، فصفح عليه السلام عنه. ثم عاد لما كان عليه، فلما كانت غزوة أُحد وأسر، طلب العفو مرة أخرى، فقال رسول الله ﷺ: «لا يُلسع المؤمن من جحر مرتين.» انظر ترجمته في: ابن سلام الجمحي: **طبقات الشعراء**، ص٩٩-١٠٠. ومن الصحابة من اسمه خارجة بن عمرو الجمحي، فربما كان هو صاحبَ الشعر المذكور، وعسى خبيرًا بالسير والتاريخ يأتينا في ذلك بالخبر اليقين بشأنه.

حَمْـــدًا لِمَــنْ هُــوَ بِالثَّنَــاءِ حَقِيــقُ ذَهَــبَ اللَّجَــاجُ وَبُويِــعَ الصِّــدِّيقُ
مِــنْ بَعْـدِ مَـا رَكَضَـتْ بِسَـعْدٍ نَعْلُـهُ وَرَجَــا رَجَــاءً دُونَــهُ العَيُّــوقُ
جَـاءَتْ بِـهِ الأَنْصَـارُ عَاصِـبَ رَأْسِـهِ فَأَتَــاهُمُ الصِّــدِّيقُ وَالفَــارُوقُ
وَأَبُــو عُبَيْــدَةَ وَالَّــذِينَ إِلَــيْهِمُ نَفْــسُ المُؤَمِّــلِ لِلْبَقَــاءِ تَتُــوقُ
فَــدَعَتْ قُــرَيْشٌ بِاسْــمِهِ فَأَجَابَهَــا إِنَّ المُنَــوَّهَ بِاسْــمِهِ المَوْثُــوقُ(١)

هذا كنه ما يروى عن صحابيين جليلين، هما من أعلم الناس بالمصلحة الإسلامية وحفظ جامعتها. ولو أرخينا العنان وتنازلنا في الجدال وسلمنا تسليمًا جدليًّا بأن عليًّا وسعدًا قد رفضا صراحةً أن يبايعا لأبي بكر -وهو ما لا راويَ له- فلا نجد للمؤلف في ذلك كله دليلاً على ما يريد من إنكار كون الخلافة منصبًا دينيًّا عظيمًا هو من أركان الإسلام حتى كان على معناها الحقيقي الذي شرحناه في أول مقالاتنا.

وهل يكون امتناعُهما حينئذ إلا رأيًا في الدين واجتهادًا في تحقيق أولوية أبي بكر بالخلافة؟! وذلك لا ينقض الإجماعَ على أصل مشروعية الخلافة أو الإمامة للمسلمين؛ لأنهما إذا امتنعا عن بيعة أبي بكر فقد كان سعد راضيًّا بأن يبايعه الأنصار، فهو قابل بوجوب نصب الإمام، وكون الإمام علي ﷺ قائلاً بوجوب ذلك أظهر لأنه كان ممن ولي تلك الخلافة.

ثم ذكر في صحائف ٩٨-٩٩-١٠٠ ما وقع من مالك بن نويرة من امتناعه من إعطاء الزكاة لأبي بكر، وأن خالد بن الوليد قتله وأن أبا بكر أنكر قتله، وأن شاعرًا من شعرائهم قال:

---

(١) ابن عبدالبر: **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، ج٣، ص٩٧٦. وفيه في البيت «شُكْرًا» بدل «حمدًا» (وقد أورد ابن عبدالبر هذه الأبيات في ترجمة أبي بكر الصديق)؛ الكلاعي الأندلسي، أبو الربيع سليمان بن موسى: **الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء**، تحقيق محمد كمال الدين عز الدين علي (بيروت: عالم الكتب، ط١، ١٤١٧/ ١٩٩٧)، ج١/ ٢، ص٤٤٣.

أَطَعْنَا رَسُولَ اللهِ إِذْ كَانَ بَيْنَنَا فَيَا لَعِبَادِ اللهِ مَا لأَبِي بَكْرِ؟(١)

وذكر معارضةَ عمر لأبي بكر حين قال له: «كيف تقاتل الناسَ وقد قالوا لا إله إلا الله؟»(٢)، ثم تحير المؤلف في سبب حروب الردة وغمز هنالك مغامز سيئة ترمي إلى أن أسبابها التنافس، ثم ذكر أنه أصفح عن البحث في أن أبا بكر هل كانت له صفةٌ دينية تجعله مسؤولاً عن أمر مَنْ يرتد عن الإسلام أو هل لها أسباب غير دينية؟

ولا فائدةَ في إطالة الخوض معه هنا؛ لأن تلك الحروب سواء كانت دينية أم سياسية، وسواء كان سببها الارتداد أو الخروج عن الطاعة، فلا دليلَ في صفتها على شيء يتعلق بانتساب الخلافة إلى الدين؛ لأن الخلافة إن كانت خطة دينية كما وضحناه فحرب الخارجين عن الدين من شؤونها، وكذلك حرب الخارجين عن الجامعة الإسلامية؛ إذ الدين والجامعة متلازمان كما قدمنا بيانه. وإن كانت الخلافة زعامةً سياسية فقط كما يراه المؤلف، فحريٌّ بصاحبها قتالُ من يخرج عن الطاعة سواء اقترن خروجُه برفض الدين أم كان مجرد عصيان؛ لأن الحالتين يتحقق فيهما الخروج عن الطاعة.

---

(١) البيت للحطيئة من مقطوعة من ثمانية أبيات قالها في الردة يحرض المشركين على قتال المسلمين، وقد جاء في الديوان مختلفًا عما ذكره المصنف هنا، ولفظه:

أَطَعْنَا رَسُولَ اللهِ إِذْ كَانَ صَادِقًا فَيَا عَجَبًا مَا بَالُ دِينِ أَبِي بَكْرِ؟

ديوان الحطيئة برواية وشرح ابن السكيت، تحقيق نعمان محمد أمين طه (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١، ١٤٠٧/ ١٩٨٧)، ص١٩٥.

(٢) انظر تفاصيل المحاورة بين عمر وأبي بكر رضي الله عنهما في: ابن قتيبة: **الإمامة والسياسة**، ج١، ص١٩؛ **صحيح البخاري**، «كتاب الزكاة»، الحديثان ١٣٩٩-١٤٠٠، ص٢٢٥؛ «كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة»، الحديث٧٢٨٤/ ٧٢٨٥، ص١٢٥٣؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان»، الحديث ٢٠، ص٣٣-٣٤؛ **سنن الترمذي**، «كتاب الإيمان»، الحديث٢٦٠٧، ص٦١٤؛ البزار: **البحر الزخار**، الحديث ٢١٧، ج١، ص٣٣٤.

فإذا تأملتَ هذا، علمت أنه ما كان من حقِّ المؤلف أن يخوض في تعليق حرب الردة بهذا الموضع، إلا إذا كان يريد حملَ تبعته على أبي بكر؛ إذ لا صفةَ له تسوِّغ له قتالَ قوم لم يكن مسؤولاً عن كفرهم. لكنه ناقض نفسَه من حيث لا يدري؛ لأنه إذا كان يدعي أن أبا بكر زعيمٌ سياسي، فيجب أن يعترف له بالحق في قتال الخارجين من أهل مملكته.

أما محاورة مالك بن نويرة لخالد بن الوليد، فهي نفسُ ما قام به الفريق الثاني من أهل حروب الردة، وكان مالك بن نويرة من زعمائهم، ولعل ذلك سبب قتل خالد بن الوليد له؛ لأنه رآه مثوِّرًا للعامة ومغريًا لهم، كما هو الشأنُ في حمل التبعات على القادة والرؤساء؛ إذ العامة أتباع كل ناعق.

وأما مراجعة عمر بن الخطاب لأبي بكر رضي الله عنهما، فقد أبدى مؤلفُ الكتاب بعضَها وأخفى كثيرًا؛ فإن في آخر الخبر أن عمر بن الخطاب قال: «فعلمت أن ما شرح الله له صدرَ أبي بكر هو الحق»، فتكون معارضة عمر له معارضة من لم يظهر له دليل الحكم، وذلك أنه قال لأبي بكر: «كيف تقاتلهم وقد قالوا لا إله إلا الله»، فقال أبو بكر: «لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله لقاتلتهم عليه»، قال عمر: «فعلمتُ أن ما شرح الله له صدرَ أبي بكر هو الحق.»[1] وليس معنى ذلك أنه قال تقليداً لأبي بكر، ولكن معناه أن حُجَّةَ أبي بكر قد نهضت في نظر عمر فصار موافقاً له في اجتهاده.

---

(١) صحيح البخاري، «كتاب الزكاة»، الحديثان ١٣٩٩-١٤٠٠، ص٢٢٥؛ «كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم»، الحديثان٦٩٢٤-٦٩٢٥، ص١١٩٣؛ كتاب الاعتصام بالكتاب والسنَّة»، الحديثان ٧٢٨٤-٧٢٨٥، ص١٢٥٣؛ سنن الترمذي، «كتاب الإيمان»، الحديث ٢٦٠٧، ص٦١٤؛ سنن أبي دَاوُد، «كتاب الزكاة - وجوبها» الحديث ١٥٥٦.

ذلك أن أبا بكر بَيَّن لعمر أن مجرد النطق بالشهادتين مانعٌ من القتل لأجل الكفر، وبقي القتل لأجل حقوق الإسلام، وقد ثبت القتل على الصلاة، وثبتت مقارنة الزكاة للصلاة في آيات القرآن، مع أن الزكاة حق المال. وفيه منزع جليل؛ فإن الله تعالى خاطب بني إسرائيل حين خاطبهم بالدعوة للإسلام في سورة البقرة فقال: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴿٤٣﴾﴾ [البقرة:٤٣]، فخص هذين العملين من بين أعمال الإسلام تنبيهًا على أنهما الدليلُ على صدق إسلام من أسلم؛ لأن كلمة الشهادة قد يسهل النطق بها؛ لأنه لو لم يكن صادقًا لَمَا تجشم كلفة الصلاة ولَمَا هان عليه بذلُ ماله. فلما قرن الله الصلاةَ بالزكاة فذلك تنبيهٌ على اتحاد حكمهما، فكما يعد تارك الصلاة -إبايةً لا جحودًا- كافرًا عند بعض العلماء يستوجب القتلَ عند بعض والتعزيرَ الذي قد يبلغ القتلَ عند آخرين، فكذلك شأنُ الزكاة.

ثم قال: ربما كانت هناك ظروفٌ ساعدت على أن تُشرب إمارةُ أبي بكر معنًى دينيًّا؛ لأنه كانت له منزلةٌ رفيعة عند الرسول، وكان يحذو حذوَه في خاصته وعامة أموره. فذلك من أسباب تسرب الخطأ إلى عامة المسلمين، ففشا بينهم أن الخلافة مقامٌ ديني، ثم روج ذلك السلاطينُ حتى صارت مسألةُ الخلافة من عقائد التوحيد (ص١٠١-١٠٣).

[خاتمة]

ونحن نكتفي بما قدمناه في تضاعيف ردودنا مما أراك أيها المطالع أن الخلافة بمعناها الحقيقي هي ركن ديني، بل هو الحافظ لأركان الدين كلها. ولا يخفى عن فطنتك أن الحكم في مثل هذه المهمات لم يكن يومئذ من شؤون العامة، بل إن الذين سموا أبا بكر خليفة ولقبوا إمارته بخلافة هم أعيان الصحابة وجميع أهل الحلّ والعقد، وإن مثلهم ممن لا تختلط عليه الأحوال.

وختم كلامَه بأن الحق أن الدين بريء من الخلافة، وليست هي بخطة دينية، لا هي ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم. فتلك خططٌ سياسية كتدبير

الجيوش وعمارة المدن. وكلها لم يعرفها الدين ولم ينكرها، وإنما تركها لنا لنرجع إلى إحكام العقل وقواعد السياسة إلخ.

وفي هاته الجمل كشفَ القناعَ عن مراده، وترك التوريةَ والتوجيه، ونفى عن الخلافة وعن القضاء الارتباطَ بالدين، وجعل ذلك خططًا سياسية، وجزم بأن ربطهما بالدين غلطٌ وتمويه، وبذلك سفّه كلَّ خليفة وفقيه.

فإن مَنْ يطلع على كتب الحديث والسيرة والتاريخ يرى أن علماء المسلمين وقواد جيوشهم وأفاضلَ كل عصر، كانوا إذا بايعوا الخليفة من عهد أبي بكر فما بعد بايعوه على كتاب الله وسنة رسوله. فإذا كانت الخلافةُ خطةً سياسية فما وجهُ ربطها بالكتاب والسنة؟ وقد جعلوا خروجَ الخليفة عن أصول الدين في مواضع معينة موجبًا لخلعه، كما جعلوا خروجَ القاضي عن الشروط المعروفة في الفقه أو عن القضاء بالطريق الشرعي موجبًا لعزله لعدم انعقاد حكمه. فإذا كان يرى جميع ذلك من التهويل والتمويه، ولا يرى أن سلف الأمة وعلماءها عن هاته المقاصد في مقام التنزيه، فحسبك بهذا دليلاً على قيمة كتاب أصول الحكم وما فيه.

ولعل فيما أتينا به من مجمل القول وتفصيله ما يكون لتعطش المطلع خيرَ شاف، ولا حاجةَ إلى زيادة الإطناب، فليس الرأي عن المتشاف.

نظرة في الكتاب المعنون «مقدمة في النحو» المنسوب إلى الإمام خلَف الأحمر[1]

[مقدمة]

أهدتني وزارةُ الثقافة والإرشاد بالجمهورية السورية ثلةً من منشوراتها المفيدة، فشكرًا جزيلاً لها. وكان من بين هذه الطائفة من المنشورات نسخةٌ من كتاب عنوانه «مقدمة في النحو»، منسوبةٌ إلى خلف الأحمر[2]، نشره وعلّق عليه الأستاذ

(١) نشر نجمين في **مجلة المجمع العربي العلمي** بدمشق، المجلد ٣٨، الجزء ٤، جمادى الأولى ١٣٨٣/ أكتوبر ١٩٦٣ (ص ٥٧٦-٥٩٠) والمجلد ٣٩، الجزء ١، شعبان ١٣٨٣/ يناير ١٩٦٤ (ص ١٥٢-١٦٢).

(٢) هو أبو محرز خلف بن حيان مولى أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، أعتقه وأعتق أبويه، وكانا فَرْغانيين. كان من أهل البصرة، عالماً باللغة والنحو والأخبار، شاعرًا كثير الشعر جيدَه، ولم يكن في نظرائه من أهل العلم أكثرَ شعرًا منه. له ديوان شعر وكتاب «جبال العرب» وكتاب «مقدمة في النحو»، توفي سنة ١٨٠هـ. وقد رثاه أبو نواس الحسن بن هانئ بقصيدة جاء فيها:

بِتُّ أُعَزِّي الفُؤَادَ عَنْ خَلَفِ ... وَبَاتَ دَمْعِي إِلاَّ يَفِضْ يَكِفِ
أَنْسَى الرَّزَايَا مَيْتٌ فُجِعْتُ بِهِ ... أَضْحَى رَهِينًا لِلتُّرْبِ فِي جَدَفِ
كَانَ يُسَنَّى بِرِفْقِهِ غَلَقُ الـ ... أَفْهَامِ فِي لاَ خَرقٍ وَلاَ عُنُفِ
يَجُوبُ عَنْكَ الَّتِي عَشِيتَ لَهَا ... حَيْرَانَ، حَتَّى يَشْفِيكَ فِي لُطُفِ
لاَ يَهِمُ الحَاءَ فِي القِرَاءَةِ بِالـ ... خَاءِ، وَلاَ لاَمَهَا مَعَ الأَلِفِ
وَلاَ مُضِلاًّ سُبْلَ الكَلاَمِ، وَلاَ ... يَكُونُ إِنْشَادُهُ عَنِ الصُّحُفِ
وَكَانَ مِمَّنْ مَضَى لَنَا خَلَفًا ... فَلَيْسَ إِذْ مَاتَ عَنْهُ مِنْ خَلَفِ =

المحقق عز الدين التنوخي[1] -عضو المجمع العلمي العربي بدمشق- ذو المباحث الجمة القيمة. وإنه كتابٌ نادر في عصره، ومثالٌ لطور من أطوار التآليف النحوية.

= الجاحظ: **كتاب الحيوان**، ج٣، ص٤٩٣-٤٩٤. وانظر القصيدةً كاملة مع بعض الاختلاف في: **ديوان أبي نواس**، ص٤٣١-٤٣٢. وقد روى ابن قتيبة أبياتًا من أرجوزة معزوة إلى أبي نواس في رثاء خلف أيضا. ابن قتيبة: **الشعر والشعراء**، ص٤٧٤.

(١) هو عز الدين بن أمين علم الدين التنوخي، ولد سنة ١٨٨٩ بدمشق، وفيها حصل تكوينه الأولي، فحفظ القرآن الكريم ودرس مبادئ العلوم واللغات العربية والتركية والفارسية والفرنسية. ثم رحل إلى مصر حيث درس في الجامع الأزهر لما يقرب من خمس سنوات. وفي سنة ١٩١٠ أوفد إلى فرنسا في بعثة دراسية عن طريق جمعية أهلية سورية ليدرس الزراعة في مدينة غرينيون (Grignon) مدة ثلاث سنوات حصل بعدها على شهادة في تطعيم الأشجار، ثم عُيِّن في بيروت معلّما للزراعة. وقبل ذلك أقام مدة بالآستانة، حيث اتصل ببعض الشبان العرب العاملين في الحركات القومية والتنظيمات الإصلاحية والتحررية، وانتسب إلى جمعية المنتدى الأدبي التي أسّسها عبد الكريم الخليل سنة ١٩٠٩. لم يستمر عمل التنوخي في بيروت طويلاً، فقد دعي إلى الخدمة العسكرية مع اندلاع الحرب العالمية الأولى. ولكنه فر من الجيش التركي عندما بدأت السلطات التركية تلقي القبض على بعض رفاقه، واستطاع الوصول سالِمًا إلى العراق، بخلاف زملائه الذين توجهوا إلى الحجاز؛ إذ أُلقي عليهم القبض وحوكموا وأُعدموا سنة ١٩١٦. ثم غادر التنوخي العراق إلى الحجاز لينضم إلى ثورة الشريف حسين الذي عيّنه مديرًا للزراعة في حكومته، ولكنه ترك ذلك المنصب بعد وقت قصير ليلتحق بجيش الأمير فيصل، ويدخل معه دمشق سنة ١٩١٨. وفي عهد حكومة فيصل اختير عضوًا في «الشعبة الأولى للترجمة والتأليف» التي أعيد تكوينها وسميت «ديوان المعارف». وفي سنة ١٩١٩، صار هذا الديوانُ «المجمع العلمي العربي بدمشق»، الذي تولى رئاسته محمد كرد علي، وكان عز الدين التنوخي أصغر أعضائه المؤسسين الثمانية سنّا. وفي دمشق أيضًا انتسب إلى «جمعية الرابطة الأدبية» إلى جانب عدد من الأدباء الأعلام. وتولى التنوخي إدارة المجلة التي أصدرتها الجمعية، ولكن لم يصدر منها إلا العدد الأول في أيلول ١٩٢١ حيث منعتها معًا السلطات الاستعمارية الفرنسية. رحل التنوخي إلى العراق، وعمل مدرّسًا في بعض المعاهد الثانوية والعالية ببغداد، كما اشتغل بتأليف بعض الكتب المدرسية، وتعاون مع ساطع الحصري على إصدار «مجلة التربية والتعليم». وفي عام ١٩٣١ عاد عز الدين التنوخي إلى دمشق، ليشغل أمانة سرّ المجمع العلمي العربي خلال ١٩٣٤-١٩٣٦، ثم عُيّن أستاذًا للعربية وآدابها في ثانويات حمص ودمشق سنة ١٩٣٧، ثم مديرًا للمعارف في محافظة السويداء عام ١٩٤٢، ثم مفتّشًا للمعارف بدمشق سنة ١٩٤٧. وفيما بعد قام بتدريس علوم البلاغة في كلية الآداب بجامعة =

فشكرًا للأستاذ التنوخي على ما أحيا، وعلى ما غذّى وأنمى، كدأبه المشهور، في كل عمله المشكور.

وقد كان فيما حققه وعلّقه كفايةٌ لباحث، وكفاءةٌ لما أصّله من المباحث. سوى أن مثل هذا العِلق يدعو الهمّةَ إلى زيادة الإمعان، وقد لاحت لي عند مطالعته معان، هي مخيم للذِّهن ومعان، وقديمًا قيل: «منهومان لا يشبعان»[1]. لذلك رأيت أن

= دمشق من سنة ١٩٤٨ حتى إحالته إلى التقاعد عام ١٩٥٣، فتفرغ للعمل المجمعي والتأليف والتحقيق. وتقديرًا لإسهامه في خدمة اللغة العربية، انتخب في سنة ١٩٥٧ عضوًا في لجنة المطبوعات ومجلة المجمع العربي العلمي بدمشق، وفي سنة ١٩٦١ انتخب عضوًا مراسلاً في المجمع العلمي العراقي، وفي سنة ١٩٦٤ نائبًا لرئيس مجمع اللغة العربية بدمشق بعد وفاة رئيسه عبد القادر المغربي. وظل في هذا المنصب إلى أن توُفِّي في ٢٤ يونيو ١٩٦٦، فكان آخر مؤسسي المجمع وفاة. ترك التنوخي سجلاً حافلاً بالإنتاج العلمي في خدمة اللغة العربية والثقافة الإسلامية، إذ أربت مؤلفاته وتحقيقاته ومراجعاته على الثلاثين.

(١) أخرج الحاكم عن أنس قال، قال رسول الله ﷺ: «مَنْهُومَانِ لاَ يَشْبَعَانِ: منهوم في علم لا يشبع، ومنهوم في دنيا لا يشبع»، ثم قال النيسابوري: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه، ولم أجد له علة.» الحاكم النيسابوري: **المستدرك على الصحيحين**، «كتاب العلم»، الحديث٣١٢، ج١، ص١٥٩. وأخرجه الدارمي - مع اختلاف وزيادة في ألفاظه (منها رواية بلفظ: «منهومان لا يشبعان: صاحب علم وصاحب دنيا») - عن الحسن وابن مسعود وابن عباس موقوفًا، والهيثمي وضعفه. الدارمي، أبو محمد عبدالله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام: **مسند الدارمي** المعروف بـ **سنن الدارمي**، تحقيق حسين سليم أسد الداراني (الرياض: دار المغني للنشر والتوزيع، بدون تاريخ)، «المقدمة - باب في فضل العلم والعلماء»، الأحاديث ٣٤٣-٣٤٤ و٣٤٦، ج١؛ ص٣٥٥-٣٥٧؛ الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر: **بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، تحقيق عبدالله محمد الدرويش (بيروت: دار الفكر، ١٤١٤/ ١٩٩٤)، «كتاب العلم»، الحديثان ٥٧١-٥٧٢، ج١، ص٣٥٠. وانظر تخريجًا أكثرًا تفصيلاً وبيانًا لوجوه إعلاله وأسباب تصحيحه في: الغمري، السيد أبو عاصم نبيل بن هاشم: **فتح المنان شرح وتحقيق كتاب الدارمي أبي محمد عبدالله بن عبد الرحمن المسمى بـالمسند الجامع** (بيروت: دار البشائر الإسلامية / مكة المكرمة: المكتبة المكية، ط١، ١٤١٩/ ١٩٩٩)، ج٣، ص٢٦٩. قال السخاوي بعد أن ذكر رواياته المختلفة: «وفي الباب عن ابن عمر وأبي هريرة، وهي وإن كانت مفرداتها ضعيفة، فبمجموعها تقوى.» السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن: **المقاصد الحسنة في** =

أعززَهما بما لا يلوح لي، حتى إذا ضُمَّ ذلك إلى فوائد الناشر كان مضربَ «كم ترك الأول للآخر»(١).

مؤلف هذه المقدمة:

مرت قرون لم يجر فيها ذكر لمؤلفات خلف الأحمر، ولم يُذكر له في كتب التراجم إلا كتابه في جبال العرب وما قيل فيها من الشعر الذي لا نعرف شيئاً عن وجوده اليوم، فكان ظهورُ هذه المقدمة حدثًا جديدًا في تاريخ تطور دراسة النحو. ولا سندَ يُستند إليه في صحة نسبة هذه المقدمة إلى خلف الأحمر إلا ما رقمه ناسخُ النسخة، ولعلّ فيه كفايةً تُغلِّب الظنَّ بصحة نسبة الكتاب إليه؛ لانتفاء دواعي التدليس والإلحاق، ولتوفر قرائن الصدق، وليس لنسبة كثير من الكتب الوحيدة إلى أربابها أكثر من وجود اسم المؤلف على الكتاب. ولا يريبنا في ذلك ما وقع في أثنائه من جملة: «قال خلف الأحمر رحمه الله»؛ فإن مثلَ ذلك يكثر وُرودُه وأكثرَ منه تحليةً وترحمًا، وهو مما يُقحِمه الرّواةُ عن المؤلفين.

إن الذين ترجموا لخلف الأحمر -مثل أبي البركات الأنباري وابن النديم وياقوت(٢)- لم يذكروا هذه المقدمة، ولعل عدمَ تعرضهم لها لأنهم لم يعثروا عليها لقلة تداولها. ولعلها لم تشع في التعليم، أو لم تلبث إلا قليلاً؛ إذا استغنى المعلمون عنها بما عُمل بعدها من المقدمات، مثل مقدمة أبي العباس المبرد، ذكرها في كشف

= **بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسن**، صححه وعلق عليه عبد الله محمد الصديق (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦)، الحديث١٢٠٤، ص٤٩٧-٤٩٨.

(١) وذلك بعكس قولهم: «ما ترك الأول للآخر شيئًا»، فلا أحد من العلماء يمكن أن يدعيَ أنه فيما انتهى إليه علمه واجتهاده قد بلغ الغاية وأوفى على النهاية، بل هناك دائمًا مجال لأن يضيف اللاحق لما تركه السابق ويستدرك عليه، وبذلك تنمو المعرفة وتزيد العلوم.

(٢) أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد ابن الأنباري: **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، تحقيق إبراهيم السامرائي (الزرقاء/ الأردن: مكتبة المنار، ١٤٠٥/ ١٩٨٥)، ص٥٣-٥٤؛ ابن النديم: **الفهرست**، ص٧٢. وقد ترجم له قبلهم ابن قتيبة. **الشعر والشعراء**، ص٤٧٤.

الظنون ولم نقف عليها، ولا ندري أهي موجودة؟ ومثل عوامل[١] الشيخ عبدالقاهر المتوَفَّى سنة ٤٧١هـ، وأنموذج الزمخشري المتوفَّى سنة ٥٣٨هـ، ثم مقدمة ابن آجروم المتوفَّى سنة ٧٢٣هـ، ومقدمات ابن هشام المتوفَّى سنة ٧٦١هـ.

وليس في الكلمة التي رُقمت في أول النسخة: «رب يسر وأعن بلطفك» ما يكسب الظن قوة؛ إذ الافتتاح بأمثال هذه الكلمة في نسخ الكتب مستمرٌّ في سائر العصور غير مقصور على العصور الأولى، فلا يغلِّب ظنَّ نسبةِ التأليف إلى أحد الأقدمين، وذلك صنيع الناسخين والوراقين. وقد تختلف نسخُ الكتب في تلك الفواتح، والأكثر أن تعرُوَ عنها. وإنما يقصد الناسخون بمثلها الاستعانةَ على إتمام العمل، ولذلك لا تجد في «كشف الظنون» تعريف فواتح التآليف بمثل تلك الكلمات.

وما الكلمةُ الواقعة في مطبوعة كتاب سيبويه ببولاق إلا من عمل ناسخ النسخة المطبوع عليها، أو من عمل مخطط لوحة الفاتحة المطبوعة، ولا توجد تلك الكلمة في مطبوعة كتاب سيبويه بباريس سنة ١٨٨١م[٢] التي هي طبعةٌ علمية مقابلة بعدة نسخ عتيقة منسوبة. ولا توجد أيضًا في مخطوطة كتاب سيبويه العتيقة، وهي بجامع الزيتونة؛ قال في كشف الظنون: «أول كتاب سيبويه: هذا باب علم ما الكلم من العربية»[٣].

---

(١) والعنوان الكامل للكتاب هو «العوامل المائة النحوية في أصول علم العربية»، حققه - بشرح الشيخ خالد الأزهري الجرجاويِّ - البدراويُّ زهران ونشرته دارُ المعارف بمصر.

(٢) طبعة باريس هي الطبعة التي حققها هرتويغ درنبرغ Hartwig Derenbourg (أستاذ اللغة العربية بمدرسة اللغات الشرقية في باريس، ولد سنة ١٨٤٤ وتوفِّيَ سنة ١٩٠٨) وطبعت في مجلدين بعنوان «كتاب سيبويه المشهور في النحو واسمه الكتاب» سنة ١٨٨١م، وهي أول طبعة للكتاب. وطبع بعد ذلك بالهند سنة ١٨٨٧م، ثم ترجم في ألمانيا اعتمادًا على الطبعة الفرنسية ما بين سنتي ١٨٩٥ و١٩٠٠م، ثم تلتها الطبعة الرابعة وهي طبعة بولاق خلال ١٨٩٨-١٩٠٠م. وتوالت بعد ذلك نشراتٌ أخرى للكتاب، محققة وغير محققة، وأهمها نشرتا عبدالسلام هارون وإميل بديع يعقوب.

(٣) حاجي خليفة: مصطفى بن عبدالله: **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، تحقيق محمد شرف الدين يالتقايا ورفعت بيلكه الكليسي وتقديم آية الله السيد شهاب الدين النجفي المرعشي =

هل يعد خلف الأحمر من أئمة النحو؟ وهل يعد من نحاة المذهب البصري أو من نحاة المذهب الكوفي؟

إن تفوق خلف الأحمر وشهرته بين أهل العربية كانت أكثر ما يكون في الناحية الأدبية وما يتفرع عليها من النقد والموازنة وإثبات اللغة، فقد كان فذًّا في رواية أشعار العرب رجالاً وقبائل، ونشأت عنده من ممارسة ذلك ملكة الذوق بأساليب بلغاء العرب وفصيح الاستعمال؛ وحسبك من ذلك ما رواه الشيخ عبدالقاهر في دلائل الإعجاز عن الأصمعي قال: جاء أبو عمرو بن العلاء وخلف الأحمر يومًا إلى بشار بن برد فأنشدهما قصيدته في سَلْم بن قتيبة[(١)]:

بَكِّرَا صَاحِبَيَّ قَبْلَ الهَجِيرِ ... إِنَّ ذَاكَ النَّجَاحَ فِي التَّبْكِيرِ

فقال له خلف: لو قلتَ يا أبا معاذ مكان «إِنَّ ذَاكَ النَّجَاحَ فِي التَّبْكِيرِ»، «بَكِّرَا فالنَّجَاحُ في التبكير»، لكان أحسن! فقال بشار: إنما بنيتُها أعرابيةً وحشية، فقلت: «إِنَّ ذَاكَ النَّجَاحَ فِي التَّبْكِيرِ»، [كما يقول الأعراب البدويون،] ولو قلتُ: «بَكِّرَا فالنَّجَاحُ في التبكير»، كان هذا من كلام المولَّدين، [ولا يشبه ذاك الكلام، ولا يدخل في معنى القصيدة. قال:] فقام خلفٌ فقبَّله بين عينيه.»[(٢)]

= (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ)، ج٢، ص١٤٢٦. وكذلك هي فاتحة الطبعة الجديدة التي اعتنى بها الدكتور إميل بديع يعقوب، والتي اعتمدنا عليها في توثيق ما استشهد به المصنف من كلام سيبويه. سيبويه: **الكتاب**، ج١، ص٤١.

(١) هو الإمام المحدث سَلْم بن قتيبة، أبو قتيبة الخراساني الفريابي الشعيري، نزيل البصرة. حدث عن عيسى بن طهمان، ويونس بن أبي إسحاق، وعكرمة ابن عمار، وشعبة وطبقتهم. وحدث عنه زيد ابن أخزم، وعمرو بن علي الفلاس، وبندار، ومحمد بن يحيى الذهلي، وهارون بن سليمان الأصبهاني، وآخرون. وثقه أبو داود، واحتج به البخاري. توفي سنة ٢٠٠هـ.

(٢) الأصفهاني: **الأغاني**، ج١/ ٣، ص٦٧٧-٦٧٨ (نشرة الحسين)؛ الجرجاني، أبو بكر عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد: كتاب **دلائل الإعجاز**، تحقيق محمود محمد شاكر (القاهرة: مطبعة المدني، جدة: دار المدني، ١٤١٣/ ١٩٩٢)، ص٢٧٢-٢٧٣.

فكان خلف في هذا الشأن إمامًا غير مدافَع؛ والأخبار عنه في هذا كثيرة في كثرة محفوظاته وفي تهمته بوضع القصائد من نظمه ونسبتها إلى بعض مشاهير الشعراء، فتشتبه على النقاد بأشعار من تنسب إليهم. وقد تطرق الشكُّ بعضَ مروياته، وكثر الجدالُ في تصحيح ذلك. فأما في جانب علم النحو، فلا شبهةَ في أنه معدودٌ من أئمة النحاة، لذلك ترى النحاة قد عزَوا إليه آراء خاصة به في مسائل من النحو ليست قليلة.

إن علمَ النحو ظهر في الكوفة فيما دوّنه أبو الأسود الدؤلي في خلافة الخليفة الرابع، ولكن الكوفة والبصرة كانتا مدينتين نزلت قبائلُ العرب حولهما من نجْديين ويمنيين أهل الفصاحة. فنزلت مثلُ عُقيل وهُذيل وبني عامر حول البصرة، ومثلُ أسد وتميم حول الكوفة. فكان لأهل المدينتين حظٌّ من مخالطة الفصحاء واستعمال العربية الفصحى، وربما كان أهلُ البصرة أكثر تفرغًا لذلك؛ لأن الكوفة كانت معدودةً دارَ الجند؛ وعُرفت بذلك في قول عَبدة بن الطّيب:

إِنَّ الَّتِـــي ضَرَبَـــتْ بَيْتًــا مُهَــاجِرَةً بِكُوفَـةِ الجُنْـدِ غَالَـتْ وُدَّهَـا غُـولُ[١]

وكان النحاة فيهما متقابسين[٢] مسائلَهم، ولم يقع تمايزٌ بين طريقة البصريين وطريقة الكوفيين إلا بعد انحياز سيبويه وشيعته بالبصرة، وانحياز الكسائي وشيعته

(١) الشاعر هو عبدة بن يزيد الطيب بن عمرو بن وَعْلة بن أنس بن عبدالله بن عبد نهم بن جشم بن عبد شمس. شاعر مخضرم مُجيد ليس بالمُكثر، أدرك الإسلام وأسلم. شهد مع المثنى بن حارثة قتال هرمز سنة ١٣هـ، و كان في جيش النعمان بن المُقَرّن في حرب الفرس بالمدائن. كان عبدة أسود، وهو من لصوص الرباب. توفي نحو سنة ٢٥/ ٦٤٥. ترجم له الأصفهاني في «الأغاني» ترجمة قصيرة، وذكر ابن قتيبة في «الشعر والشعراء» شيئًا من شعره. جمع الدكتور يحيى الجبوري ما عثر عليه من شعره ونشره في ديوان. والبيت من قصيدة طويلة أوردها الضبي والبغدادي. الضبي: **المفضليات**، ص١٢٥ (المفضلية ٢٦)؛ البغدادي: **منتهى الطلب**، ص١٧٤-١٧٧؛ **شعر عبدة بن الطيب**، تحقيق يحيى الجبوري (بغداد: دار التربية، ١٣٩١/ ١٩٧١)، ص٥٩ (وفيها: «دونها» عوض «ودها»).

(٢) أي يقتبس بعضُهم من بعض.

بالكوفة. وكان ظهورُ خلف الأحمر قبيل ذلك، فكان في عصر التقابس، ولكنه غلب عليه اتباعُ النحاة الكوفيين، ووافقهم في مسائل كثيرة من مسائل الخلاف، فنُسب إليهم.

وطريقةُ نحاة الكوفة أسعدُ بمنهج خلف؛ إذ كانت تغلب عليه روايةُ أشعار العرب. وفيها من نوادر الاستعمال توسعاتٌ تُلجئهم إليها الضرورة، ثم يتابع بعضُهم بعضًا فيها، فكان نحاةُ الكوفة يوسعون القواعدَ النحوية بمراعاة أن يسوِّغوا للمولَّدين استعمالَ ما يرد في شعر العرب، خلافًا لنحاة البصرة الذين لا يجيزون القياسَ على كثير من ذلك. فكثيرٌ مما يجعله نحاةُ البصرة مستثنًى من القاعدة ويصفونه بالندور، يجعله نحاةُ الكوفة من تمام القاعدة، فنحاةُ البصرة أشدُّ تثبتًا، وأضيقُ اشتراطا.

ولذلك كان الكوفيون يأخذون عن البصريين، وكان البصريون لا يرضون بالأخذ عن الكوفيين، كما في «المزهر»[1]. ومعنى هذا أن ذلك بعد أن افترق المذهبان بتحيز أتباع الكسائي، لا فيما قبل ذلك. ويظهر أن نحاة البصرة أرادوا لزَّ المولدين إلى اتّباع الاستعمال الشائع في العربية حفاظًا على سلامة اللغة من أخطاء المولدين كيلا تلتبس بتوسعات العرب الصرحاء حفظًا لقرار اللغة قرارًا مكينًا.

فأما الذين وصفوا خلفًا الأحمر بالبصري، فإنهم أرادوا نسبتَه إلى البلد الذي نشأ فيه وعُرف به، وهو محملُ كلام أبي الطيب الحلبي في كتابه «مراتب النحويين»، والسيوطي في ترجمته من «بغية الوعاة»[2]. ومن أجل ذلك لم يترجم له السيرافي في

---

(١) قال السيوطي في سياق كلامه على طبقات علماء اللغة والنحو وأخذ بعضهم عن بعض: «وكذلك أهل الكوفة كلهم يأخذون عن البَصْرِيين، وأهل البَصْرَة يمتنعون من الأخذ عنهم؛ لأنهم لا يرون الأَعْراب الذين يَحْكُونَ عنهم حجة.» **المزهر**، ج٢، ص٣٥١.

(٢) انظر: الحلبي، أبو الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي: **مراتب النحويين**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: مكتبة نهضة مصر ومطبعتها، بدون تاريخ)، ص١، و٧٢ و٨٤؛ السيوطي: **بغية الوعاة**، ج١، ص٥٥٤.

كتاب «أخبار النحويين البصريين». وهذا أبو البركات الأنباري في كتاب «الإنصاف» قال صراحة في المسألة الحادية عشرة: «وذهب خلفٌ الأحمر -من الكوفيين- إلى أن العامل في المفعول معنى المفعولية»[(١)]، وتبعه الرضيُّ في شرح الكافية في باب المفعول به. وآثار كونه من أصحاب الطريقة الكوفية تظهر في مواضع من هذه المقدمة إذ يقدِّم ذكر الكوفيين على البصريين كقوله: «وهو الذي يسميه الكوفيون الاستيتاء (كذا)، ويسميه البصريون القطع»[(٢)]، وقوله: «والتحقيق يسميه الكوفيون الإيجاب»[(٣)]، ونحو ذلك. فلم يبق مجالٌ للشك في أن خلفًا كان في عداد نحاة الكوفة، وعلى هذا سنبني النظرَ في توضيح مسائل هذه المقدمة.

والأصل في نسبة الناس أن يُنسبوا إلى قبائلهم وأجدادهم، ثم إلى مواطنهم وبلادهم، ومن القليل أن ينسبوا إلى النِّحل والأديان والمذاهب. فإذا كان الاسم المنسوب إليه بين الدلالة على النسبة فذاك، وإلا وجب التمحيص. لذلك تراهم كثيرًا ما يقولون في النسبة إلى القبائل إذا كان المنسوب من موالي القبيلة أن يتبعوا النسب بقولهم مولاهم. وقالوا في ترجمة أبي مسعود البدري عقبةَ بن عمرو الأنصاري البدري إنه نسب إلى بدر؛ لأنه كان يسكن ببدر، وليس هو ممن شهد بدرًا على أصح الأقوال.

---

(١) الأنباري، كمال الدين أبو البركات عبد الرحمن بن أبي الوفاء بن عبيدالله: **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين**، نشرة بعناية حسن حمد وإشراف إميل بديع يعقوب (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨/ ١٩٩٧)، ج١، ص٨٢.

(٢) صفحة ٥٣ من المقدمة. - **المصنف**. الأحمر، خلف: **مقدمة في النحو**، تحقيق عزالدين التنوخي (دمشق: مديرية إحياء التراث القديم بوزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٣٨١/ ١٩٦١)، ص٥٣. وقد بين محقق الكتاب معنى الاستيتاء فقال: «مصدر استأتاه: طلب أن يأتيه، وفي الإغراء يطلب المتكلم من المخاطَب أن يتطاوعه فيما يغريه به، أي إن الإغراء والقطع عند البصريين تسميه الكوفيون الاستيتاء.»

(٣) صفحة ٨٠ من المقدمة. - المصنف.

ومثلُ ذلك أن أبا منصور الأزهري اللغوي هو منسوبٌ إلى جد جده أزهر[(١)]، فلا يُتوهم أنه منسوبٌ إلى الجامع الأزهر، فإنه عُرف بهذا قبل أن يصطلح الناس على نسبة خريج الجامع الأزهر إليه. وكذلك نسبة القاضي عبدالوهاب بن نصر البغدادي بالمالكي[(٢)]؛ فإنها نسبة إلى جدّ جدِّ جدّه مالك ابن طَوْق صاحب الرحبة، وليس نسبةً إلى مذهب مالك الذي كان من جلة فقهائه؛ ولقد أشار المعري إلى الأمرين بقوله فيه حين نزل بمعرة النعمان:

وَالمَالِكِيُّ ابْنُ نَصْرٍ زَارَ فِي سَفَرٍ ... بِلَادَنَا فَحَمِدْنَا النَّأْيَ وَالسَّفَرَا
إِذَا تَفَقَّهَ أَحْيَا مَالِكًا جَدَلاً ... وَيَنْشُرُ المَلِكَ الضِّلِّيلَ إِنْ شَعَرَا[(٣)]

(١) أبو منصور محمد بن أحمد الهرويّ، الملقب بالأزهري نسبة إلى جده الأزهر بن طلحة بن نوح الهروي، ولد بهراة سنة ٢٨٢/ ٨٩٥. لغوي أديب أدرك الجلّة من أهل الشأن، كالزجّاج ونفطويه وابن دريد، وأخذ عن الربيع بن سليمان وابن السراج. جاء إلى بغداد عائدًا من حجّ فَأَسَرَتْهُ القرامطة، ووقع في سهم عرب من أهل البادية من قبيلة هوازن فبقي فيهم زمنًا طويلاً (قيل سبعًا وعشرين سنة) في البادية، وتعلم عليهم فحفظ من طرقهم، إذ كانوا فصحاء لا يتطرق إليهم اللحن. أخذ عنه أبو عبيد الهروي صاحب «كتاب الغريبين»، وأبو يعقوب القراب السرخسي الهروي (محدث هراة)، وأبو سعيد بن علي بن عمرو الذي روى عن الأزهري كتاب «معاني القراءات»، وأبو ذر عبد الله بن أحمد الحافظ الهروي، الفقيه المالكي، وغيره. صنف كتبًا كثيرة، منها كتابه المشهور في اللغة «تهذيب اللغة» مرتبًا إياه على طريقة الخليل في كتاب العين. وله «تفسير ألفاظ مختصر المُزَنِي»، و«التقريب في التفسير»، و«شرح شعر أبي تمام»، وغير ذلك. وكان عارفًا بالحديث عالي الإسناد. توفي أبو منصور سنة ٣٧٠/ ٩٨٠.

(٢) هو الإمام العلامة، شيخ المالكية بالعراق، أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر بن أحمد بن حسين بن هارون بن أمير العرب مالك بن طوق التغلبي العراقي، من أولاد صاحب الرحبة. فقيه محقق، وعالم باللغة، وشاعر مرهف. ولد ببغداد سنة ٣٦٢/ ٩٧٤هـ وتوفي سنة ٤٢٢/ ١٠٣١هـ في مصر التي رحل إليها سنة ٤١٩هـ. من تصانيفه «التلقين»، و«الإشراف في نكت مسائل الخلاف»، و«المعونة في مذهب عالم المدينة»، و«شرح الرسالة» (لابن أبي زيد القيرواني)، و«الملخص في أصول الفقه».

(٣) البيتان هما التاسع والعاشر من قصيدة من بحر البسيط يخاطب فيها الشاعر أبا القاسم التنوخي. المعري: **سقط الزند**، ص٣١٤-٣١٥؛ الذهبي: **تاريخ الإسلام**، ج٢٩، ص٨٥-٨٦؛

فوصف خلف بالبصري؛ لأنه سكن البصرة طويلاً تبعًا لمولاه بلال بن أبي بردة الذي ولي شرطة البصرة سنة ١٠٩هـ ثم وُلي عاملاً بها قاضيًا إلى أن عُزل سنة ١٢٠هـ وإن كان أصل مواليه من أهل الكوفة من أصحاب الخليفة الرابع. قال ابن حزم في الجمهرة: «كان عقب أبي بردة منتشرًا بين الكوفة والبصرة»[١].

فبحق ينقشع الترددُ في مذهب خلف في النحو أنه كوفي المذهب، وينهار ما بني على عدّه بصريَّ المذهب في النحو من استبعاد أن يخطّئ سيبويه وهو من أهل طريقته، ثم إبطال أن يكون خلف هو الذي ألقى المسائل على سيبويه في مجلس المناظرة. على أنه لو فُرض انتسابُ خلف إلى المذهب البصري، لم يكن ذلك مثارًا لاستبعاد وقوع خلاف بينه وبين سيبويه في مسائل، فطالما اختلف علماء أهل المذهب الواحد في مسائل من علمهم.

وليس فيما رواه أكثرُ الرواة لخبر مجلس المناظرة تعيينُ أيِّ الأحمرين حضر ذلك المجلس، ولا ما يمنع أن يكون كلاهما حاضرَه، فأيُّ دليل يدفع أن خلفًا مع الحاضرين؟ وقد أثبت ذلك ابنُ الأنباري في كتاب «الإنصاف» فقال: «حضر سيبويه في مجلس يحيى بن خالد وعنده ولداه ومَنْ حضر بحضورهم من الأكابر، فأقبل خلفٌ الأحمر على سيبويه قبل حضور الكسائي، فسأله عن مسألة» إلخ[٢]،

(١) صفحة ٣٧٤ طبع دار المعارف بالقاهرة [١٣٦٨]. - المصنف.

(٢) صفحة ٢٩٣ طبع ليدن. - المصنف. وتمام الكلام: «... فسأله عن مسألة، فأجابه سيبويه، فقال له الأحمر: أخطأت، ثم سأله عن ثانية فأجابه فيها، فقال له: أخطأت، ثم سأله عن ثالثة فأجابه فيها، فقال له: أخطأت، فقال له سيبويه: هذا سوءُ أدب.» وأما المسألة التي سأل فيها الكسائيُّ سيبويه فهي المعروفة بالمسألة الزنبورية حيث سأل الكسائيُّ سيبويه: «كيف تقول: كنتُ أظن أن العقرب أشدُّ لسعة من الزنبور فإذا هو هي، أو فإذا هو إياها؟ فقال سيبويه: فإذا هو هي، ولا يجوز النصب. فقال له الكسائي: لَحَنتَ، ثم سأله عن مسائل أخرى من هذا النحو ...» الأنباري: **الإنصاف في مسائل الخلاف**، ج٢، ص٢٠٩-٢١٠. وانظر كذلك: الزبيدي الأندلسي، أبو بكر محمد بن الحسن: **طبقات النحويين واللغويين**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٨٤)، ص٦٨-٧١.

وكذلك عَيَّنَ خلفًا الأحمر ابنُ هشام[١]. ولا ينفي ذلك أن يكون عليٌّ بن المبارك الأحمر حاضرًا كما حكاه القفطي[٢]، ولا يتعارض الخبران لإمكان أن يحضر كلاهما.

وأما الذي ألقى المسائلَ على سيبويه فهو خلف الأحمر لا محالة؛ لأنه بالمكانة التي تؤهله لذلك يومئذ، وهو أعظم شهرةً يومئذ من علي بن المبارك الأحمر وأسنُّ منه. فهذا وجهُ الجمع بين القولين. فإن اتّبعنا طريقةَ الترجيح، فترجيحُ ما قاله ابنُ الأنباري وابن هشام أولَى من ترجيح ما قاله القفطي؛ لأن ابن هشام من أئمة الطائفة النحوية، فهو أثبتُ فيما يرويه من أخبارهم وآرائهم، وأهل الدار أدرى بما فيها.

ولا يُعرف تَعيينُ الذي ألقى المسائلَ على سيبويه بأنه علي بن المبارك لغير القفطي، وفيه نظر. فالذي أثبته غيرُه بالأسانيد الصحيحة الاقتصارُ على ذكر الملقب بالأحمر، كما في الأشباه والنظائر بسند الزجاجي[٣]. وإذا جاز الوهم على ابن هشام في تعيين الأحمر بأنه خلف، فجوازُ الوهم على القفطي مثلُه، فلا موجِب لترجيح أحد الكلامين على الآخر. على أن القفطي قد صرح في ترجمة علي بن المبارك الأحمر بأنه لم يكن له ذكرٌ قبل أن يستخلفه الكسائي لتأديب أولاد الرشيد لمّا أصاب الكسائيَّ الوضَحُ في وجهه، حتى إنه لما سماه لأولاد الرشيد قالوا: «لم تأت لنا بأحد متقدم في العلم». وذكر أيضًا أن الأحمر «لم يكن له قبل ذلك ذكر، ولا يُعرف»[٤].

وهذا يُغلِّب الظنَّ بأنه لم يكن يوم المناظرة بالرتبة التي تخوله حضور ذلك المجلس مع أول من حضر. وقد يكون عليٌّ الأحمر حضر في رفقة الكسائي لأنه من

---

(١) ابن هشام: **مغني اللبيب**، ج٢، ص١٠٣.

(٢) القِفطي، الوزير جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف: **إنباه الرواة على أنباء النحاة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار الفكر العربي / بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٤٠٦/ ١٩٨٦)، ج٢، ص٣١٤.

(٣) السيوطي، جلال الدين: **الأشباه والنظائر في النحو**، تحقيق جماعة من العلماء (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٤٠٧/ ١٩٨٧)، ج٣، ص٢٩-٣٠.

(٤) القفطي: **إنباه الرواة**، ج٢، ص٣١٥-٣١٦.

أبرز تلامذته، فأما خلف فقد ذكروه فيمن حضروا قبل حضور الكسائي. ويظهر أن هذه المناظرة وقعت في حدود سنة ثمان وسبعين ومائة، لأن الكسائي وُصف بأنه معلم أبناء الرشيد؛ فأول أبناء الرشيد محمد الأمين ولد سنة سبعين ومائة، فيكون ابتداء تعليمه في حدود سنة سبع وسبعين ومائة.

وصف هذه المقدمة:

قال مؤلف المقدمة: إنه رأى النحويين استعملوا التطويل وكثرة العلل وأغفلوا ما يحتاج إليه المتعلم من الاختصار الذي يخف على المبتدئ حفظه (ولعلّه عرّض في كلامه هذا بسيبويه في كتابه؛ إذ لم يشتهر كتاب في النحو قبله إلا ما يُذكر عن كتاب «الجامع» وكتاب «الإكمال» و«المكمل» لعيسى بن عمر الثقفي(١) شيخ الخليل). قال: «فرأى أن يؤلف كتابًا يجمع الأصول والأدوات والعوامل، يستغني به المتعلم عن التطويل فيما يصلح لسانه أو ما يكتبه أو شعر ينشده»، يريد ما يخفف عليهم استحضارَه في إقامة إعراب الكلام، بحيث تعتاد ألسنتُهم إعرابَ الكلمة إذا وقعت بعد كلمة أخرى مما يكثر دورانُه على الألسنة لفهم مواقع الكلام التي هي مفتاح فهم معناه وإفهامه. فما تشتمل عليه هذه المقدمة أكثره ضوابط وعلامات

---

(١) هو أبو سليمان - ويقال أبو عمرو - عيسى بن عمر الثقفي، النحوي البصري، قيل كان مولى خالد ابن الوليد ﷺ، ونزل في ثقيف فنسب إليهم. كان ثقة، عالِمًا بالعربية والنحو والقراءة، وكان صاحب تقعير في كلامه واستعمال للغريب. وكانت بينه وبين أبي عمرو بن العلاء صحبة، ولهما مسائل ومجالس. أخذ القراءة عرضًا عن عبدالله بن أبي إسحاق، وروى الحروف عن عبدالله بن كثير وابن محيصن، وسمع الحسن البصري، وله اختيار في القراءة على قياس العربية. وروى القراءات عنه أحمد بن موسى اللؤلؤي، وهارون بن موسى النحوي، والأصمعي والخليل بن أحمد، وسهل بن يوسف وعبيد بن عقيل، وأخذ سيبويه عنه النحو. صنف كتابين في النحو: «الجامع» و«الإكمال». تُوُفِّيَ سنة ١٤٩هـ. قال الخليل في بيان خصاله:

ذَهَبَ النَّحْوُ جميعًا كُلُّهُ ... غَيرَ مَا أَحْدثَ عيسَى بنُ عُمَرْ

ذَاكَ إِكْمَالٌ وَهَذَا جَامِعٌ ... وَهُمَا لِلنَّاسِ شَمسٌ وَقَمَرْ

ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ج٣، ص٤٨٦-٤٨٧.

وليس المسائلَ والقواعد؛ إذ جمع فيها نظائر من الكلم يكثر اقترانُ بعض الكلم بها، ويتحد إعراب الكلم الواقعة بأثرها، فجعل هذه المقدمة مفتاحًا للنحو، إذا أتقنها المبتدئ استطاع أن ينتقل إلى تعلم القواعد والمسائل. وإن ما تشتمل عليه هذه المقدمة مما يليق بالمتعلم الذي حذق القرآن وقارب أو تهيأ لمغادرة الكتّاب إلى حلَق العلم. وما أشد شبهها بضوابط آي القرآن المتشابهة الألفاظ المختلفة الإعراب التي يلقنها السادة المؤدبون لحفاظ القرآن لئلاَّ يخطئوا في الرفع ونحوه، مثل قول بعضهم:

خفضُ الحياةِ بالمتاعِ والمثَل ... وزهرة وزينة وفي وعرَضٍ نقل

ورفعها من بعد غرّتكم وما ... إلخ......................(1)

ومسائلها لا تسلم من نقض، ولا تخلو من نقص. فهي قليلة الجدوى اليوم في تلقين علم النحو للمبتدئين، ولأن ما جاء بعدها من المقدمات أوفَى وأوضح، مثل المقدمة الآجرومية، ولكنها مجدية في تصوير طور من أطوار تعليم النحو للمبتدئين. وقد تضمنت مع ذلك تنبيهات على فصيح الاستعمال ونكته. ومن مزاياها إكثار الأمثلة، وتوخي الأمثلة من القرآن. وقد ذكر من المسائل ما لا يليق بالمبتدئ مثل مسألة قوله تعالى: ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً﴾ [الكهف:٥] في ص ٦٠-٦١، ومثل باب الحكاية في ص٧٣، ومسألة تأويل آية: ﴿وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ﴾ [فصلت:٣٧] في باب المذكر والمؤنث في ص٩٥.

ويظهر أنه توخّى ما اتفق البصريون والكوفيون على صحة استعماله، كما قال في مبحث منذ(2): «تخفض بها كل شيء مما أنت فيه (وهذا خفضه واجب)، وما قد مضى؟ (والخفض في هذا راجح وليس بواجب). وقال في مبحث مذ: «تخفض بها ما

---

(١) لم أهتد إلى مصدر هذا النظم فضلاً عن قائله.

(٢) صفحة ٨٣ من المقدمة. - المصنف.

أنت فيه (وهذا واجب)، وترفع بها ما مضى»[1] (والرفع راجح وليس بواجب)، وهذا الحكم متفق عليه بين النحاة، وإنما اختلافهم في علته.

ولا يراعي في اقتران الكلمتين أن تكون الأولى عاملة في الثانية لقلة جدوى ذلك للمبتدئ، ولذلك تراه عدَّ «هل» في الكلمات التي يُرفع الاسم بعدها وليس لـ «هل» عمل فيما بعدها، وعد معها «بل» وهو حرف عامل بالعطف.

ونراه قال: «باب حروف الإشارات وهي حروف الرفع» (ص ٦٥)، يعني بها أسماء الإشارة إذا وقعت في أول الجملة، فهي مبتدأ، والمبتدأ رافع للخبر باتفاق النحاة.

إيضاح ما يحتاج إليه في المقدمة:

١ - قال المؤلف في صفحة ٣٥: «وحرفٌ جاء لمعنًى، وهذا الحرف هو الأداة التي بها ترفع وتنصب وتخفض الاسم وتجزم الفعل»، فالباء في قوله «بها ترفع» باء الملابسة أي المصاحبة مثل التي في قوله تعالى: ﴿تَنۢبُتُ بِٱلدُّهۡنِ﴾ [المؤمنون:٢٠]، وليست باء السببية؛ لأن كثيراً مما عده المؤلف من الأدوات ليس عاملاً للإعراب، فليس بسبب في حصول علامات الإعراب.

ويتعين أن يكون اسم الموصول في قوله «التي بها ترفع» صادقاً على جمع أي لفظ ثلاثة من قوله: «العربية على ثلاثة»، والتقدير الثلاثة التي بها ترفع إلخ، وليس صادقاً على الأداة؛ لأنه جعلها هنا تفسيراً لحرف جاء لمعنى، إذ ليس في نوع الحرف الذي جاء لمعنى ما يرفع الاسم، وتكون جملة «وهذا الحرف هو الأداة» جملة معترضة.

ووقع في المطبوعة «التي ترفع»، والذي في صورة المخطوطة «التي بها تَرفع» وهو أظهر؛ لأن كثيراً من تلك الأدوات غير عامل فلزم أن تكون تاء المضارعة في

(١) صفحة ٨٤ من المقدمة. - المصنف.

قوله «ترفع» تاء الخطاب خطاباً لناظر كتابه، وكذلك نظائر هذه العبارة في المقدمة. ألا ترى أنه عد من هذه الأدوات حبذا ونِعْم والاسم بعدهما مرفوع على أنه فاعل، ورأيُ المؤلف أن العامل في الفاعل الرفع هو معنى الفاعلية لا الفعل الذي قبله، كما هو محكي عنه في علم النحو. وأيضًا عد في باب الحروف التي ينصب ما بعدها أفعالاً منصوباتها مفاعيل، والمؤلف يرى أن ناصب المفعول به هو معنى المفعولية لا الفعل.

٢- وقال في صفحة ٣٦: «وبل» وهو تسامح مع المبتدئ لئلا تزدحم القواعد في ذهنه الضعيف؛ لأن بل قد لا يكون ما بعدها مرفوعًا، فإنها إذا عطفت المفرد كان تابعًا لإعراب ما قبله بالعطف، فيكون تارة مجرورًا، وتارة منصوبًا، وتارة مرفوعاً.

٣- وقال في صفحة ٣٩: «وكم»، ومراده إذا وقع بعدها اسم المسؤول عن كميته نحو: كم مالُك، وليس يريد بذلك تمييز «كم». وكذلك قوله عقبه «وبكم» يريد به إذا قلت بكم هذا، وقد راعى المؤلف غالب ما ينطق به الناس.

٤- ووقع في صفحة ٤١: كلمة «ولبثت» وهو خطأ لا محالة؛ لأن فعل لبث لا يقتضي مفعولاً به، والمظنون أنه تحريف «كتبتُ».

٥- وقال في صفحة ٤١: «باب الحروف التي تنصب كل شيء أتى بعدها»، أراد كل اسم ظاهر يقع بعد هذه الأفعال المتصلة بضمير المتكلم هو مفعول للفعل. وقد أتى بها متصلة بضمائر بارزة ومستترة؛ لأن الضمير بمنزلة جزء من الكلمة لكونه على حرف واحد، تقريباً للمبتدئ لمعرفة الأسماء المنصوبة في غالب ما يجري من الكلام.

وقد ذكر أفعالاً متنوعة بعضُها أفعالُ القلوب، ولم يجعلها مما ينصب مفعولين، جريًا منه على قول الكوفيين إن أفعال القلوب لا تنصب إلا مفعولاً واحدًا، وإن المنصوب الثاني بعده حال لازمة غالباً. وهو قول وجيه، ويا ليتهم جروا عليه في باب «كان». وكرر المنصوبات في أمثلته للتدريب على معرفة الفرق بين المفعول وبين ما هو حال منه أو نعت له.

٦- وقال في صفحة ٤١: «وأخبارها مرفوعة»، أراد بأخبارها ما به تمامُ الخبر إذا ضُم إلى هذه الحروف، وهو المبتدأ الذي يُخبر عنه بحروف الجر أو بالظروف أو بالأوصاف الملازمة للإضافة غالبًا، أي إذا كان هنالك ما يُخبر عنه، وكذلك ليستثنى منه حرفُ الاستثناء ولا يندرج في هذا الحكم، نحو معاذَ وسبحانَ وأي (في صفحة ٤٦).

٧- وقال في صفحة ٤٥: «وحاشا»، فعدها مع الحروف التي يُخفض الاسمُ بعدها، وهذا واضح في أنه يجعلها حرفَ جر. وهذا موافقٌ لنحاة البصرة، وقد وافقهم القراء من الكوفيين[١]. وأما جمهور الكوفيين فيجعلون «حاشا» فعلاً ماضيًا فيُنصب الاسمُ بعده، كما نسبه إليهم ابن مالك في «التسهيل» والسيوطي في «الأشباه والنظائر»[٢]. ولهذا لم يذكر المؤلف حاشا في باب الاستثناء؛ لأن الذين يجعلون حاشا حرف جرّ لا يجيزون نصب الاسم بعدها. وما وقع في الألفية يوهم جوازَ الوجهين، وذلك من اختياراته جمعًا بين المذهنين.

٨- وقال في صفحة ٤٦: «والكاف واللام والباء إذا كن زوائد»، أراد بالزوائد أنها ليست من الحروف الأصلية في الكلمة. والقصد من هذا زيادة التوضيح للمبتدئ؛ لأن هذه الحروف الثلاثة لَمَّا كان كلٌّ منها موضوعًا على حرف واحد كانت معرضةً لأَنْ تُشبَّه بالحروف الأصلية في الكلمات، مثل كاف كلام، ولام ليصَاب (اسم مكان) وباء بيات.

٩- وقال في صفحة ٤٩: «وقال في باب الأمر: ﴿وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا﴾ [القصص:٧٧]»، المثال من قبيل النهي، وعبر عنه المؤلف بالأمر تسامحًا لأصول

(١) السيوطي: **الأشباه والنظائر في النحو**، ج٢، ص٢٠٤.

(٢) ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبدالله بن عبدالله الطائي الأندلسي: **شرح التسهيل التسهيل**، تحقيق عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون (جيزة/ مصر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط١، ١٤١٠/ ١٩٩٠)، ج٢، ص٣٠٦-٣٠٩.

التربية والتعليم؛ لأن النهي عن الشيء أمر بضده، فقوله: ﴿وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا﴾ المقصود منه: اذكر نصيبك من الدنيا، والاستعمال العربي في ذلك واسع. وقد جاء عكسه، أي إطلاقُ النهي عن شيء وإرادة فعل ضد النهي عنه في قول أبي حية النميري:

وَقُلْنَ لَهَا سِرًّا فَدَيْنَاكِ لَا يَرُحْ صَحِيحًا وَإِنْ لَمْ تَقْتُلِيهِ فَأَلْمِمِي[1]

فقابل قولهن: «لا يرح صحيحاً» بقولهن: «وإن لم تقتليه فألمي».

١٠- وقال في صفحة ٥٢: «والنصب يأتي من اثني عشر وجهًا»، ثم قال: «والمدحُ والذمُّ». الظاهر أنه جعل المدح والذم وجهًا واحدًا، وهو المسمى القطع في الاصطلاح المعروف. وبذلك تصير الوجوه المذكورة في التفصيل أحد عشر، فيكون قد سقط من النسخة الوجهُ الثاني عشر وهو الحال، وذلك ما يقتضيه قولُه في باب تفسير النصب (صفحة ٥٩): «والحال قول الله عز وجل: [﴿قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأعراف:٣٢]، نُصبت (خالصةً) على الحال، وهو التمكن»، فإنه مثَّل للحال بعد أن مثَّل لخبر المعرفة في ص٥٧، فعلمنا أنهما عنده متغايران.

١١- ثم قال في صفحة ٥٢: «وخبر المعرفة»، وهذا لقبٌ غريبٌ قلق أطلقه المؤلف على نوع من أنواع المنصوبات، ولا نعرف هذا اللقب في غير هذا الكتاب، ولعله مما وضعه مؤلفُه قبل أن يستقر الاصطلاحُ على العناوين النحوية وتقسيماتها. وقد أومأ المؤلف إلى مراده من خبر المعرفة [في] «باب تفسير النصب» (صفحة ٥٦) بأمثلة ثلاثة وقع فيها المنصوبُ -الذي سماه خبرَ المعرفة- منصوبًا على معنى الحال في الاصطلاح المعروف عندنا في علم النحو. فتبين أنه أراد بلفظ «خبر» معنى الخبر

---

(١) البيت من قصيدة طويلة لأبي حية مطلعها:

أَلَا يَا انْعمي أَطلالُ خنساء وانعمي صباحًا وإمساءً وإن لَم تكلمي

البغدادي: **منتهى الطلب من أشعار العرب**، ص٦٣٧-٦٤٠.

اللغوي، أي ما هو إخبارٌ وحكم في المعنى، أي ما يفيد الإعلامَ بأن ذلك الوصف اتصفت به ذات. ولا يريد المؤلفُ بلفظ خبر ما اصطلح عليه النحاة، والمؤلفُ من جملتهم - أعني خبر المبتدأ الذي ذكره المؤلف في عد المرفوعات بقوله: «والابتداء وخبره» (صفحة ٥١ وصفحة ٥٤)، وقوله: «وترفع الأخبار» (صفحة ٦٢)، وقوله: «وتنصب الأخبار» (صفحة ٦٤).

وليس في تقييد لفظ خبر بإضافته إلى المعرفة بقوله: «وخبر المعرفة» ما يُخرج خبرَ المبتدأ؛ لأن خبر المبتدأ لا يكون إلا خبرًا عن معرفة؛ لأن تعريف المبتدأ متعيِّنٌ لفظًا أو تأويلاً.

فتعين أن المؤلف أراد بقوله خبر المعرفة الخبر الذي ليس خبرَ مبتدأ ووقع إخبارًا عن معرفة؛ لأن خبر المبتدأ اشتهر عندهم بلقب خبر المبتدأ. فخرج عن مفاد قوله خبر المعرفة؛ لأن له لقبًا آخر معروفًا شائعاً.

وخرج أيضًا الخبرُ الذي أصلُه خبر مبتدأ وأدخلت عليه النواسخ كان وأخواتها وإن أخواتها، فلا جرم أنه أراد بخبر المعرفة ضربًا من ضروب الحال صالحًا لأَنْ يُلَقَّب بهذا اللقب الإضافي - خبر المعرفة. فإن الحال خبرٌ في المعنى، قال عبد القاهر: «الحال خبرٌ في الحقيقة من حيث إنك تُثبِتُ بها المعنى لذي الحال [كما تُثبت بخبر المبتدأ للمبتدأ]»[1]؛ أي وصاحب الحال لا يكون إلا معرفة.

فيَتَحصَّلُ أن مرادَ المؤلف بخبر المعرفة الوصفُ المنكَّر الواقع بعد معرفة، فهو متعينٌ لأن يكون حالاً؛ إذ المعرفة لا تحتاج إلى الوصف. فالوصفُ بعد المعرفة جارٍ مجرى الخبر، وإن لم يكن موصوفُه صالحًا لمجيء خبر مبتدأ بعده؛ لأن ذلك الموصوف لم يكن مبتدأ. فهو غير قابل لأن يكون نعتًا ولا لأن يكون خبر مبتدأ، فتعين أن يكون منصوبًا على الحال. فلذلك قال المؤلف: «وخبر المعرفة منصوب أبدًا، وأما

---

(١) الجرجاني: كتاب دلائل الإعجاز، ٢١٢-٢١٣.

خبر النكرة فإنه تبع لها» (صفحة ٦٦). وعلى هذا الوضع جعل المؤلف الحالَ قسيمًا لخبر المعرفة؛ إذ قال: «والحال قوله عز وجل: ﴿قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَوٰةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَٰمَةِ﴾ [الأعراف:٣٢]، نُصبت (خالصةً) على الحال» (صفحة ٥٩).

فتبيَّن من مجموع كلامه أنه عَنَى بخبر المعرفة نوعًا من الحال غيرَ النوع الذي عناه باسم الحال ومثّله بالآية، أي أن خبر المعرفة هو وصفٌ جرى على معرفة. وليس المقصود به الإخبارَ عنها وحدثانَه لها، بل المقصود به وصفُها، وليس موصوفُه بصالح لإجراء النعت؛ لأن الموصوف معرفة، فأُجرِيَ عليه على أنه حال ونُصب، ولذلك قال: «وخبر المعرفة منصوب أبداً» (صفحة ٦٦).

وهذا قد يكون جاريًا على معرفة هي خبر عن مبتدأ، مثل «هذا عبد الله مقبلاً». وقد يكون جاريًا على معرفة هي فاعل، نحو «قام فلان خاطبًا»، أو على معرفة هي مفعول، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف:٢]. وهذا النوع يشمل الحال المنتقلة كما في مثال «هذا عبد الله مقبلاً»، والحال اللازمة كما في آية: ﴿وَهَٰذَا بَعْلِي شَيْخًا﴾ [هود:٧٢].

والمراد بالحال الوصفُ الذي قُصد به الإخبارُ والحدثَان، فكان المتكلم به مخيَّرًا بين أن يعتبره وصفًا جَرى على معرفة فينصبَه، وبين أن يعتبره إخبارًا فيرفعه إذا كان فيما قبله من الكلام ما يصلح لأن يكون مبتدأ وأن يكون الوصفُ خبرًا عنه ثانيًا، مثل (خالصةً) في الآية فإنه منصوبٌ في قراءة كثير من القراء ومرفوع في قراءة نافع. ولا شك أن المؤلف يراعي ذلك. وهذا النوع غالب استعماله في الحال المتنقلة، ولا مانعَ من أن يكون حالاً لازمة؛ لأن الحال اللازمة لا تنافي إفادةَ التجدد، إذ حقيقة التجدد تخالف الانتقالَ بالعموم والخصوص الوجهي.

فإذا أراد به المتكلم الحالَ فنصبه كان مفيدًا أنه وصف متمكن، ولذلك قال المؤلف: «نُصبت (خالصةً) على الحال وهو التمكن»، فإن أراد الإخبارَ فرفعه كان

مفيدًا التجدد والحديث. وهذا فرقٌ ينبغي أن يُعَدَّ من فروق الخبر؛ إذ هو بعلم المعاني أعلق، وقد تضيق عنه عمومُ الأفهام، وفهم المبتدئ عنه أضيق.

١٢- وقال في صفحة ٥٣: «والواحد الخارج من الجماعة»، أراد به تمييزَ المقادير، كما سيوضحه بالمثال (في صفحة ٥٨) بقوله: «اضربه عشرين سوطًا»، وهذه تسمية غريبة لا نعرفها لأحد من النحاة. ومعنى كون تمييز المقدار -واحدًا خارجًا من الجماعة- أنه فردٌ بارز للسامع من جماعةٍ مبهمة، فالخارج بمعنى المتجلّي البارز، كما في قوله تعالى: ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ [مريم:١١؛ القصص:٧٩]، و«من» ابتدائية.

١٣- ووقع في صفحة ٥٣ قوله: «وهو الذي يسميه الكوفيون الاستيتاء[١] (كذا)، ويسميه البصريون القطع، ويسميه بعض أهل العربية التمام».

إذا كانت لفظة الاستيتاء غير محرفة، فهذا لقب لا يظهر من ماذا هو منقول. والظاهر أنها محرفة، وأن صوابها الاستيفاء. وحينئذ تكون الأسماء الثلاثة متقاربة المعاني، ولكن لا يظهر تلقيب الإغراء بواحد منها. فالذي يظهر أن هذه الأسطر منعزلة عن أماكنها، وأنها كانت متصلة بقوله: «والمدح والذم»؛ فإن المراد بالمدح والذم النعتُ المقطوع. فتسميته بالقطع جائيةٌ من قولهم: نعت مقطوع، وتسميته الاستيفاء؛ لأنه لا يقطع إلا بعد استيفاء المنعوت ما يُعرف به من وصف مذكورٍ قبلَ المقطوع أو معلومٍ اشتهاره به. وكذلك تسميته التمام؛ لأنه يؤتى به غير تابع؛ لأن المنعوت تمت أوصافه.

---

(١) لا نجاري المصنفَ في تخطئته لفظة «الاستيتاء» واعتبارها محرفة، لا لغةً ولا اصطلاحا. أما في اللغة فقد جاء في الأساس والتاج وأصله: استأتى زيدٌ فلانًا: استبطأه وسأله الإتيان، يقال: ما أتيتنا حتى استَأْتَيْنَاك: إذا استبطؤوه. وهو عن ابن خالويه، كما قال الزبيدي. فقد قُلبت الهمزة الساكنة ياءً للتخفيف. أما في الاصطلاح، فالاستيتاء هو الإغراء، أي ترغيب المخاطَب في أمرٍ محبوب ليفعله، مثل قولك: الصلاةَ الصلاةَ، تعني: الزم الصلاة. الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص١٩؛ الزبيدي: **تاج العروس**، ج٣٧، ص٣٧ (طبعة الكويت)؛ بابتي، عزيزة فوال: **المعجم المفصل في النحو العربي** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣/ ١٩٩٢)، ج١، ص٩٠.

١٤- ووقع في صفحة ٥٥ بين حاصرتين أربعةُ أسطر في أول الصفحة من قوله: «وتقول للرجل الواحد: [من أنت؟ والرجلان: من أنتما؟ وممن أنتما؟ وللجماعة: منون أنتم؟ قال الشاعر:

أَتَــوْا نَــارِي فَقُلْــتُ: مَنُــونَ أَنْــتُمْ؟ فَقَالُوا: الجِنُّ، قُلْتُ:] عِمُوا ظَلاَمَــا»[١]

وقال الأستاذ الناشر في تعليقه: إن ما بين الحاصرتين جاء في آخر المقدمة، فوضعه مع مسائل المبتدأ[٢]. وأقول: لم أدر كيفيةَ وضع هذه الأسطر في آخر المقدمة حتى أتوسَّمَ فيها أنها من المقدمة زُحزحت عن مكانها، أو أنها مُدرجَةٌ في النسخة كفائدة قيّدها كاتبُها، ولم تكن من المقدمة. على أن حقَّها أن تُوضع في باب الحكاية لإفادة التفرقة بين استفهام الحكاية المسمَّى باستفهام الاستثبات، وبين الاستفهام الأُنف، وهو استفهام الاستعلام.

على أن قوله: «وللجماعة مَنُون أنتم» إلخ، تخليطٌ في الأمثلة بين أمثلة الاستفهام الاستعلامي، وهي الأمثلة التي قبل البيت، وبين أمثلة استفهام الحكاية الذي سبق البيت شاهدًا فيه على بعض لغات العرب عند يونس، وقال سيبويه: هو شاذ[٣].

١٥- وقال في صفحة ٥٧: «وما طرح الخافض كقولك ليس خارجًا زيد»، جعل ما هو خبرٌ ليس منصوبًا على نزع الخافض، وهذا يدل على أن خلفًا يعتبر ليس

---

(١) البيت لشُمر [أو شُمير أو سُمير] بن الحارث الضبي (شاعر جاهلي)، كما قال أبو زيد الأنصاري والجاحظ (الذي يبدو أنه نقل عنه). **كتاب النوادر في اللغة**، ص٣٨٠؛ **كتاب الحيوان**، ج١، ص١٨٦ و٣٢٨؛ ج٦، ص١٩٧؛ سيبويه: **الكتاب**، ج٢، ص٤٣٠؛ ابن جني: **الخصائص**، ج١، ص١٦٥ (ولم يعزه إلى أحد). ونسبه المكودي لتأبط شرًّا. المكودي، أبو زيد عبد الرحمن بن علي بن صالح: **شرح المكودي على ألفية ابن مالك**، تحقيق فاطمة الراجحي (الكويت: جامعة الكويت، ١٩٩٣)، ج٢، ص٧٦١-٧٦٢.

(٢) الأحمر: **كتاب مقدمة في النحو**، ص٥٥، الحاشية رقم١.

(٣) قال سيبويه: «وهذا بعيد، وإنما يجوز هذا على قول شاعرٍ قاله مرة في شعر، ثم لم يُسمع بعدُ»، وذكر البيت ثم قال: «وهذا بعيد لا تتكلم به العرب، ولا يستعمله منهم ناسٌ كثير.» **الكتاب**، ج٢، ص٤٣٠-٤٣١.

حرفًا لا فعلاً جامداً، فإذا كان ليس حرفًا كان حق الجملة الاسمية بعده أن يكون جزءاها مرفوعين على أنهما مبتدأ وخبر. فلما وجدنا الجزء الثاني منصوبًا علمنا أن لا سبب لنصبه إلا اعتبار نزع الخافض، وهو الباء الذي يؤكد بها النفي.

ولا يُعرف القول بأن «ليس» حرف إلا لأبي علي الفارسي وأحمد بن شُقَيْر البغدادي[1]، وقد علمنا الآن أن خلفًا سبقهما إلى ذلك. فينبغي أن يُعزى إليه هذا القول.

١٦- وقال في صفحة ٥٨: «لا يَبعَدَنْ قومي الأبيات الثلاثة»[2]، إنما ذكر الأبيات الثلاثة لأنها تشمل على ما نصب بالمدح وهو قولها «النازلين والطاعنين»، وعلى ما رفع بالعطف على الصفة المرفوعة وهو «الطيبون والضاربون» في رواية المؤلف هنا؛ وفي تلك الصفات كلها روايات بنصب البعض ورفع البعض.

والمقصود وضوح الفرق للمبتدئ بين الإعرابين، وتنبيهه إلى أن تعدد الأوصاف يسوِّغ عدمَ اتباع بعضها لما قبله ونصبه على القطع المسمى بالمدح.

---

(١) هو أحمد بن الحسين (كما في ياقوت) أو ابن الحسن (كما في البغية) البغدادي المتوفى سنة ٣١٧هـ. - المصنف.

(٢) الأبيات الثلاثة المشار إليها هي:

لاَ يَبْعَدَنْ قَوْمِي الَّذِينَ هُمُ ... سُمُّ الْعُدَاةِ وَآفَةُ الْجُزْرِ
النَّازِلِينَ بِكُلِّ مُعْتَرَكٍ ... وَالطَّيِّبُونَ مَعَاقِدَ الأُزْرِ
وَالطَّاعِنِينَ لَدَى أَعِنَّتِهَا ... وَالضَّارِبُونَ، وَخَيْلُهُمْ تَجْرِي

وهي للخِرْنِق بنت بدر بن هفان، أخت طرفة بن العبد لأمه، من مقطوعة من عشرة أبيات من بحر ترثي فيها زوجها عمرو بن مرثد وابنها علقمة ابن عمرو وأخويه حسان وشُرحبيل الذين قُتلوا في يوم قُلاب. ديوان الخِرْنِق بنت بدر بن هفان أخت طرفة بن العبد، رواية أبي عمرو بن العلاء، تحقيق يسري عبد الغني عبدالله (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٠/ ١٩٩٠)، ص٤٢-٤٧. وانظر كذلك: القالي: كتاب الأمالي، ص٤١٠.

١٧- ووقع في صفحة ٥٩: «وقولك والإغراء»، والظاهر أنه سقط كلام بعد «وقولك»: والظاهر أنه مثال للتحذير، فيمكن أن يكون الساقط هكذا: «وقولك الأسدَ تريد احذَرْ»، كما يقتضيه كلامه في باب التحذير. (ص٨٢).

١٨- وقال في ص٦٠: «والجواب» لم يظهر موقع هذه الكلمة فتأمل.

١٩- وقال في ص٦٠-٦١: «وفي كتاب الله عز وجل في آيات التعجب مسألة فسل عنها أهل العربية» إلخ، وهو كلام لا مناسبة له في موقعه ولعله أُدخل هنالك بسبب خلط في أوراق أصل النسخة، وحقه أن يقع عقب قوله «والتعجّب: ما أحسنَ زيدًا» (في ص٥٧)، وقوله في آيات التعجب، أي آيات القرآن التي فيها تعجب.

٢٠- وقوله [في ص٦٠]: «فسل عنها أهل العربية»، يحتمل أن يكون فَسَل بصيغة فعل الأمر خطابًا لمزاول هذه المقدمة، أي فسَلهم وانظر ماذا يجيبون. فيكون هذا تعجبًا منه على أهل العربية إذ لم ينتهبوا لها، فلعل التفطن لها من مبتكراته. وحقًّا، فأنا لم أر من تعرض لما فيها من معنى التعجيب قبل صاحب الكشاف. ويحتمل أن يضبط قوله فُسِلَ بضم الفاء وكسر السين وفتح اللام على البناء للنائب من قولهم فَسَلَت الصبيَّ إذ فطمته، وهو هنا مجاز، أي: فطمهم فاطم عن تذوق معناه. والمعنى حال بينهم وبين هذه المسألة حائل، فلا يكون في كلامه تبجحٌ على أهل العربية.

٢١- وقوله [في ص٦١]: «فنصب (كلمةً) على التعجب»، أي نصبها على التمييز لنسبة الكِبَر -بمعنى الفظاعة- إلى قولهم: ﴿ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ۝٤﴾ [الكهف:٤]، ليدل بالتمييز على إرادة التعجيب من قولهم الفظيع، وإلا لما كانت حاجةٌ إلى التمييز لعدم انبهام الخبر، فإن ما سبقه من قوله: ﴿وَيُنذِرَ ٱلَّذِينَ قَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ۝٤﴾ [الكهف:٤] دالٌّ على أن ذلك فظيع، وذلك أن من مواقع التمييز أن يرد بعد الخبر المسوق لإرادة التعجب، كقولهم «لله دره فارسًا»، و«حسبك بفلان صاحبًا». وهذه المسألة من غرر هذه المقدمة.

٢٢- وقال في ص٦٧: «باب الحروف التي تقتضي الفاعل»، أي الكلمات التي تقتضي بمعانيها أن يكون الفاعل موالياً لها، أي لا يقدَّم مفعولها على فاعلها، وأراد بذلك أن معاني تلك الأفعال قوية التلبس بفاعليها، فلا ينبغي أن تذكر مفاعيلها قبل فاعليها اعتماداً على ظهور المعنى بالرفع والنصب، ووجهُ أن ذلك لا ينبغي أَن الاستعمال الفصيح أن تكون فاعلوها مقدَّمة للاهتمام بها مع كون التقديم هو الأصل فهذا تقديم لمجرد الاهتمام بالفاعل.

وعكْسَ هذا يقرِّر في قوله: «باب الأفعال التي تقتضي المفعول»[(١)]، فتقديم المفعول فيها لمجرد الاهتمام. قال في تلخيص المفتاح: «وتقديمُ بعض معمولاته (أي الفعل) على بعض؛ لأن أصله التقديم، ولا مقتضِيَ للعدول عنه، كالفاعل في نحو: ضرب زيدٌ عمرًا.»[(٢)] قال في المطول: «قولك: قتل زيدٌ رجلاً، إذا كان زيد ممن لا يقدر فيه أن يقتل، فالغرض الأهم الإخبار بأنه صدر منه القتل.»[(٣)] فالمثال الذي أشار إليه في «المطول» مندرجٌ فيما قرره خلَف هنا، قال في التلخيص: «أو لأن ذكره أهم، كقولك: قتل الخارجيَّ فلان»[(٤)]. وهذه المسألة من غرر مسائل هذه المقدمة التي سبق إلى ملاحظتها قبل علماء المعاني.

٢٣- قال في ص٧٢: «وكذلك تميَّز الأفعال المستقبلة بأخواتها»، أي يعرف كون الفعل مستقبلاً إذا دخل عليه أحد هذه الحروف؛ لأن جميعها خاصٌّ بالمستقبل.

---

(١) الذي جاء في كلام خلف: «باب الحروف التي تقتضي المفعول، وهي: سرَّ، وأوقف، وأعجب، وساء، وغاظ، وأشباه ذلك»، وهو يقصد بالحروف الأفعال كما هو واضح. **مقدمة في النحو**، ص٦٨.

(٢) الخطيب القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن: **التلخيص في علوم البلاغة**، ضبطه وشرحه عبدالرحمن البرقوقي (القاهرة: دار الفكر العربي، بدون تاريخ)، ص١٣٥؛ وانظر له كذلك، **الإيضاح في علوم البلاغة**، ص٩٥-٩٦.

(٣) التفتازاني: **المطول**، ص٣٧٨.

(٤) القزويني الخطيب: **التلخيص**، ص١٣٥-١٣٦.

وقوله: «وتسقط النونان» إلخ، أفاد به كيفية إعراب الفعل المنصوب إذا اقترن بنون تثنية أو نون جمع.

٢٤- وقال في ص٧٥: «وهو نصب كله»، أي كلا جُزْءَيْهِ الاسم المنادى والمركب الدال على نسب المنادى، فأما نصب المنادى في مثله فهو المختار ويجوز ضمه باتفاق النحاة، والمؤلف اقتصر عليه تسهيلاً على المبتدئ. وأما المركب الدال على نسَب المنادى فنصبه واجب.

٢٥- قال في ص٧٦: «وإذا ناديت ما بُدئ بالألف واللام»، هذه المسألة غير مندرجة في عنوان الباب، وإنما ذكرها لمشابهة المعطوف على المنادى بالمنادى في أنه اتصل بالمنادى بالعطف فأشبه المضاف إليه؛ لأن النحاة يتوسعون في إطلاق المضاف على المنادى الذي اتصل به شيء من تمام معناه، ولعل من اصطلاحهم في القديم إلحاق المنادى المعطوف بأقسام ما يدعونه بالمضاف.

٢٦- قال في ص٧٧: «قال الله تعالى: ﴿يَـٰجِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُۥ وَٱلطَّيْرَ﴾ [سبأ:١٠]، جعل المؤلف نصب الطير في القراءات المتواترة كلها حجة قاطعة على أن الأفصح نصب المعطوف المقترن بالألف واللام على المنادى. وأعرض عن تأويل الذين تأولوا النصب بتقديرات دعاهم إليها قول سيبويه: «فأما العرب فأكثر ما رأيناهم يقولون: يا زيد والنضر. [وقرأ الأعرج: ﴿يَـٰجِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُۥ وَٱلطَّيْرَ﴾، فرفع[1].]

(١) أي قرأ «والطيرُ» بالرفع، عطفاً على «يا جبالُ» أو على الضمير المستكن في «أَوِّبي». وقد قرأ بهذه القراءة السلمي والأعرج وعبدالوارث وحبوب عن أبي عمرو، وابن أبي إسحاق، ومسلمة بن عبدالملك وأبو يحيى وأبو نوفل وروح وزيد عن يعقوب، وعبيد بن عمير وأبو رزين وأبو العالية وابن أبي علبة. واختار الرفعَ الخليل وسيبويه والمازني. الخطيب، عبداللطيف: **معجم القراءات** (دمشق: دار سعد الدين، ط١، ١٤٢٢/ ٢٠٠٣)، ج٧، ص٣٤٠.

ويقولون: يا عمرو والحارثُ. وقال الخليل رحمه الله: هو القياس [كأنه قال: ويا حارثُ]»[(١)].

وقد اتفق البصريون والكوفيون على جواز نصب هذا المعطوف وضمه. وإنما اختلفوا في ترجيح أحد الوجهين، فالخليل وسيبويه والمازني من البصريين رجحوا ضمه، وتبعهم ابن مالك. وأبو عمرو ويونس وعيسى بن عمر والجرمي منهم رجحوا نصبه. وأحسب أن الكوفيين يرجحون نصبه، ولم ينقل لنا عنهم فيه شيء، وجرى كلامُ خلف على هذا، فلذلك قال: «فانصب به الألف واللام»؛ أي بدخولهما أي فانصبه اختياراً وليس يريد وجوب نصبه إذ لا قائل بوجوبه.

والمؤلف كثيرًا ما يجري كلامه في هذه المقدمة بالاقتصار على الوجه الراجح تيسيراً على المبتدئ.

٢٧- قال في ص٧٧: «قال خلف: واللغة فيه والنصب أنك إذا قلت يا زيد والفضل لم يجز ويا أبا الفضل وإنما يجوز يا أيها الفضل»، صدّر كلامه بذكر اسمه للتنبيه على الاعتناء بهذا الكلام؛ لأنه مجال تخالف بين النحويين، وتصريحاً بالفرق بين نصب المعطوف المعرف على المنادى وبين عدم نصبه إذا ولي حرف النداء.

فقوله: «واللغة فيه والنصب أنك إذا قلت» إلخ، اللغة مبتدأ والتعريف في اللغة للدلالة على معنى الكمال أي اللغة الفصحى فيه. وفيه حال من المبتدأ، والنصب عطف على اللغة عطف تفسير، و«أنك إذا قلت» إلخ خبر المبتدأ بتأويل مصدر منسبك من أن المفتوحة واسمها وخبرها جملة «إذا قلت»، فـ «إذا» ظرف متضمن معنى الشرط وجوابه محذوف دل عليه المبتدأ، وتقديره فاللغة فيه النصب، أي إنما تنصب المعرف المعطوف على المنادى إذا نطقتَ بمثل ما مثَّلتُ لك فقلت يا زيد والفضل بدون إعادة حرف النداء فلامَ والفضلَ هنا مفتوحة.

---

(١) صفحة ٢٦٤ جزء ١، طبع باريس سنة ١٨٨١. - المصنف. سيبويه: **الكتاب** (نشرة إميل بديع يعقوب)، ج٢، ص١٨٨، وما بين الحاصرتين لم يورده المصنف).

وعبارة المؤلف إثْرَ هذا مغلقة، ففي النسخة اختلال. وذلك قوله: «لم يجز ويا أبا الفضل» ولا معنى لكلمة «يا» هنا، فلعل صواب العبارة هكذا: «ولم يجز يا أبا الفضل»، أي لم يجز النصب إذا أعيد حرف النداء بعد واو العطف، فيتعين أيضًا أن يُضبط لام الفضل (الثاني) بفتحة. «وإنما يجوز يا أيها الفضل»، أي إنما يجوز حينئذ ضمه؛ لأنه منادى مستقل ويجب وصله بـ«أي» المجعول صلةً لنداء المعرف باللام وصلاً واجبًا عند البصريين، وراجحًا عند الكوفيين الذين أجازوا نداءَ المعرف باللام دون وصل بأيّ[(١)].

وقوله: «قال الشاعر: أَلاَ يَا زَيْدُ وَالضَّحَّاكُ سيرَا» البيت، عطف على قوله: قال الله تعالى: ﴿يَٰجِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُۥ وَٱلطَّيْرَ﴾ [سبأ:١٠]، وما بينهما اعتراض. وظاهرُ كلام المؤلف وكلام ابن هشام في شرح القطر وكلام الآلوسي في تفسير آية ﴿يَٰجِبَالُ أَوِّبِي﴾ أن الروايةَ في هذا البيت بنصب والضحاكَ[(٢)]. ووقع للمكودي في شرح الألفية أنه رُوي بالضم، ولم أره لغيره[(٣)].

٢٨- وقال في ص٨٠: «باب التحقيق»، أراد الاستثناء المفرغ لما دلّ عليه المثالان وذكره عقب الاستثناء. ولا يُعرف هذا الاسم في شيء من كتب النحو، وإنما يعبرون عنه بالتفريغ أو الاستثناء المفرغ. ولعل تسميته التحقيق كانت معروفةً ثم

---

(١) نقله المرادي في شرح التسهيل مخطوط. - المصنف.

(٢) الأنصاري، ابن هشام: **شرح قطر الندى وبل الصدى**، تحقيق إميل يعقوب (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٤، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤)، ص١٩٧. وتمام البيت (انظر تخريجه في حاشية محقق القطر):

أَلاَ يَا زَيْدُ وَالضَّحَّاكَ سيرَا فَقَدْ جَاوَزْتُمَا خَمَرَ الطَّرِيقِ

(٣) قال المكودي في تعليقه على البيت: «ويُروى برفع الضحاك ونصبه، والرفع هو المختار، وفُهم من قوله [أي ابن مالك]: ورفع يُنتقى، أنه موافق للقائلين باختياره [يعني اختيار الرفع]، وهو الخليل وسيبويه والمازني، وإنما اختير لمناسبة الحركتين.» **شرح المكودي على ألفية ابن مالك**، ج٢، ص٦٠٠.

تنوسيت، ولعلها كانت مشتهرة بين الكوفيين والبصريين، وأن الكوفيين سموه الإيجاب أيضًا، وكلتا التسميتين غير معروفة في غير هذه المقدمة.

٢٩- قوله في ص٩١: «وكذلك كل ما بنته العرب» إلخ، هذا تخلص إلى حكم الأسماء المبنية. وجرت عادةُ النحويين أن يذكروا حكمَ أسماء البقاع المبنية في أثناء الكلام على ما ينصرف كما فعل سيبويه[1].

٣٠- وقال في ص٩٢: «فتقول»، هو تفريعٌ على قوله قبله: «فإنه مخفوض أبداً»، وما بينهما اعتراض.

٣١- وقال في ص٩٣: «وكذلك أسماء المواضع فإنها لا تتغير ولا تخفض»، لعله يعني أن أسماء الأماكن نوعان: نوع ممنوع من الإعراب أصلاً وهو المبنيات منها، مثل سَفَارِ (بوزن حذام بئر لبني مازِن بن مالك) ونَطَاعِ (بوزن حذام أيضا قرية باليمامة وماء لبني تميم) ومثله المؤلف «بالبطال»، ولا يعرف لغيره، ولم أقف على هذا لأحد من أهل اللغة، وهذا كلام يحتاج إلى مزيد تمحيص. ونوع لا يخفض أي ممنوع من الصرف، وهو غالب أسماء البقاع مثل جِلق اسم مدينة دمشق.

٣٢- وقال في ص٩٥: «المذكر والمؤنث إذا اجتمعا كان المخاطب للمذكر»، كذا في النسخة، ولعل صوابه كان الخطاب أي التعبير للمذكر، أي من خصائصه، أي إذا اجتمعت إرادةُ مذكر ومؤنث بشيء يجمعهما من ضمير أو اسم إشارة يُغلَّب جانبُ التذكير. وهذا ما يسمى بالتغليب، ومنه قوله تعالى: ﴿وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ ﴿١٢﴾﴾ [التحريم:١٢]، وقوله: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ﴾ [النساء:١١]، أي لأبيه وأمه.

٣٣- وقوله في ص٩٦: «أراد بذلك الآيات» إلخ، أي ليس هذا الاستعمال الذي في الآية من قبيل التغليب؛ لأن التغليب يكون بمراعاة الأقوى. بل الآية من قبيل تأويل الاسمين المذكورين بأنهما آيتان، فلذلك أجري الضمير على التأنيث، أي

---

(١) وذلك في باب بعنوان «هذا باب أسماء الأرضين». سيبويه: **الكتاب**، ج٣، ص٢٦٦-٢٧٠.

الذي خلق الآيات. والظاهر أن الكلمات التي حجبها خاتم الوقف هي «فردّ على»، كما يدل عليه كلامُ المؤلف بعد ذلك.

٣٤- وقال في ص٩٩: «وإذا أردت بكم أن تأتي بمعنى من نصبت» إلخ، هذا الكلام اعتراض بين قوله -قال الشاعر-، وقوله -بمعنى كم ورب- قصد به التنبيه على استعمال كم في الاستفهام، فلا يكون فيها معنى رب الذي عقد له الباب، فقوله: «بمعنى كم ورب» حال من قوله: «قال الشاعر»، وقوله: «هما يتعاقبن»، أي يرد أحدهما في موضع الآخر للتكثير والتقليل. فأما رب فهي موضوعة للتكثير والتقليل، فهي من حروف الأضداد. وأما كم فالخبرية موضوعة للتكثير، وإذا استُعملت للتكثير، كان ذلك مجازًا في مقام التهكم مثلاً، وأما كم الاستفهامية فلا يتصور فيها قصد التكثير أو التقليل.

تفسير الشواهد الشعرية الواردة في هذه المقدمة وهي غير معروفة في شواهد النحو

الشاهد الأول: في ص٧٥: «قال الشاعر في معناه:

يَـــا فَـــارِسَ المِـــيرَةِ بِاسْـــمِهِ وَيَـــا حَيْـــوَةَ بْـــنِ عَقِيـــلِ[1]

يحتمل أنه شاهد واحد ساقه المؤلف على أنه بيت كامل، ولكن دخله اختلال في النسخة من سقوط بعضه من قلم الناسخ. وحينئذ فالشاهد في الجزء الأخير. ويحتمل -وهو الأظهرُ- أن المؤلف أتى بمصراع مفرد مقتصرًا عليه، ويكون قوله «ويا حيوة بن عقيل» عطفًا على جملة «قال الشاعر»، أي: وقولك يا حيوة بن عقيل. ويكون المصراع الأول سقطت منه كلمة ابن المغيرة. ولعل قوله: «باسمه» تحريف بأسه.

(١) قال عز الدين التنوخي: «لم نعرف هذا الشاعر (أي قائل البيت)، ولا وجدنا لبيته وزنًا ولا مبنىً ولا معنى، ويمكن ترميمه بأن يقال: «يا فارس المغيرة ❊❊ ويا حيوة بن عقيل». الأحمر: مقدمة في النحو، ص٧٥ (الحاشية ٢).

الشاهد الثاني: قوله في ص٩٢: «قال الشاعر:

رَأَيْتُكَ أَمْسِ أَحْسَنَ مَنْ يُمَشِّي ... وَأَنْتَ اليَوْمَ خَيْرُ بَنِي مَعَدِّ»(١)

وهذا الشاهد لا يُعرف في كتب النحو واللغة، ولا يعرف قائلُه. وكنَّى بمن يُمَشِّي عن الناس، كقول الحارث بن حلزة:

مَلِكٌ مُقْسِطٌ وَأَفْضَلُ مَنْ يَمْشِـ ... ـي وَمِنْ دُونِ مَا لَدَيْهِ القَضَاءُ(٢)

ومعنى البيت المدح بأنه قد نشأ أحسن الناس، وهو الآن سيد العرب. وهذا المعنى قريب من قول أبي تمام:

إِنَّ الهِلاَلَ إِذَا رَأَيْتَ نُمُوَّهُ ... أَيْقَنْتَ أَنْ سَيَكُونُ بَدْرًا كَامِلاَ(٣)

---

(١) لم أجد هذا البيت في أي من كتب اللغة والأدب والنحو التي أمكنني مراجعتها، ولكن وجدت في ترجمة أعشى بني ربيعة عبدالله بن خارجة عند أبي الفرج الأصفهاني بيتين قالهما هذا الشاعر في مدح عبد الملك بن مروان، أولهما قوله:

رَأَيْتُكَ أَمْسِ خَيْرَ بَنِي مَعَدٍّ ... وَأَنْتَ اليَوْمَ خَيْرٌ مِنْكَ أَمْسِ

فلعل هذا البيت عرض له قلب وتصحيف فعمي أمره على محقق مقدمة خلف الأحمر، والله أعلم. انظر **الأغاني**، ج٦/ ١٨، ص٦٣٥ (نشرة الحسين). وقد ذكره أيضًا: الآمدي، أبو القاسم الحسن ابن بشر: **المؤتلف والمختلف**، تحقيق ف. كرونكو (بيروت: دار الجيل، ط١، ١٤١١/ ١٩٩١) ص١٤. وهذا البيت نفسه يعزا إلى زياد الأعجم وهو الوحيد في قافية السين، ولم يخرجه جامع شعره. **شعر زياد الأعجم**، جمع يوسف حسين بكار (بيروت: دار المسيرة، ط١، ١٤٠٣/ ١٩٨٣)، ص٧٨.

(٢) البيت هو الثامن والعشرون من المعلقة حسب ترتيب الزوزني ومحقق ديوان الشاعر. الزوزني، أبو عبدالله الحسين بن أحمد بن الحسين: **شرح المعلقات العشر** (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٨٣)، ص٢٧٠؛ **ديوان الحارث بن حلزة اليشكري**، صنعة مروان عطية (دمشق: دار الإمام النووي ودار الهجرة، ط١، ١٤١٥/ ١٩٩٤)، ص٨٣ (وفيها: «الثناء» عوض «القضاء»).

(٣) **ديوان أبي تمام**، ص٣٨٩. والبيت هو الرابع عشر من قصيدة يرثي فيها أبو تمام ابنين لعبدالله بن طاهر ماتا صغيرين.

ولعل قائلَ هذا الشاهد أخذه من بيت زياد الأعجم الذي ذكره الأستاذ الناشر أو العكس، أو هو من توارد الخواطر، أو هو لزياد الأعجم من قصيدةٍ غير التي منها البيت الذي على قافية السين[1]. وتشابهُ الأبيات في الشعر غير عزيز.

الشاهد الثالث: في ص٩٣: «وقال الشاعر:

إِذَا هَتَفَتْ حَمَامَتُهُمْ بِشَجْوٍ جَرَى الدَّمَيَانَ وَاسْوَدَّ البِطَالاَ»

وهذا البيت لا نعرفه، ولا نعرف قائلَه. والإهتاف الصوت، ويطلقونه كثيرًا على صوت الحمام، قال نصيب:

لَقَدْ هَتَفَتْ فِي جُنْحِ لَيْلٍ حَمَامَةٌ عَلَى فَنَنٍ وَهْنًا وَإِنِّي لَنَائِمُ[2]

والشَّجْوُ يقال على الحزن وعلى الطرب، والعربُ يجعلون صوتَ الحمام مرةً غناءً ومرة نواحًا، قال أبو العلاء:

أَبَكَتْ تِلْكُمُ الحَمَامَةُ أَمْ غَنَّـ ـتْ عَلَى فَرْعِ غُصْنِهَا المَيَّادِ[3]

وقال النابغة:

دُعَاءَ حَمَامَةٍ تَدْعُو هَدِيلاً مُطَوَّقَةً عَلَى فَنَنٍ تُغَنِّي[4]

---

(١) سبقت الإشارة إليه.

(٢) **شعر نُصيب بن رباح**، جمع داود سلوم (بغداد: مكتبة الإرشاد، ١٩٦٧)، ص١٢٤.

(٣) البيت هو الثالث من قصيدة في أربعة وستين بيتًا من بحر الخفيف يصور فيها أبو العلاء تأملاته في شؤون الحياة ومصائر الأحياء، ومطلعها:

غَيْرُ مُجْدٍ فِي مِلَّتِي وَاعْتِقَادِي نَوْحُ بَاكٍ أَوْ تَرَنُّمُ شَادِي

المعري: **سقط الزند**، ص١٩٦.

(٤) **ديوان النابغة الذبياني**، ص٢٥١ (نشرة ابن عاشور)، وص١٢٥ (نشرة إبراهيم). وفيه: «بكاء» عوض «دعاء»، و«مفجَّعَة» بدل «مطوقة».

وقال أبو فراس:

أَقُولُ، وَقَدْ نَاحَتْ بِقُرْبِى حَمَامَةٌ، أَيَا جَارَتَا هَلْ تَشْعُرِينَ بِحَالِي(١)

ثم يحتمل البيت معنيين: أحدهما أن يريد بالحمامة الكنايةَ عن المرأة، كما كنوا عنها بالسرحة، والنخلة، والشاة. فالمعنى إذا تكلمت امرأة منهم بالحب، اقتتل الحيان - حي المرأة وحي حبيبها. قال امرؤ القيس:

تَجَاوَزْتُ أَحْرَاسًا إِلَيْهَا وَمَعْشَرًا عَلَيَّ حِرَاصًا يُسِرُّونَ مَقْتَلِي(٢)

الاحتمال الثاني: أن تكون الحمامةُ حقيقة، والمعنى إذا هتف حمام الحي، أي أصبح الصباح حين تلغو الطيرُ بأصواتها. فيكون الكلام كنايةً عن ترقب حصول غارة بين حيين؛ لأنهم كانوا يغيرون عند الصباح. ولذلك كانت كلمة الإنذار بالعدوان أن يصرخ نذيرُ القوم قائلاً «يا صباحاه»، وعليه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا نَزَلَ بِسَاحَتِهِمْ فَسَآءَ صَبَاحُ ٱلْمُنذَرِينَ ﴿١٧٧﴾﴾ [الصافات:١٧٧]، وقال عمرو بن كلثوم في تعجيل الغارة قبيل الصباح:

قَرَيْنَاكُمْ فَعَجَّلْنَا قِرَاكُمْ قُبَيْلَ الصُّبْحِ مِرْدَاةً طَحُونَا(٣)

والدَّمَيان دماء القبيلتين على كلا الاحتمالين.

---

(١) ديوان أبي فراس، ص٢٨٢. وفيه: «هل بات حالُك حالي».

(٢) البيت هو الرابع والعشرون من المعلقة، وهذه الرواية هي ما أورده الزوزني. وهناك رواية أخرى للبيت أثبتها محقق الديوان، وهي:

تَجَاوَزْتُ أَحْرَاسًا وَأَهْوَالَ مَعْشَرٍ عَلَيَّ حِرَاصٍ لَوْ يُسِرُّونَ مَقْتَلِي

الزوزني: شرح المعلقات بالعشر، ص٤٥؛ ديوان امرئ القيس، ص١٣. ومعنى «يشرون» يُظهرون.

(٣) ديوان عمرو بن كلثوم، تحقيق إميل بديع يعقوب (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٤١٦/ ١٩٩٦)، ص٧٣. والبيت هو الثامن والثلاثون من المعلقة.

ومعنى اسودّ أنه أسود من قتام القتال الذي تثيره سنابك الخيل وأرجل الناس، فهو لكثرته يصير به الجوُّ قريبًا من الأسود، فعبر عنه بالسواد تشبيها بليغًا، قال بشار:

كَأَنَّ مُثَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا وَأَسْيَافِنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبُهْ[1]

«والبطال»: قال المؤلف إنه اسم موضع، وقال الأستاذ التنوخي إنه لم يجده ووجد البطان؛ أي بنون في آخره. قلت: فلعل الذي باللام لغةٌ في الذي بالنون؛ لأن النونَ واللام قد يتبادلان، كما ذكر أبو علي القالي في أماليه[2]. فمن ذلك إسرائين وإسماعين وجبرين وسجين في قول. إلا أن الذين ذكروا البطان من أهل اللغة لم يذكروا أنه مبني.

وهذا أشكلُ مسألةٍ في هذه المقدمة وأغربُها، فإذا اطمأننا أن هذه المقدمة لخلف الأحمر، كان حقًّا أن نضم هذا إلى المعجم الكبير الذي يعده المجمع اللغوي بالقاهرة، وأن نزيده في النحو أمثلة المبنيات على الفتح مثل أينَ، وأحدَ عشر، وبعلبكَّ.

وأما البيت الذي نقله الأستاذ المعلق في ورقة «استدراك وتصويب» في آخر هذه المقدمة عن كتاب الإبدال لأبي الطيب وهو:

إِذَا نَاحَتْ حَمَامَةُ آلِ بَدْرٍ جَرَى الدَّمَوَانِ وَابْتَلَّتْ نِعَالُ[3]

(١) ديوان بشار برد، ج١/ ١، ص٣٣٥.

(٢) القالي: كتاب الأمالي، ج٢، ص٤٣٥-٤٣٦. وقد قرر أبو علي ذلك في قوله: «وأما حروف الإبدال فيجمعها قولنا: 'طال يوم أنجدته'، وهذا أنا عملته.»

(٣) الحلبي، أبو الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي: كتاب الإبدال، تحقيق عز الدين التنوخي (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٣٨٠/ ١٩٦١)، ج٢، ص٥٠٣ (بدون نسبة، وفيه: «الدَّمَيَان» عوض «الدموان»).

فإن كان بيتًا من شعرٍ آخر، فذلك من تقارب البيتين. وإن كان روايةً في البيت الذي رواه المؤلف، فهو عرِيٌّ عن الشاهد في هذه الرواية. وأيًّا ما كان، فلا ينطبق على مسألة هذه المقدمة.

الشاهد الرابع: قوله في ص٩٨: «قال الشاعر: كم ليلة بتُّ فيها مغتبطًا»، لا يُعرف قائلُه(١). وهو من بحر المنسرح، دخله زحاف الطي مرتين؛ وهو حذف الساكن الثاني في كلمة «بتُّ» وكلمة «مغتبطًا»، ودخلته علةُ التسبيغ وهو زيادة ساكن في جزء مفعولات فصار مفعولاتن. ولعل كلمة «فيها» محرفة عن «بها»، فيصير المصراع رجزًا من الزحاف ومن العلة(٢).

---

(١) ذكر التنوخي من حفظه إصلاحًا لهذا الجزء من البيت هكذا: «كَمْ لَيْلَةٍ بِتُّ [اللَّيلَ] فِيهَا مُغْتَبِطًا»، ولم يكمله، ولا عزاه. ومع طول البحث والتنقيب لم أجده، وإنما وجدت البيت الآتي ولم أعثر له على نسبة:

إِذَا تَمَنَّيْــتُ بِــتُّ اللَّيْـلَ مُغْتَبِطًـا ... إِنَّ المُنَـى رَأْسُ أَمْـوَالِ المَفَـالِيسِ

الماوردي: **أدب الدنيا والدين**، ص٣٧٩؛ اليوسي، الحسن: **زهر الأكم في الأمثال والحكم**، تحقيق محمد حجي ومحمد الأخضر (الدار البيضاء: دار الثقافة، ط١، ١٤٠١/ ١٩٨١)، ج٣، ص١٩٢.

(٢) هذا وللأستاذ عز الدين التنوخي تعقيب على ما كتبه المصنف في هذه النظرة، وقد نشر بعنوان «نظرة على هذه النظرة» في الجزء الثاني من المجلد ٣٩ للمجلة نفسها، فراجعه هناك لترى فيه ضروبًا من آداب المناظرة وأخلاق العلماء ودقة المحققين. وقد جاء في مقدمة التعقيب المذكور ما يلي: «بدأ الأستاذ النحرير نظرته بالثناء على ناشر هذه المقدمة ثناءً يدل على ما جُبل عليه من فضل ونبل، وأشهد أن بحث الأستاذ لجليل، وأني ما رأيت من أمثاله في المشرق والمغرب إلا القليل، وقد مضى على نشري لهذه المقدمة النحوية نحو سنتين لم أسمع فيهما عنها إلا الثناء، ولم أر من اهتمّ بها وشاركني في تقويم نصوصها إلا الناقد الجهبذ ابن عاشور، ولولا اهتمامه هذا لما وجدت بَرْد السرور وثلج الصدور، ولكان طويلاً لخلوّ أبناء عصرنا من العرب ممن يهتم من تراث السلف بأمثال هذه المقدمة الخطيرة.» وكانت خاتمته قول التنوخي: «ومع كل ذلك فإني لا أملك إلا أن أدعو الله بأن يجزي الأستاذ العلامة محمد الطاهر ابن عاشور عالم المغرب أحسن ما يجزي به الغُيُر على العلم والأدب ولغة قومهم العرب بمنه وكرمه.»

نظرة في كتاب «الجامع الكبير» لابن الأثير[(١)]

كنتُ في مدة خلت مُعْجَبًا بكتابَيْ ضياء الدين[(٢)] ابن الأثير: كتاب «المثل السائر»، وكتاب «الجامع الكبير» الذي توجد منه نسخةٌ وحيدةٌ احتوت عليها مكتبتُنا، ثم طويتُها ووليتُ وجهي شطرَ غيرها، وما كنتُ أحسب أنه طيٌّ كطيِّ صحائف يزيد بن الطثرية[(٣)] الذي يقول:

صَحَائِفُ عِنْدِي لِلْعِتَابِ طَوَيْتُهَا ... وَسَتُنْشَرُ يَوْمًا وَالْعِتَابُ يَطُولُ[(٤)]

(١) **مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق**، المجلد ٣٦، ١٣٨١/ ١٩٦١ (العدد ٤، ص٦٧٢-٦٧٧).

(٢) من العجيب أن الدكتور عبدالحميد هنداوي - محقق كتاب «الجامع الكبير» في نشرته الجديدة - على الرغم من نسبته الكتاب إلى ضياء الدين نصر الله بن محمد ابن الأثير في الدراسة التي قدم بها له (ص٢٩)، إلا أنه وقع في تناقض غير مفهوم، حيث جاء في صفحة الغلاف وتحت عنوان الكتاب العبارة الآتية: «الراجح نسبته لعز الدين بن الأثير». وقد تكرر الخطأ نفسه داخل الكتاب (ص١٢٠)، ولكن بلفظة «المرجح» بدل «الراجح»! ولو أنه اطلع على ما كتبه المصنف في هذه المراجعة وما كتبه الأستاذ عز الدين التنوخي في المجلة نفسها (العدد الرابع من المجلد الخامس والثلاثين، ١٣٨٠/ ١٩٦٠، ص٦٦٦-٦٦٩)، لسلم من هذا التردد والتناقض الذي مرده العجلة وقلة الأناة.

(٣) هو يزيد بن سلمة بن سمرة، أبو المكشوح، ابن الطثرية. والطثرية أمه، وكانت من طثر في اليمن. شاعر أموي من بني قشير بن كعب، كان شاعرًا غزلاً، وأديبًا مجيدا. عرف ابن الطثرية بحسن خلقه وحلاوة منطقه وحديثه، وكان ذا مال وشجاعة، وذا منزلة كبيرة عند قومه. قتل يوم الفلج في موقعة لبني حنيفة من نواحي اليمامة في عام ١٢٧/ ٧٤٤.

(٤) هذا البيت مما ينسب إلى ابن الطثرية وإلى غيره، وهو البيت قبل الأخير في مقطوعة من ستة عشر بيتًا من بحر الطويل، انظر تخريجًا مفصلاً لها في: **شعر يزيد بن الطثرية**، صنعة حاتم صالح الضامن (بغداد: مكتبة أسعد، ١٩٧٣)، ص٨٦-٩٠.

ومضت السِّنُون حتى وردت إِليَّ منذ أشهر نسخةٌ من «الجامع الكبير» بمطبعة المجمع العلمي العراقي في سنة ١٣٧٥هـ، بتحقيق وتعليق الأستاذين الدكتورين مصطفى جواد وحميد سعيد[١]. فقدرتُ قدرَ الأستاذين في حسن اختيارهما، وشكرتُ صنيعَهما من إبراز هذا العِلْقِ النفيس، مع التصدير البديع، والتعاليق القيمة، وما تبعها من الفهارس. فما أخذتُ في المطالعة حتى فاجأتني أخطاءٌ وتحريفات، وسقوطُ كلمات أو سطور، وطمعتُ أن أُحصيَها وأقابلها على النسخة المخطوطة، وأبعث بذلك إلى الأستاذين الناشرين لينشراه تبعًا لفهرست الخطأ والصواب التي في المطبوعة.

ولكن اعترض دون ذلك ضيقُ الوقت وتعددُ الأشغال إلى أن طلعت علينا «مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق» في ربيع الآخر المنصرم[٢]، فإذا بها مقالٌ قَيِّمٌ للأستاذ عز الدين التنوخي -عضو المجمع العلمي العربي- لنقد النسخة التي أخرجها الأستاذان، خَتَمه باقتراح طبع الكتاب طبعة ثانية. وأنا أشاطره على ما أبداه من التصويب والاقتراح، وأشاركه بوجوب إعادة طبع الكتاب بعد التحصيل

(١) الصواب جميل سعيد. والدكتور مصطفى جواد (١٩٠٦-١٩٦٩)، عالم لغوي ومؤرخ عراقي من أصل تركماني، وهو أحد أهم علماء العربية في القرن العشرين. كتب الكثير من الأبحاث والكتب عن اللغة العربية وتحديثها وتبسيطها. وكان له برنامج مهم في التلفزيون العراقي بعنوان «قل ولا تقل». شغل منصب المشرف على الأساتذة الخصوصيين الذين أشرفوا على تدريس وتثقيف الملك فيصل الثاني ملك العراق. من مؤلفاته كتاب «في التراث اللغوي» وكتاب «دليل خارطة بغداد المفصل» الذي اشترك معه في تأليفه الدكتور أحمد سوسة (مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٩٥٨م). من اللطائف التي تروى عنه ركوبه إحدى سيارات الأجرة في بغداد، وفي الطريق شغل السائق المذياع فأذيع برنامجه «قل ولا تقل»، فضجر السائق وأغلق المذياع وقال باللهجة العراقية العامية: «أسكت كواد»، فطلب مصطفى جواد من السائق التوقف، ونزل من السيارة وهمس في أذنه: «قل قواد ولا تقل كواد». فسارع السائق للاعتذار، وقبل مصطفى جواد اعتذاره وضحك. كان ذا فكاهة، مع طيبة قلب، ويروي عنه البغداديون الكثير من النوادر. أما شريكه في تحقيق «الجامع الكبير» الدكتور جميل سعيد فلم أعثر له على ترجمة.

(٢) **مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق**، المجلد ٣٥، ١٣٨٠/ ١٩٦٠ (العدد ٤، ص٦٦٦-٦٦٩).

على ما يمكن من النسخ الموجودة منه، مثل مصورة «خدا بخش» التي نعتها الأستاذ التنوخي والنسخة التي في مكتبتنا.

فهاتان نسختان في الكف، ويمكن أن نعثر على نسخة أخرى أو اثنتين بعد البحث. وأنا على استعدادٍ للتمكين من إعطاء صورة من نسختنا أو إخراج نسخة منها بواسطة مَنْ يُكَلَّف بنسخِها بتعيين الأستاذين الناشرين، فعسى أن تخرجَ من الكتاب طبعةٌ علمية مستوفاة. ومن الجدير بالعناية في الطبعة المرجوة التعليقُ على أبيات محتاجة إلى بيان مغلقها وذكر بحورها.

مقارنة وتحليل بين كتاب «المثل السائر» وكتاب «الجامع الكبير»

وإذ قد جرى خوضُ الأستاذين الناشرين والأستاذ الناقد في أي كتابي ابن الأثير أسبقُ تأليفًا وفي طريقة كل من الكتابين، وجرى تنبيهُ الأستاذ الناقد على إقامة بعض الأبيات، فقد رأيتُ أن أُبديَ ما أراه في المقارنة بينهما وانتسابِ مباحثِ أحدِهما من مباحثِ الآخر.

فالكتابان متحدا الغرض، متماثلانِ في غالب الأبواب، إلا أن بينهما فرقًا في الأسلوب يظهر منه الفرقُ بينهما في غرض المؤلِّف من كليهما. وينجلي من ذلك إبداءُ الرأي في أيُّهما أسبقُ صدورًا عن مؤلفه، وفي سبب رواج «المثل السائر» وخمول «الجامع الكبير»، وأُتبِعُه بنموذج من إقامة بعض الأبيات.

فأما اتحادُ الغرضِ من الكتابين فيُعلم من تسميتهما؛ فـ«المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر»، و«الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور». فالغرضُ واحد، والموضوعُ واحد. ولكنه سلك في كتاب «المثل» إلى تربيةِ الذوق، والتمرُّسِ بالصناعة، وتطبيقِ القواعد والمسائل الأدبية على مُثُلها وشواهدِها، حتى يكتسب مزاولُه أدبَ الكتابة والشعر ويرتاضَ به. ولذلك جعله في أدب الكاتب والشاعر؛ فإن اسم الأدب مؤذِنٌ بكمالِ صاحِبه فيما يُراد منه، كما سلك عبد القاهر الجرجاني في كتاب «دلائل الإعجاز» وكتاب «أسرار البلاغة». وقصدَ في كتاب

«الجامع الكبير» إلى سلوك طريقةِ ضبطِ القواعد، وتزويدِ عقول مزاولي هذه الصناعة، مثلما سلك أبو يعقوب السكاكي في القسم الثالث من كتابه «مفتاح العلوم»[1]. فـ«المثل السائر» يُفيدُ الصناعةَ العملية، و«الجامع الكبير» يُفيد الصناعةَ النظرية. وهما متفقان في المباحث والعناوين، إلا في قليلٍ من المباحِثِ انفرد بها أحدُهما عن الآخر: يظهرُ ذلك لك من الفرق بين أسلوبِ كلامِه على آلات البيان وأدواته في «المثل السائر» (صفحة ٤، مطبعة بولاق)، وكلامه على أدواته في «الجامع الكبير» (صفحة ٢١ مطبعة المجمع العراقي)[2].

وكأنه لم يُرد في أحد الكتابين ذكرَ الكتاب الآخر؛ لأنه قصد غَرَضَيْن، وإن اتحدت الرمايةُ، واختلف المجرى في بلوغ الغاية.

وأما سببُ رواج «المثل السائر» وخمول «الجامع الكبير»، فقد تبين أن هذا الرواج والخمول أمر قديم؛ إذ قل أن يخلوَ كتابٌ مؤلَّف في صناعة الأدب والبيان بعد ابن الأثير عن ذكر كتاب «المثل السائر»، بخلاف ذكر كتاب «الجامع الكبير». وهذا البغدادي في كتابه «خزانة الأدب» قد ذكر مصادر كتابه، فعد منها «المثل السائر» ولم يذكر «الجامع الكبير»، مع اعتنائه بالنظائر والمؤلفات، وخاصة إذا كانت لمؤلِّفٍ واحد. وهذه نسخ «المثل السائر» مسير الأمثال، وقل أن تجد نسخةً من «الجامع الكبير» في أشهر المكتبات.

١ - ولعل أولَ أسبابِ رواجِ «المثل السائر» أنه ألفه أول من «الجامع الكبير»، فسار بين الناس، فلما ظهر «الجامع الكبير» كان الناسُ قد ملأوا أيديَهم منه فلم

---

(١) وهو القسم الذي تضمن تفصيل القول في علمي المعاني والبيان وعلم الاستدلال خاصة. السكاكي: **مفتاح العلوم**، ص٢٤٧-٦١٦ (نشرة هنداوي).

(٢) ابن الأثير: **المثل السائر**، ج١، ص٢٩؛ **الجامع الكبير** (نشرة عبد الحميد هنداوي)، ص١٢٧-١٤٦.

يُقبلوا عليه[١]، وقديمًا كان السبقُ سبيلاً للإيثار. وأيضًا لأن الأدباء آثروا «المثل السائر» بما احتوى عليه من كثير الرسائل الإنشائية والشواهد الشعرية، وأعرضوا عن «الجامع الكبير»؛ لأنهم رأوه لائقًا بالدراية والمدارسة الأدبية، فوجدوا في تآليف علم البيان والبديع غنيةً عنه، مثل كتابَيْ عبد القاهر وكتاب السكاكي ومَنْ حذا حذوهما.

على أن ما تضمنه «المثل السائر» من ذكر النكت والنوادر ومجاذبة البحث مع علماء الأدب مسح عليه مسحة من حسن كتب المحاضرات والأمالي، وذلك مما يروق للمطالع ويشوقه. إلا أنه يشتت على الناظر ارتباطَ مسائله وأخذ بعضها بحجز بعض، ولو اقتصد في كثير من نقده على علماء الأدب وأهله؛ فإن كثيرًا من حجاجه محلُّ نظر على إعجابه بأنظاره. و«المثل السائر» أمتعُ للناظر، و«الجامع الكبير» أجمع للخاطر. وكلاهما لا بد منه، ولا غنى للأديب عنه.

وأما تعرف أي كتابيه أسبق فِبنا أن نتوسمه من خلال كلامه في هذا وذاك؛ إذ لم يحتو أحدُ كتابيه على ذكر الآخر، وليس يكفي للحكم في هذا الشأن أن نجعل السبقَ للأخير منهما؛ فربَّ مؤلِّفِ كتاب يبدو له بعد إتمامه أن يختصره، ورب مؤلف يكون عمله بعكس ذلك.

وقد لاح لي مما ترَسَّمْتُه وتوَسَّمْتُه أن «الجامع الكبير» هو آخر كتابيه من عدة وجوه: **أولها** أنه رتب أبوابَ «المثل السائر» على تقديم ما يرجع إلى الصناعة اللفظية، وأردفَها بالأبواب التي ترجع إلى الصناعة المعنوية[٢]. وعكس ذلك في «الجامع

---

(١) معاد الضمير في «منه» إلى «المثل السائر»، وفي «عليه» إلى «الجامع الكبير».

(٢) ابن الأثير: **المثل السائر**، ج١، ص١٤٩-٣٠٠ (حيث تكلم على الصناعة اللفظية)، وج١، ص٣٠١-٤١١ وج٢، ص٣-٣٩٧ (حيث تحدث عن الصناعة المعنوية).

الكبير» بتبيين أن المعاني أشرفُ من الألفاظ (ص٦٨)[١]، وذلك مما خلا عنه «المثل السائر»[٢].

٢- **ثانيًا** أنا نجد «الجامع الكبير» أحكمَ ترتيبَ أبوابٍ من «المثل السائر»، وأقوى انتسابًا بينها في ترتيبٍ بعضها على بعض. فانظر كلامَه في المعاظلة اللفظية والمعاظلة المعنوية في المثل السائر (ص١٧٧ وص١٨٦ طبعة بولاق) مع كلامه في ذلك في الجامع الكبير (ص١٠٨-٢١١؟ وص٢٣٠-٢٣١)[٣]. وانظر أيضًا كلامَه عند تقسيم صناعة تأليف الألفاظ إلى ثمانية أنواع، وأن ثامنها هو نوع تكرير الحروف. ثُمَّ لـمَّا أخذ يفصلها أدمج نوعين -هما السجع والترصيع- في نوع واحد[٤]، فصارت سبعةَ أنواع، ولـمَّا بلغ إلى النوع السابع سماه المعاظلة (ص١٧٧

(١) وفي ذلك يقول: «وينبغي أن يستيقن المصنف، ويتحقق أن المعاني أشرف أضرف من الألفاظ؛ والدليل على ذلك ما أذكره: وهو أنا لو خلعنا من هذه الألفاظ دلالتها على المعاني، لما كان شيء منها أحق بالتقديم من شيء، بل كانت بمنزلة أصداء الأجسام والأصوات الناشئة عنها. ويزيد ما ذكرناه وضوحًا أن هذه الصناعة من النظم والنثر التي يتواصفها البلغاء بينهم، وتتفاضل بها مراتب البلاغة، إنما هي شيء يُستعان عليه بتدقيق الفكرة، وكثرة الروية والتدبر. ومن المعلوم أن الذي يستخرج بالفكرة ويُنعم فيه النظر، إنما هو المعنى دون اللفظ؛ لأن اللفظَ يكون معروفًا عند أرباب صناعة التأليف دائرًا فيما بينهم، والمعنى قد يُبتَدَعُ؛ فيذكر المصنف معنًى لم يُسبَق إليه». ابن الأثير: **الجامع الكبير**، نشرة هنداوي، ص١٩٢.

(٢) يرى ابن الأثير أن آلات التأليف تنحصر في قسمين: قسم يشترك فيه النظم والنثر، وقسم يخص النظم دون النثر. ويشمل القسم الأول «سبعة أنواع: الأول معرفة علم العربية من النحو والتصريف والإدغام، الثاني معرفة ما يحتاج إليه من اللغة، الثالث معرفة أمثال العرب وأيامهم، الرابع الاطلاع على تأليفات من تقدمه من أرباب هذه الصناعة، المنظوم منها والمنثور، والتحفظ للكثير من ذلك، الخامس معرفة الأحكام السلطانية في الإمامة والقضاء وغير ذلك، السادس حفظ القرآن الكريم، والممارسة لغرائبه، والخوض في بحور عجائبه، السابع حفظ ما يحتاج إليه من الأخبار الواردة عن الرسول ﷺ.» أما القسم الثاني فيشمل «علم العروض والقوافي، الذي يقام به ميزان الشعر». **الجامع الكبير**، نشرة هنداوي، ص١٢٨.

(٣) ابن الأثير: **المثل السائر**، ج١، ص٢٨٥-٢٩٦؛ **الجامع الكبير**، ص٣٨٨-٣٨٩.

(٤) ابن الأثير: **المثل السائر**، ج١، ص١٩٥-٢٤٠.

بولاق)[١]، ثم جعل نوعاً ثامنًا سماه تكرير الحروف، وهو الذي عده ثامنًا في التنويع[٢]. ثم أتى بنوع ثامن جديد وهو تنافر الألفاظ (ص١٠٩)[٣]، على أنه اعتذر عن تسمية ما يقبح من التقديم والتأخير معاظلة بأنه تِبع فيه مَنْ تقدمه (ص٢٣١ الجامع الكبير)[٤].

٣- **ثالثًا** أنه ذكر في «الجامع الكبير» النوعَ الأول من أنواع صفات اللفظة المفردَة، فبسط القولَ في ذلك، وأبدى رأيًا له مبتكَرًا (ص٣٤ من الجامع الكبير)[٥]، ولا نجد له في «المثل السائر» في ذلك إلا كلامًا مختصرًا خليًّا عن إثبات رأيه فيه (ص٩٢-٩٣ من المثل السائر طبع بولاق)[٦]. فإثبات رأيه في الجامع الكبير يدل على أنه متأخر عما حرره في المثل السائر؛ لأن زيادة الآراء تدل على أنها حدثت له بعد ما سبق.

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٨٥.

(٢) المصدر نفسه، ص١٩٥.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٩٦.

(٤) ابن الأثير: **الجامع الكبير**، نشرة هنداوي، ص٣٨٨-٣٨٩.

(٥) لعل المصنف يشير بهذا إلى ما قاله ابن الأثير: «وإذا كانت الحال كذلك، فمن أي وجه تكتسب اللفظة الجودةَ والحسنَ غذا تركبت من حروف متباعدة المخارج؟ ومن أي وجه تكتسب الرداءة والقبح، إذا تركبت من حروف متقاربة المخارج؟ الجواب على ذلك أنا نقول: إنها اكتسبت حسنًا عند تلاكيبها من حروف متباعدة المخارج، واكتسبت قبحًا عند تركيبها من حروف متقاربة المخارج؛ لأن النطق إذا أتى على مخارج حروف اللفظة، وهي متباعدة، ليجمعها ويؤلفها، كان له في ذلك مهلة وأناة؛ لأن بين المخرج فسحةً وبعدًا، فتجيء الحروف عند ذلك متمكنة في مواضعها، غير قلقة ولا مكدودة. وإذا أتى النطقُ على مخارج حروف اللفظة وهي متقاربة، ليجمعها، لم يخلص من مخرج إلا وقد وقع في المخرج الذي يليه؛ لقرب ما بينها، فيكاد عند ذلك يعتبر أحدهما بالآخر، فتجيء مخارج حروف اللفظة قلقة مكدودة، غير مستقرة في أماكنها». **الجامع الكبير**، ص١٦١.

(٦) ابن الأثير: **المثل السائر**، ج١، ص١٤٩-١٥١.

٤- **رابعًا** نراه في صفة الكلمة الوحشية من «المثل السائر» (ص٩٩ بولاق) يذكر قيدًا استخرجه، وهو أن الغريبَ من الكلم قد يسوغ استعمالُه في الشعر ولا يسوغ في النثر، ويذكر عدةَ أمثلة من الشعر وقع فيها الغريب، ويحيل في كراهتها على الذوق، ولم يورد مثالاً من النثر[١]. وحين تعرض لذلك في «الجامع الكبير» (ص٤٨)، أورد له مثالين من النثر، واختصر ما أطاله في «المثل السائر» وهذبه، وبيَّن علةَ تسويغه للشاعر دون الناثر، مما ينبئ بأنه استخلص من استقراء كلام البلغاء قاعدةً مضبوطة جعلها نتيجةَ قياس الاستقراء، وعدل عن إحالة ذلك على الذوق؛ لأنه ذكر في المثل أن الناس متفاوتون في الذوق[٢].

٥- **خامسًا**: ذكر في «الجامع الكبير» (ص٣٤ وص٥٩) أنه ابتكر نوعًا سابعًا في أنواع أوصاف الكلمة قال إنه ابتكره، وهو أن تكون الكلمة مبنيةً من حركات خفيفة، وبَيَّن علةَ ذلك وأطال فيه[٣]. ولَمَّا ذكر هذا الوصف في «المثل السائر»

---

(١) ابن الأثير: **المثل السائر**، ج١، ص١٦٧-١٧٢. قال ابن الأثير في خاتمة كلامه على الألفاظ الوحشية: «وعلى هذا فاعلم أن كل ما يسوغُ استعماله في الكلام المنثور من الألفاظ يسوغ استعماله في الكلام المنظوم، وليس كل ما يسوغ استعماله في الكلام المنظوم يسوغ استعماله في الكلام المنثور. وذلك شيء استنبطته، واطلعت عليه؛ لكثرة ممارستي لهذا الفن، ولأن الذوق الذي عندي دلني عليه. فمن شاء فلْيُقَلِّدنِي فيه، وإلا فَلْيُدْمِنْ النَّظَرَ حتى يطلع على ما اطلعت عليه، والأذهان في مثل هذا المقام تتفاوت.»

(٢) وقد خص بذلك «النوع الثاني من القسم الأول من الباب الأول: وهو أن لا تكون الكلمة وحشية ولا متوعرة»، **الجامع الكبير**، نشرة هنداوي، ص١٦٤-١٧٠. أما تسويغُه استعمالَ الوحشي من الكلام للشاعر دون الناثر فهو قوله: «واعلم أن الإنكار على الناثر في استعمال الوحشي من الكلام أكثر من الإنكار على الناظم، وذلك لأن الناثر واسع المجال، مطلق العنان، متصرف كيف شاء، قادر على أن يقيم مكان اللفظة التي ذكرها لفظة أخرى مما هو في معناها. والناظم قد لا يمكنه ذلك، لأن مجال التأليف عليه حرج ونطاقه ضيق. وإذا أراد أن يقيم لفظة مكان لفظة لا يتأتى له ذلك في جميع الحالات، لانفساد الوزن عليه.» (ص١٧٠).

(٣) حيث قال: «وأما النوع السابع الذي ابتكرناه نحن فهو أن تكون الكلمة مبنية من حركات خفيفة، وسبب ذلك سرعة النطق بها، ومضاؤه فيها من غير عناء يلحقه ولا كلفة»، **الجامع الكبير**، ص١٨٤.

(ص١١٣ بولاق) ذكر كلامًا مختصرًا، ولم يذكر أنه ابتكر ذلك الوصف[1]، فأنبأنا بإطالة البحث أنه لم يقتنع بما ذكره في «المثل السائر» وتدارك ما فاته من التنبيه على أنه مبتكرٌ منه.

٦- **سادسًا**: أنه ذكر في أول الباب الثاني في الكلام على المعاني من «الجامع الكبير» (ص٦٨) بَحْثًا احتفل به، وهو أن المعانِي أشرفُ من الألفاظ، وذلك مما فاته التعرضُ إليه في «المثل السائر».

٧- **سابعًا** أنه ذكر في ديباجة «المثل السائر» أنه اعتمد على كتاب «الموازنة» للآمدي وكتاب «سر الفصاحة» لابن سنان الخفاجي[2]، في حين أنه زاد عليهما في ديباجة «الجامع الكبير» بذكر كتب علي بن عيسى الرماني والجاحظ وقدامة وأبي هلال العسكري والغانمي[3].

٨- **ثامنًا** نتيجة لما لاحظه الأستاذان الناشران في التصدير للجامع الكبير من «أن أسلوبه هادئ وجداله في الآراء كذلك، وهذا ما لا نراه في المثل السائر»، نرى أنه ألف «الجامع الكبير» بعد أن انخفضت منه سَوْرَةُ الشباب، واكتمل رأيُه، وغلب حلمه على غضبه.

---

(١) ابن الأثير: **المثل السائر**، ج١، ص١٩٣-١٩٤.
(٢) ابن الأثير: **المثل السائر**، ج١، ص١٢٢-١٢٣.
(٣) ابن الأثير: **الجامع الكبير**، ص١٢٢-١٢٣.

تُحفةُ المجد الصريح في شرح كتاب الفصيح

تأليف: أحمد ابن يوسف اللبلي[(١)]

[مقدمة]

طالعتُ في الجزء الرابع من المجلد الخامس والثلاثين من مجلة المجمع تعريفًا بقطعةٍ من الكتاب المسمى «تحفة المجد الصريح في شرح كتاب الفصيح» لأحمد بن يوسف اللبلي الأندلسي. نشر التعريفَ بهذه القطعة العلامةُ البحَّاثة الأستاذ الميمني[(٢)]، ذاكراً أن هذه القطعة تنتهي إلى آخر سطرين من شرح الشارح لقول صاحب الفصيح: «وانقُطِع بالرجل، فهو منقَطَعٌ به»[(٣)]، وهذا السطر يقع في أواخر رابع الأبواب من «كتاب الفصيح» وهو باب فُعل (بضم الفاء)، وذلك قرابة خمس الكتاب. وأشار إلى أن هذه القطعة توجد بدار الكتب، وأنها بخط الشنقيطي (ولعله

(١) مجلة المجمع العلمي بدمشق، المجلد ٣٧، الجزء ٢، ١٣٨١/ ١٩٦٢ (ص١٩٩-٢٠٦).

(٢) سبق التعريف به في حاشية في آخر دراسة المصنف عن بشار وشعره المنشورة في هذا المحور. أما نص الجزء الذي حققه العلامة الميمني من كتاب التحفة فقد نشر -كما ذكر المصنف- في الجزء الرابع من المجلد الخامس والثلاثين من مجلة المجمع الصادر سنة ١٣٨٠/ ١٩٦٠ (ص٥٤١-٥٤٥)، ثم أعيد نشره في: الميمني، عبدالعزيز: **بحوث وتحقيقات**، إعداد محمد عزير شمس وتقديم شاكر الفحام (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٥)، ج٢، ص٣٨٠-٣٨٣.

(٣) ثعلب، أبو العباس: **كتاب الفصيح**، تحقيق ودراسة عاطف مدكور (القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ)، ص٢٧١. وهذا يعني أن الجزء المفقود في هذه النشرة يشمل شرح مقدار ثلاث وخمسين صفحة من أصل كتاب الفصيح طبقًا لنشرته المحققة التي أنجزها الدكتور عاطف مدكور، أي أكثر من ثلثي الكتاب.

العلامة اللغوي محمد محمود الشنقيطي التركزي نزيل القاهرة ودفينها المتوَفَّى سنة ١٣٣٢هـ)، وأنها في ١٦٧ صفحة.

وأثبت في ديباجة الكتاب المحتوية على ذكر مَنْ أشار عليه بتأليفه، ومَنْ جعل الكتاب برسمه، دون تعليق ولا تحليل، فأحببتُ أن أقفِّيَ عليه بما لدي من المعلومات عن هذا الكتاب ومؤلفه، وهل توجد نسخة أخرى منه؛ إذ كان لمؤلفه صلة متينة بتونس، فهو نزيل تونس ودفينها.

[نسب اللبلي وطرف من حياته ورحلته وأسماء أساتذته وتلاميذه]

فأما مؤلف الكتاب فهو -على ما عرف به ابن جابر في فهرسته- أبو جعفر، ولقب فيما نشره الأستاذ الميمني في مجلة المجمع بلقب صدر الدين (ولم أر مَنْ حلاه بذلك) أحمد بن يوسف بن يعقوب بن علي الفهي اللبلي (نسبة إلى لَبْلَة -بلام مفتوحة فموحدة ساكنة فلام مفتوحة- فيها تأنيث، وتعرف بلبلة الحمراء، وهي قصبة كورةٍ تُعرف باسم لبلة أيضًا من عمل إشبيلية من بلاد الأندلس، واقعة على النهر المسمى بالوادي الكبير غربي قرطبة بطريق إشبيلية بينها وبين مدينة إشبيلية إثنان وأربعون ميلا). وسكان لبلة من قبيلة إياد بن معدٍّ، إحدى قبائل جيش الفتح.

ولد صاحب تحفة المجد الصريح في مدينة لبلة سنة ثلاث عشرة وستمائة، كما قال عنه ابن جابر الوادي آشي في فهرسته[(١)]. وقال في بغية الوعاة: سنة ثلاث

(١) نسخة من مخطوط مصور بالمكتبة الكتانية بفاس. - المصنف. **برنامج ابن جابر الوادي آشي**، تحقيق محمد الحبيب الهيلة (مكة/ تونس: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، ١٤٠١/ ١٩٨١)، ص٥٧. وابن جابر هو أبو عبدالله محمد بن أحمد بن علي بن جابر الهواري، ولد سنة ٦٩٨هـ وتوفي سنة ٧٨٠هـ. كان نحويًّا، ويُعرف بالضرير، وله بديعية باسم «بديعية العميان» وعنوانها «الحلة السِّيَرا في مدح خير الورى» شرحها رفيقه النحوي أبو جعفر أحمد بن يوسف بن مالك الرعيني الأندلسي (المتوفَّى سنة ٧٧٩هـ)، ويعرف بالبصير. وكان الرجلان يترافقان في التجوال والسفر من الأندلس إلى بلاد المشرق، حيث طوفا زمنًا طويلاً في ربوع مصر والشام.» كما ذكر العلامة عبدالسلام هارون عليه رحمة الله تعالى. البغدادي: **خزانة الأدب**، ج١، ص٥ (الحاشية رقم ١).

وعشرين وستمائة[١]، والأصح ما في فهرسة ابن جابر. وتوفّي بتونس في المحرم[٢] سنة إحدى وتسعين وستمائة، ودُفن بداره بتونس[٣].

قال ابن جابر في تحليته: «الفقيه الأستاذ الراوية المفيد.» وقال: «أخذ ببلده عن يحيى بن عبدالكريم الفندولاني، وبإشبيلية عن أبي علي عمر بن علي الشلوبين، وأبي الحسن الأباح[٤]، وبسبتة عن محمد بن عبدالله الأزري وعبدالرحمن ابن رحمون ومحمد بن محمد العنسي، وببجاية عن أحمد بن محمد بن سراج، وبتونس عن أحمد بن علي الحميري البلاطي، وبالإسكندرية عن شرف الدين ابن أبي الفضل المرسي، وبمصر عن شرف الدين عبدالله بن يحيى الفهري التلمساني وناصر الدين أبي الفتوح بن ناهض المصري، وبالقاهرة عن محمد ابن لب بن خيرة ومحيي الدين محمد بن محمد سراقة وعزالدين بن عبدالسلام والحافظ المنذري، وبدمشق عن الحسن بن إبراهيم الدربلي، وعبد الحميد الخسروشاهي شمس الدين أخذ عنه بالمشرق المعقولات. وأخذ عن الأعلم، والبَطَلْيُوسي أبي إسحاق. وطوف البلاد.»

وأخذ عنه ابن جابر الوادي آشي، وأبو حيان، وابن رشيد (لعله أحمد بن محمد ابن رشيد الفهري المتوفّى في سنة ٧٧٩هـ، ترجمه في نيل الابتهاج بذيل الديباج باختصار. وضبط في نسخة من كفاية المحتاج بضمة على الراء وفتحة على الشين في أثناء ترجمة أحمد بن البناء). وممن أخذ عن اللبلي محمد بن عبدالله القيسي المعروف بابن العطار[٥].

(١) السيوطي: **بغية الوعاة**، ج١، ص٤٠٣.

(٢) بغية الوعاة. – المصنف. **بغية الوعاة**: ج١، ص٤٠٣.

(٣) ابن جابر. – المصنف. **برنامج ابن جابر الوادي آشي**، ص٥٨.

(٤) كذا في فهرسة ابن جابر، وفي بغية الوعاة الدباح. – **المصنف**. جاء في النشرتين المحققتين لكتاب ابن جابر وبغية السيوطي الدباج بدل الأباح، والدباج هو أبو الحسن علي بن جابر الدَّبَّاج الإشبيلي، النحوي. أخذ عن ابن خروف وغيره النحو والقراءات. توفي سنة ٦٤٦. انظر **برنامج ابن جابر الوادي آشي**، ص٥٧-٥٨؛ السيوطي: **بغية الوعاة**، ج١، ص٤٠٢ وج٢، ص١٥٣.

(٥) بغية الوعاة في ترجمة ابن العطار. –المصنف. هذا ولم يزد السيوطي على قوله: «محمد بن عبدالله أبو عبدالله بن العطار من أصحاب ابن أبي رفيقة واللبلي.» **بغية الوعاة**، ج١، ص١٥١.

ولم أقف على تعيين وقت قدومه إلى تونس، ويظهر أنه هاجر إلى تونس عند أخذ الأسبان بلدَه. وكان سقوك لبلة بيدهم سنة ٦٣٤هـ، وسقطت إشبيلية في منتصف القرن السابع، وهاجر أهلُ إشبيلية إلى تونس لِما كان بين إشبيلية وتونس من اتصال بسبب ولاية أبي حفص الهنتاني جد الحفصيين واليًا على إشبيلية وغرب الأندلس من طرف عبدالمؤمن بن علي، ثم ولي عبدالواحد بن أبي حفص عليها، ثم ابنه زكريا. وقد كان زمن وجوده بتونس مدة السلطان المشتهر الثاني عمر بن الواثق الحفصي.

مؤلفاته

قال ابن جابر: «ومن تآليفه: تحفة المجد الصريح في شرح كتاب الفصيح، واختصره في مجلد، وبغية الآمال في النطق بجميع مستقبلات الأفعال، والكرم والصفح والغفران والعفو، واختصره غيره في أقل من مجلد، ووشي الحلل في شرح أبيات الجمل، [وتقييد في النحو،] وفهرسته [ومشيخته]»(١). وذكر البغدادي في «خزانة الأدب» في المقدمة أنه اطلع على شرح أدب الكاتب للبلي، وشرح إصلاح المنطق، وشرح أبيات أدب الكاتب له(٢).

صفة كتاب تحفة المجد الصريح

قال في كشف الظنون عند ذكر كتاب الفصيح وشرحه تحفة المجد الصريح: «قال ابن الحنائي هو كتاب لم تكتحل عين الزمان بمثله في تحقيقه وغزارة فوائده، ومنه يُعلم فضل الرجل الذي ألفه وبراعتُه.»(٣)

---

(١) **برنامج ابن جابر الوادي آشي**، ص٥٨.

(٢) البغدادي: **خزانة الأدب**، ج١، ص١٩ و٢٥. وانظر للمزيد من التفاصيل عن حياة اللبلي وآثاره ومصادر ترجمته ما كتبه عنه جعفر ماجد في تحقيقه لكتاب «بغة الآمال». اللبلي، أبو جعفر: **بغية الآمال في معرفة مستقبلات الأفعال**، تحقيق جعفر ماجد (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢)، ص٥-٢٣.

(٣) حاجي خليفة: **كشف الظنون**، ج٢، ص١٢٧٣.

كتاب الفصيح وما عليه من الشروح

كتاب الفصيح مؤلفه أبو العباس أحمد المشهور بثعلب، الكوفي، المتوفَّى سنة ٢٩١. وقد نسب كتاب الفصيح إلى يعقوب بن إسحاق السكيت المتوفَّى سنة ٢٤٤ صاحب إصلاح المنطق، فقيل إن ثعلبًا استعار من ابن السكيت كتاب إصلاح المنطق ونظر فيه، فلما ظهر كتابه الفصيح قال ابن السكيت: «جدع كتابي جدع الله أنفه.»[(١)] وهذا لا يفيد أكثر من دعوى ابن السكيت أن ثعلبًا نقل مسائل إصلاح المنطق في كتابه. وبقطع النظر عن صحة ظن ابن السكيت، فإن منهج كتاب الفصيح غير منهج إصلاح المنطق، وليس يبعد أن يكون ما توافقا فيه هو من آثار الاتفاق في الانتقاء من كتب العلماء الذين سبقوهما. وقد قيل إن كتاب الفصيح أصله لابن الأعرابي، ذكره في كشف الظنون عن ابن باقياء (أحد شارحي الفصيح، يظهر أنه بباء موحدة في أول الاسم).

قال ثعلب في أول كتابه: «هذا كتاب اختيار فصيح الكلام، مما يجري في كلام الناس وكتبهم، فمنه ما فيه لغة واحدة والناس على خلافها، ومنه ما فيه لغتان وأكثر فاخترت أفصحهن، ومنه ما فيه لغتان كثرتا واستعملتا [فلم تكن إحداهما أكثر من الأخرى فأخبرنا بهما].»[(٢)] وبوَّب الأفعال بحسب حركة العين في الماضي، وذكر فروقها المشهورة وما يختلف مصدره باختلاف معنى الفعل، وأبوابه ثمانية وعشرون باباً.

وقد شُرح شروحًا كثيرة، عدَّ منها صاحب كشف الظنون تسعةَ عشر شرحًا، فقال: «فشرحه أبو العباس محمد بن يزيد المبرد (المتوفَّى سنة ٢٨٥ خمس وثمانين ومائتين)، وابن درستويه عبدالله بن جعفر المتوفَّى سنة ٣٤٧ سبع وأربعين

---

(١) قال حاجي خليفة: «الفصيح -في اللغة- اختلف في مؤلِّفه فقيل للحسن بن داود الرقي، وقيل لابن السكيت، والأصح أنه لأبي العباس أحمد بن يحيى الملقب بثعلب الكوفي.» **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، ج٢، ص١٢٧٢.

(٢) **كتاب الفصيح**، ص٢٦٠.

وثلاثمائة)، ويوسف الزجاجي المتوفَّى سنة ٤١٠ وعثمان بن جني المتوفَّى سنة ٣٩٢)، ومحمد بن علي الهروي المتوفَّى سنة ٤٢١ (وسمى شرحه التلويح)، وأحمد بن ابن يوسف اللبلي المتوفَّى سنة ٦٩١ شرحه شرحين، وعبدالكريم السكري، وحسين ابن أحمد الإسترابادي، وأبو البقاء العكبري المتوفَّى سنة ٦١٦، وعبدالله ابن السيد البطليوسي المتوفَّى سنة ٥١١، ومحمد بن علي الأصفهاني كان حيًّا سنة ٤١٦، وعمر ابن محمد القضاعي المتوفَّى في حدود سنة ٣٧٥، ومحمد بن هشام اللخمي (السبتي) كان حيًّا سنة ٥٥٧، وأحمد المعروف بابن المأمون المتوفَّى سنة ٥٥٦، وعبدالقادر بن مكتوم المتوفَّى سنة ٧٤٩، وعبدالله أو عبدالباقي بن ناقيا (كذا بنون في أوله، ولعل صوابه بباء موحدة) ويقال داود الشاعر (كذا) المتوفَّى سنة ٤٨٥، ومحمد بن إدريس القضاعي المتوفَّى سنة ٧٠٧.»(١)

وزاد اللبلي في ديباجته خمسةَ شروح، وهي شروح ابن خالويه، والمطرز، ومكي، والتندفيري (بالتاء أو بالنون)، وابن طلحة الإشبيلي. وزاد البغدادي في خزانة الأدب شرح المرزوقي، فصارت خمسة وعشرين.

والذي رأيتُه من هذه الشروح هو التلويح للهروي، وتوجد منه نسخة مخطوطة بمكتبتنا العاشورية بخط نسخي عتيق يظهر أنه من القرن السابع، وفيها تحريفات كثيرة، ولا يوجد هذا الشرحُ في مخطوطات مكتبة جامع الزيتونة ولا المكتبة العبدلية ولا المكتبة العمومية بسوق العطارين، وهو موجودٌ في بعض المكتبات بالآستانة وبإسبانية. وقد طُبع بمطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٢٥هـ عن نسخة منسوبة إلى الشيخ أحمد عمر المحمصاني الأزهري، ذكر أنه ضبطها وقرأها على شيخه الأستاذ محمد محمود التركزي الشنقيطي. وقد جاءت صحيحة الضبط، إلا أن فيها زيادات على النسخة المخطوطة يظهر أنها كانت تعليقات من إملاء

(١) حاجي خليفة: كشف الظنون، ج٢، ص١٢٧٢-١٢٧٣. (وقد أورد المصنف كلامه بتصرف).

العلامة الشنقيطي أدخلها الطبع في صلب الكتاب بدون تنبيه إلا في مواضع ثلاثة في صفحة ٧٥ وفي صفحة ٧٩ وفي صفحة ٨٦. مثال ذلك ما وقع في صفحة ٦ في السطر ١٣: «لعبيدالله بن قيس الرقيات»، والذي في المخطوطة هكذا: «لأبي زبيد الطائي في لحم شبلين وهما في مغارة.»

أما «تحفة المجد الصريح» الذي نحن بصدد التعريف به، فقد قال مؤلفُه: «إني ألفته بإشارة الوزير أبي بكر ابن الوزير أبي الحسن؟ حين استحسن ما شاهده من تفسيري غريبَه وشرح معانيه واستصوب تنبيهي عند الإقراء على سهو مَنْ نسب السهوَ لمؤلفه»، قال: «فشرحت الكتاب شرح استيفاء واستيعاب، وتكلمت على شواهد أبياته، واستدركت ما يجب استدراكه» إلخ[1]. وذكر أسماء الكتب التي أخذ

---

(١) ساق المصنف كلام اللبلبي بتصرف، ونصه بعد تجاوز عبارات الإطراء التي وضعنا مكانها نقطًا متوالية: «وبعد فإن الوزير الأجل، والقائد الأعلى الأمجد... أبو بكر (كذا، والصواب: أبا بكر) ابن الوزير -الجليل الماجد...- أبي الحسن، وصل الله سعوده، وحفظ على المعالي والمآثر وجوده، أشار علي إشارة النصيح بشرح كتاب الفصيح، حين استحسن ما شاهده من تفسيري لغريبه، وشرحي لمعانيه، واستصوب تنبيهي عند الإقراء على سهو من نسب السهو لمؤلفه فيه، فأجبته إلى ما سأل، وبادرت إلى أمره الممتثل، وشرعت في عمله شروع من انشرح صدرًا لما ندب إليه، وأكببت على تتبع ألفاظه وتبيين معانيه إكبابَ من بذل من الاجتهاد أقصى ما لديه، فشرحت الكتاب شرحَ استيفاء واستيعاب، وتكلمت على شواهد أبياته بما عن في معانيها من إغراب، وفي ألفاظها من إعراب، واستدركت ما يجب استدراكه، مذيلاً لكلامه وقاصدًا لإكمال ما تحصل الفائدة به وإتمامه...» اللبلي، أبو جعفر أحمد بن يوسف الفهري: **تحفة المجد الصريح في شرح كتاب الفصيح** (السفر الأول)، تحقيق عبدالملك بن عيضه بن رداد الثبيتي (القاهرة: مكتبة الآداب، ١٤١٨/١٩٩٧)، ص٣. هذا وقد ذكر محقق الكتاب (ص: ب-ج-د) أنه حققه اعتمادًا على نسختين: إحداهما من مقتنيات دار الكتب المصرية وأنها بخط مغربي مشكول، والأخرى من محفوظات الزاوية الحمزاوية بالمغرب وهي تزيد على نسخة دار الكتب ببابين. ثم قرر أن الموجود من الكتاب يمثل «السفر الأول كاملاً، بل ربما يزيد على ذلك»، مستدلاً على ذلك بما أفاد به العلامة عبدالعزيز الميمني عليه رحمة الله في مجلة المجمع العربي العلمي بدمشق من أنه «رأى نسخة كاملة من هذا الشرح في حجته سنة ١٣٧٦هـ تقع في مجلدتين ضخمتين بخط مغربي.»

منها، فعد واحدًا وتسعين كتابًا عدا شروح الفصيح[1].

أما ما ذكره من الباعث له على تأليفه هذا الشرح، فقد قال إنه أشار عليه بذلك إشارةَ النصيح الوزير أبو بكر ابن الوزير أبي الحسن لما شاهده من تفسيره لغريبه وتنبيهه عند الإقراء على سهو مَنْ نسب السهوَ لمؤلفه، فأجابه وبادر إلى امتثال أمره. ويظهر أن الوزير أبا بكر هذا كان يحضر مجالس درسه، فلعله من طلبته أو من الذين يأوون إلى مجالس محاضرته وإملائه. ويظهر أنه وأباه من وزراء إشبيلية.

وقال إن الوزير أبا بكر رأى أن يكون هذا الكتاب مرفوعًا إلى ذي الوزارتين أبي القاسم ابن ذي الوزارتين أبي علي. ويظهر أنه كان من قرابة الوزير أبي بكر لقول المؤلف: «حرس الله وجودهم... وأبقاهم للعلم يرفعون مناره... فعملت بالرأي الأرشد في رفعه إلى محلهم العالي... فصار باسمهم المرفَّع مجموعًا، ولخزانتهم [الجليلة] مرفوعًا.»[2]

وأشار إلى وجه تسميته فقال: «وعندما كمل المقصد، وآن أن يتاحف به السيد الأسعد، انتقيت له اسمًا يوافق المسمَّى، وينطق بانتخابه للمحل الأسمى، فسميته: تحفة المجد الصريح في شرح كتاب الفصيح.»[3] فهو قد كنى بالمجد الصريح عن صاحب المجد، وهو الوزير أبو القاسم ابن الوزير أبي علي. وهؤلاء الوزراء الأربعة من بيت واحد فيما يظهر، وهم وزراء لأمراء إشبيلية في عهد الدولة الموحدية.

هل توجد نسخة أخرى من كتاب تحفة المجد الصريح؟

في حدود سنة ١٣١٥هـ بِيعت نسخةٌ من شرح اللبلي على فصيح ثعلب بتونس، ولم أشعر ببيعها ولا عرفتُ من اشتراها. ولم يخطر ببالي منذ ذلك أن أبحث

(١) المصدر نفسه، ص٤-٩.
(٢) المصدر نفسه، ص٩-١٠.
(٣) المصدر نفسه، ص١٠.

عن مصيرها، اكتفاءً بأن شرح الهروي يغني عن هذا الشرح، ولم أكن قد اطلعتُ على العبارات التي جاءت في كشف الظنون عن ابن الحنائي.

والآن إذ لفت بحث العلامة الميمني عين ذهني إلى هذا الكتاب، حاولت التنقيب عن مظان وجود تلك النسخة، وبحثت عنها في المكتبات العامة والخاصة فلم أعثر على وجودها في مظانها وغلب علي أنها غير موجودة الآن بالمكتبات التونسية. فتعين أنها لما بيعت نقلت إلى بلد آخر، وقد أخبرني صديقي الأستاذ الجليل السيد حسن حسني عبدالوهاب أنه اطلع على نسخة من شرح اللبلي على الفصيح بخط أندلسي عند أحمد خيري المصري، وسألت الأستاذ حسن حسني عبدالوهاب هل يتذكر تلك النسخة: تحفة المجد الصريح أو اختصاره، فلم يتحقق في ذلك.

وليس ببعيد أن تكون هذه النسخة هي التي كانت في تونس وصارت إلى مصر مباشرة أو تناقلتها الأيدي بواسطة بعض تجار الكتب الذين كانت لهم صلة مع القاهرة وغيرها من البلاد. وللسيد أحمد خيري مكتبة ثرية كائنة بروضة خيري، وقد كتب عنها السيد عبدالسلام محمد النجار مقالاً في الجزء الأول والثاني من المجلد السادس من مجلة معهد المخطوطات العربية الصادر في جمادى الأولى سنة ١٣٨٠هـ صفحة ٥٩٠، ووعد بإتباعه بمقالات أخرى لوصف مهمات من مخطوطات مكتبة روضة خيري يخص كل مقال بوصف عشرة كتب.

فلو يعتزم الأستاذ الميمني على الاطلاع على نسخة مكتبة السيد خيري، فلعلها تكون نسخة من تحفة المجد الصريح، ويُرجى أن تكون تاكة فيقع نشر هذا الكتاب الذي كانت له سمعة بين أهل العربية، وقد استتر عنا بالغرب فلعله يطلع بالمشرق.

تكملة وتقفية للتعريف بكتاب «تحفة المجد الصريح» وصاحبه وأصله[١]

فاتني أن أذكر في المقال المنشور في الجزء ٣ من المجلد ٣٧ من مجلة المجمع العلمي العربي عن كتاب «تحفة المجد الصريح»، ما يتعلق بشرح الفصيح المختصر للبلي الذي ذكره مترجموه في عد تآليفه إذ اتفقوا على أن له شرحين على الفصيح هما «تحفة المجد الصريح» وشرح آخر، فاقتصر في «بغية الوعاة» وفي «كشف الظنون» على هذا المقدار. وزاد ابن جابر إيضاحًا بعد أن ذكر «تحفة المجد الصريح»، فقال: «واختصره في مجلد»[٢]، ولم يتعرضوا لتسمية هذا الشرح المختصر.

وقد وقع في تفسير القرآن للشيخ محمد بن عرفة التونسي الذي قيده تلميذه الشيخ الأُبي[٣] التونسي من دروسه، فقال في تفسير قوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰٓ

(١) مجلة المجمع العلمي العربي، المجلد ٣٧، الجزء ٤، ١٣٨٢/ ١٩٦٢ (ص٦٩٢-٦٩٥).

(٢) الوادي آشي التونسي، شمس الدين محمد بن جابر: برنامج بن جابر الوادي آشي، تحقيق محمد الحبيب الهيلة (مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، ١٤٠١/ ١٩٨١)، ص٥٨.

(٣) هناك نشرتان لتفسير ابن عرفة، واحدة بعناية حسن المناعي وصدرت سنة ١٩٨٦م في جزءين عن مركز البحوث بالكلية الزيتونية بتونس، والأخرى بعناية جلال الأسيوطي صدرت سنة ٢٠٠٨ في أربعة مجلدات عن دار الكتب العلمية في بيروت. وقد وهم الأسيوطي بل أساء القراءة إذ ادعى أنه اعتمد في إعداد نشرته على «أصل مخطوط وهو بخط ابن عرفة نفسه»، مضيفًا أنه استعان «بثلاث نسخ أخرى لتلاميذ ابن عرفة، ولكن الواضح منها أنها منقولة من هذا التفسير أو هذه النسخة التي اعتمدنا عليها وقد اختصرها تلاميذه إلى حد كبير.» (ج١، ص٤). ولو أن هذا «المحقق» تجنب التسرع في الحكم وأصاخ بعقله لما يقرأ لما وقع في سوء الفهم هذا، إذ تواجهنا منذ بدء الكتاب مثل هذه العبارات: «فقيل لابن عرفة: كيف يُشترط الحفظ في هذا وهو ناقل للتفسير فقط»، و«قيل لابن عرفة: بل نقول إنه فرض عين»، و«قلتُ: وأجاب ابن عرفة بأن ذلك...»، (ص٢٨) و«أجاب ابن عرفة عن الإشكال...» (ص٢٩)، ولا يُعقل إذا كانت هذه النسخة =

ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَاهِيمَ وَءَالَ عِمْرَانَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٣﴾﴾ من سورة آل عمران (٣٣)، وتكلم على أن التفضيل إنما يكون بين المتجانسين، ثم قال -أي ابن عرفة-: «وقد حكى شيخُنا الفقيه أبو عبد الله محمد بن الحُباب: إن الأعدل أبا جعفر أحمد بن يوسف اللبلي الفهري سأله: ما الأحسن شرحه المجمل أو المقرب لابن عصفور؟» قال: «فما تخلصتُ منه إلا أني قلت له: ذلك (أي المقرب) تأليف مستقل، وهذا (أي المجمل) شرح، فهذا تأليف، وهذا تأليف»، أي فهذا جنسٌ من التأليف وذلك جنسٌ مغايرٌ له، فلا تتيسر الموازنةُ بينهما[1]. قلت: ولعمري لو قال إن أحدهما في فن والآخر في فن آخر لكان أجملَ تخلصًا وأوجهَ عذرًا؛ لأن العلوم تتمايز بتمايز الموضوعات.

وإنما جزمتُ بأن مراده بالمجمل هو شرحه الآخر على الفصيح لقول ابن الحباب: «هذا شرح»، ولا يُعرف من تأليف اللبلي ما هو شرحٌ على كتاب غير شرحيه على الفصيح.

على أنه ليس يبعد أن يكون قولُ ابن جابر: «واختصره في مجلد» تحريفًا عن «واختصره في المجمل»، فتأمل. وعسى أن تكون النسخة التي في مكتبة روضة خيري بمصر نسخة من كتاب المجمل في شرح الفصيح، فيجتمع شتاته ويُسر به أهلُ الأدب ورواته.

= بخط ابن عرفة نفسه أن يستخدم مثل هذه العبارات في الحديث عن نفسه. وإنما الواضح الذي ينادي على الملأ هو أن الذي دوَّن تفسير ابن عرفة هو غير المفسِّر، وهم بعض خواص تلاميذه، وهم التونسي محمد بن خلفة بن عمر (وهو أكبر أصحاب ابن عرفة وأخصهم به، توفي سنة ٨٢٧هـ)، وأحمد بن محمد بن أحمد البسيلي (المتوفى سنة ٨٣٠هـ)، والمغربي أبو القاسم السلاوي.

(١) ليست الآية المذكورة من جملة الآيات التي شملها تفسير ابن عرفة حسب النشرة التي أصدرتها دار الكتب العلمية ببيروت سنة ٢٠٠٨، والتي تمكنت من الاطلاع عليها، وهي من «تحقيق» جلال الأسيوطي. ولم أطلع على نشرة حسن المناعي الصادرة بتونس للتأكد مما إذا كانت تشتمل على هذه الآية.

وأما كتاب «بغية الآمال» لأبي جعفر اللبلي الوارد ذكره في عداد تآليفه، فهو كتاب مختصر سماه مؤلفه «بغية الآمال في معرفة الأسماء والأفعال» أوله: «الحمد لله الذي ابتدع بقدرته كل شيء، وأتقن بحكمته وعلمه كل جماد وحي.»(١) [و] قال: «إن جماعة من أعيان الأدباء [وطائفة من سادات الفضلاء] وردت علي مكاتباتهم [وتكاثرت لدي رغباتهم] في أن أصنف لهم مجموعًا في معرفة النطق بجميع مستقبلات الأفعال.»(٢) وقسمه إلى قسمين: القسم الأول في الثلاثي وفيه خمسة أبواب، والقسم الثاني في المزيدات وفيه مقدمة وثلاثة فصول. وختم الكتاب بفصلين في أحكام مشتركة بين الأفعال السابقة: الأول في معرفة النطق بالفعل المبني للمفعول، والثاني في كيفية النطق بحروف المضارعة، قال في آخره: «وبينت ذلك كله بيانًا كافيًا، وشرحته [بحمد الله] شرحًا وافيًا لم أُسبق إليه، وبترتيب لم أُزاحَمْ عليه.»(٣)

وقال في ديباجته: «ولما فرغت من تصنيف [الكتاب وتصحيحه، وتهذيبه وتحريره وتنقيحه]، طرزته باسم مَن جعله الله وارث علوم الكتاب والسنة، [وإمام الإئمة]... مفتي البلاد المصرية والعراقية والشام شيخنا عزالدين بن عبدالسلام»(٤) (هو الإمام الجليل عبدالعزيز بن عبدالسلام السلمي الدمشقي الشافعي الملقب عزالدين المتوفَّى بمصر سنة ٦٦٠هـ). ويظهر أن اللبلي ألفه أيام إقامته بمصر، وقد نقل فيه عن كتابه «تحفة المجد الصريح» الذي ألفه ببلاده.

وتوجد نسخةٌ تامة من «بغية الآمال» بالمكتبة الصادقية بتونس، بخط نسخي عتيق، يظهر أنه مما كتب في أواسط القرن الثامن الهجري بالبلاد المصرية، إلا الورقة الأولى منها فبخط غير عتيق وهي غير مؤرخة.

---

(١) اللبلي: **بغية الآمال في معرفة مستقبلات الأفعال**، ص٢٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٥. وما بين حاصرتين من كلام اللبلي، ولم يورده المصنف.

(٣) المصدر نفسه، ص١٠٤. وما بين حاصرتين من كلام اللبلي، ولم يورده المصنف.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٦-٢٧. وقد استغرق كلام اللبلي على شيخه العز ابن عبدالسلام أكثر من سبعة أسطر. ما بين حاصرتين من كلام اللبلي، ولم يورده المصنف.

هذا، وإتمامًا للفائدة المتعلقة بكتاب الفصيح أقول: إن شرح أحمد بن محمد بن هشام اللخمي على الفصيح الذي عددناه في شروح الفصيح توجد نسخة منه بالمكتبة الأحمدية بجامع الزيتونة بتونس[١]، بخط تونسي مضبوط صحيح الشكل في ست وأربعين ورقة من قطع الربع، نسخت سنة ١٠٠٥هـ بتونس.

وأيضًا قد نظم الفصيحَ وأشار إلى ما رأى في تفسيره منه النحويُّ الشاعر مالك بن عبدالرحمن المعروف بابن المرحِّل المالقي الأندلسي المتوفَّى سنة ٦٩٩هـ. قال في البغية: «وله نظم في الفصيح.» قلت: ولم يُعرفه صاحب كشف الظنون، وهو أُرجوزة في ألف وزهاء ثلاثمائة بيت، أولها:

حَمْـــدُ الإِلَـــهِ وَاجِـــبٌ لِذَاتِـــهِ   (هنا أثر قطع ذهب بالمصراع الثاني)[٢]

قال فيه:

أَنْ أَنْظِـــمَ الفَصِـــيحَ فِي سُـــلُوكِ   مِـــنْ رَجَـــزٍ مُهَـــذَّبٍ مَسْـــبُوكِ
وَبَعْـــضَ مَـــا لاَ بُـــدَّ مِـــنْ تَفْسِـــيرِهِ   وَشَرْحِـــهِ وَالقَـــوْلَ فِي تَقْـــدِيرِهِ[٣]

وسماها «الموطَّأة» إذ قال في آخرها يتحدث عن نفسه:

هَـــذَّبَ فِيهَـــا قَوْلَـــهُ وَوَطَّـــأَهْ   لأَجْـــلِ ذَا لَقَّبَهَـــا المُوَطَّـــأَهْ[٤]

---

(١) قلت: وقد حقق الدكتور مهدي عبيد جاسم شرحَ ابن هشام لكتاب الفصيح وصدرت طبعته الأولى عن دائرة الآثار والتراث التابعة لوزارة الثقافة والإعلام بالعراق سنة ١٤٠٩/١٩٨٨ في ٤١٦ صفحة.

(٢) وهو قوله: «وَشُكْرُهُ عَلَى عُلاَ هِبَاتِهِ.» انظر متن هذا النظم في: ابن المرحل المالقي الأندلسي، مالك ابن عبد الرحمن: متن **موطأة الفصيح**، تحقيق عبد الله بن محمد سفيان الحكمي (سلسلة المتون العلمية المختارة، دون ذكر لاسم الناشر، ولا لمكان ولا تاريخ، ومحققه عضو هيئة التدريس بكلية أصول الدين بالرياض)، ص١-١٨٨.

(٣) المصدر نفسه، ص١-٢.

(٤) المصدر نفسه، ص، ص١٨٧.

وباعتبار ما زاده من التفسير والشرح يصح أن يُعد في شروح الفصيح، زيادة على عده في منظومات الفصيح التي ذكر صاحب كشف الظنون شيئًا منها.

[و]توجد نسخة من هذه الأُرجوزة بالمكتبة الأحمدية بجامع الزيتونة في خطين تونسيين.

تصحيح أخطاء وتحاريف في طبعة جمهرة الأنساب لابن حزم[١]

كتاب «جمهرة الأنساب» لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم القرطبي الأندلسي المتوفَّى سنة ٤٥٦ كتابٌ جليل، عزيز النظير، نادر الوجود، لا تتجاوز النسخُ الموجودة منه عدَّ الأصابع، منها نسخة بجامع الزيتونة الأعظم بتونس، وكنت قديمًا معنيًّا بمطالعتها على كثرة التحريف فيها. وقد اهتم بنشره وطبعه بمطبعة المعارف بالقاهرة المستشرق الضليع الأستاذ ليفي بروڤنسال بعنايته وتحقيقه، وضبطه وتعليقه.

ووقعت إليَّ نسخةٌ من هذا المطبوع، فابتهجتُ بذلك وقدرتُ قدر ما صرف من الجهد في الضبط والتعليق، وإنه بثنائه على ذلك لخليق. بيد أني وجدتُ فيما نشره كلماتٍ منيت بالتحريف أو بخطأ في الضبط، أو وجوهًا مرجوحة أو مشكِلة في الأسماء، أو نقصًا نشأ عن إهمال أو غفلة[٢]، وذلك لكثرة التحريف في نُسخ

(١) **المجلة الزيتونية**، المجلد ٨، الجزء ٢، ١٣٧١/ ١٩٥٢ (ص٦٦-٧٠)؛ المجلد ٨، الجزء ٣، ١٣٧١/ ١٩٥٢ (ص١١٣-١١٧)؛ الجزء ٤، ١٣٧٢/ ١٩٥٣ (ص١٦٥-١٦٩).

(٢) وقد أعاد تحقيق الجمهرة العلامة الأستاذ عبد السلام هارون عليه رحمة الله اعتمادًا على ثلاثة مخطوطات وعلى النشرة التي طبعها بروڤنسال، والتي قال معلقًا عليها بعد أن ذكر المخطوطات السبعة المتوفرة للكتاب: «وقد اعتمد بروڤنسال في إخراجه نسخته على المخطوطات رقم (٤، ٥، ٦)، كما صرح بذلك في مقدمته. ولكنا مع ذلك لا نجد أثرًا لاعتماده على تلك النسخ، فليس في حواشي نشرته ما يشير إلى المقارنة أو إلى عرض اختلاف النسخ والقراءات، الأمر الذي يدل على أنه لفق بين تلك النسخ تلفيقًا صامتًا لا يتساوق مع مقتضيات النشر العلمي الحديث.» ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: **جمهرة أنساب العرب**، تحقيق وتعليق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: دار المعارف، ط٥، ١٩٨٢)، ص١٧ (مقدمة المحقق). أقول: ولعل هذا هو السبب فيما جاء في نشرته من الأخطاء التي صوبها المصنف في هذا المقال.

الجمهرة، بحيث لا غنى للمحقِّق عن المصير في عمله إلى الأصول اللغوية والتاريخية وكتب الحديث والسيرة والمعاجم في أسماء الرجال والقبائل والبلدان.

من أجل ذلك رأيتُ أن أُصلح ما أمكن لي إصلاحُه وأحققه أو أزيد شيئًا وقع إغفالُه، مع التنبيه على مرجع التصحيح إن لم يكن وجهُ التصحيح واضحًا، مقتصرًا على الأسماء العربية دون البربرية والعبرية والفارسية؛ إذ كان للعرب في النطق بالأسماء العجمية سَعةٌ معروفة في قولهم: «أعجمي فالعب به ما شئت»(١). وقد أنبه على إصلاحٍ في العربية، إذا كان خللُه مما يختل به المعنى، أو كان قد اشتهر الخطأ فيه على ألسنة بعض الكتاب.

ثم رأيتُ أن أنشر ذلك ليُلحق بتلك النسخة، مشيرًا إلى الصفحة والسطر من النسخة، مع ذكر الخطأ أو المرجوح الواقع فيها، وما هو الصواب أو الراجح فيه، أو ما تعين أن أزيده. وربما أشرتُ إلى ما خالفتْ فيه النسخةُ التونسية من الجمهرة التي هي من جلة الأصول التي اعتمدها الناشر، وفيها تصحيحاتٌ بخط أحد الفاسيين. ولا أدعي أني أحطتُ بما في هذه الطبعة من الأخطاء، فمَنْ عثر على شيء فليقفْ على ما قدمته من الخطأ.

ص ٤ س ٨: كتب «الرجال» بالراء، والصواب الدجال بالدال وتشديد الجيم كما في حديث البخاري (ص ٦٦ جزء ٨ فتح الباري).

---

(١) قال الرضي: «وأما إن كانت العلميةُ في غير الكلم العربية، فربما تصرف العرب فيها بالنقص وتغيير الحركة وقلب الحرف، إن استثقلوها، كما في جبرائيل وميكائيل وأرسطاطاليس، فقالوا: جبريل وجبرال وجبرين، وميكال، وأرسطو، وأرسطاطاليس ونحو ذلك، وذلك لورودها على غير أوزان كَلِمهم الخفيفة وتركيب حروفها المناسبة مع عدم مبالاتهم بما ليس من أوضاعهم، ولذلك قالوا: أعجميٌّ فالعب به ما شئت.» الأستراباذي: **شرح كافية ابن الحاجب**، ج١، ص١١٦-١١٧.

ص ٦ س ١٤: ضبط تعتق بفتح التاء، والصواب ضم التاء الأولى وكسر التاء الثانية.

ص ٦ س ٢٠: كتب وأما عادُ (بلا تنوين)، والصواب عادٌ بالتنوين.

ص ٧ س ٢١: كتب قصوراً بقاف وصاد مهملة وألف في آخره وفي النسخة التونسية قطورا بطاء وكلاهما خطأ، والصواب أنه حضور بحاء مهملة مفتوحة في أوله وضاد ساقطة معجمة، وبدون ألف في آخره، كما في تاج العروس، قال: وشذ من رواه بالألف الممدودة. قلت: ووقع لابن خلدون بألف مقصورة في آخره (ص ٣٠ ج ٢ بولاق سنة ١٢٨٤).

ص ٩ س ٩: كتب حضين بضاد ساقطة معجمة، وصوابه - كما في النسخة التونسية - حصين بالصاد المهملة.

ص ٩ س ١٧: ضبط الهون بفتح الهاء، والصواب الهون بضم الهاء، كما في القاموس.

ص ١٠ س ٣: وملكان ضبط فتح الميم والصواب كسرها، كما في القاموس.

ص ١١ س ١٠: «من ولد لوي وعوف» قد سقطت هنا كلمات، فالصواب هكذا: «من ولد لؤي بن غالب، وسامة بن لؤي، وقد قيل وخزيمة بن لؤي، وسعدان لؤي وعوف»، هكذا في النسخة التونسية مع تصحيح مَنْ صححها.

ص ١٢ س ٤-٦: كتب (أسامة) مرتين، والصواب سامة بدون همز كما في النسخة التونسية.

ص ١٢ س ٥: كتب أأخرم بهمزتين وخاء معجمة، والصواب أحزم بهمزة واحدة وحاء مهملة وزاي كما في القاموس.

ص ١٣ س ١: «والمقوم» ضبط بفتح الواو ويجوز في الواو الكسر.

ص ٦٥ س ٥-٦-٨-٩-١٢-١٥: ضبط أبو لهب بسكون الهاء والسكون مرجوح، والأولى فتح الهاء كما جاء في القرآن، ولذلك صدر به القاموس.

ص٧١ س١٠: كتب «وأبو عمر»، وصوابه «وأبو عمرو»، كما في القاموس وغيره.

ص ٧٦ س ٢١: كتب وقطر براء في آخره، والصواب قطن بنون كما في النسخة التونسية وهو المعروف في الأسماء.

ص ٧٧ س ١٣: (وابن آخر) جعل بين علامتين كأنه إشارة إلى أنه مما زاده الناشر وهو زيادة لا وجه لها، والصواب زيادة واو وحذف ابن آخر.

ص ١٠٥-١٠٦ س ٢٠-١: كتب كميم مرتين، ولا يعرف هذا الاسم. والذي في النسخة التونسية كضيم بضاد، وعليه أثرُ إصلاح، فليتحقق.

ص ١١٧ س ٣: «أبو السنابيل»، والصواب أبو السنابل بدون تحتية كما في صحيح البخاري والإصابة.

ص١٢١ س٢٠: كتب «فولد عبد: هوف مولد عوف بن عبد بن الحارث، هكذا هو أيضاً في النسخة التونسية وهو غير منتظم، والصواب «فولد عبد: عوف، وعبد عوف، ولد عوف بن عبد بن الحارث إلخ» كما يؤخذ من النسخة التونسية فيما يلي.

ص ١٢٢ س ١: كتب «وولد عوف بن عبد»، والصواب «وولد عبد عوف ابن عبد إلخ» كما في النسخة التونسية.

ص ١٤٠ س ٢٠: ضبط «وعويج» بضم العين وفتح الواو، والصواب أنه بفتح العين وكسر الواو كما في الإصابة في ذكر خارجة بن حذافة بن عويج هذا.

ص١٤٢ س٧: كتب عائذ بدال مهملة، والصواب أنه بذال معجمة كما في النسخة التونسية وهو لقب عبدالله بن الزبير.

ص١٤٦ س٩: ضبط «المجير» بكسر الباء، والصواب فتحها، كما في القاموس.

ص ١٤٨ س ١٠: ضبط «بن مال» بتنوين اللام، والصواب بكسرة واحدة في اللام وترخيم مالك في غير النداء لضرورة الشعر.

ص ٤٨ س ٤ وص ٤٩ س ١٢: ضبط عويج بضم ففتح، وقد تقدم صوابه في تصحيح صفحة ١٤٠.

ص ١٥١ س ١: كتب «الدهرانيون» بدال في أوله، والصواب الوهرانيون بواو في أوله كما في النسخة التونسية.

ص ١٥٦ س ٤: قوله «فأبو حذافة»، كذا كتب في النسخة التونسية، وهو مشكل من جهة ربط الكلام ومن جهة الإعراب. فأما من جهة الربط فلا وجهَ للفاء في قوله: «فأبو»؛ لأن أبا حذافة يتعين أن يكون عطف بيان من «ولد» في قوله «إلا ولد أبي سلمة» إلخ. وأما من جهة الإعراب فحيث إنه استثناء من كلام مثبت يتعين نصب «ولد أبي سلمة» ونصب «وآخر من حدث» عطفًا على ولد أبي سلمة، ونصب أبا حذافة؛ لأنه بيان من لفظ «آخر».

ص ١٥٧ س ٦، وص ١٦١ س ٩-١٣-٢٣: «معين» بضم الميم وفتح العين والصواب أنه بوزن أمير كما في القاموس.

ص ١٦١ س ١١: «بشر بن أرطأة» ضبط بكسر الباء وكتب بشين معجمة، والصواب أنه بسين مهملة وبضم الباء كما هو معروف.

ص ١٦٤ س ١١: «وفي همدان أحرم بحاء منقوطة»، صوابه بحاء غير منقوطة كما في النسخة التونسية.

ص ١٦٦ س ٤: «ابن خطل» ضبط بكسر فسكون، والصواب أن خَطَل بفتحتين كما في القاموس وكتب السيرة والحديث.

ص ١٦٦ س ٩: «الحطلان» بكسر فسكون، والصواب الخطلان بفتحتين وهو تثنية خطل المذكور قبله على وجه التغليب.

ص ١٦٦ س ١٢: كتب «وضبة وضباب» وضبط بتشديد الباء، وصوابه العبارة «وضبة والظرب وضباب» كما في النسخة التونسية والظرب وزن كتف وضباب بوزن كتاب.

ص١٦٧ س ١٥، ١٧: ضبط: «الخلج» بفتحة فسكون، والصواب أنه ضمتين كما تقدم آنفاً.

ص ١٧٠ س ١: كتب «المعترف» مرتين بعين مهملة، والصواب أنه بالغين المعجمة كما في الاستيعاب وغيره ووقع في مطبوع الإصابة.

ص ١٧٠ س ٢: كتب «أهيب» بهمزة وضبط بفتح فسكون ففتح، والصواب «وهيب» بالواو كما في النسخة التونسية والاستيعاب. ووقع تحريفٌ في الإصابة المطبوعة، والصواب ضبطه بضم الواو وفتح الهاء وسكون الياء.

ص ١٧٠ س ١٢: كتب «مالك» بألف، والصواب أنه بدون ألف بسكون اللام، كما نبه عليه المؤلف في ذكر بني كنانة. انظر ص ١٠.

ص ١٧٠ س ١٢: ضبط «ملكان» بفتح الميم، والصواب أنه بكسر الميم كما تقدم في صفحة ١٠.

ص ١٧٠ س ١٢: لم يضبط «حدال»، وهو بضم الحاء المهملة وتخفيف الدال بوزن غراب كما في القاموس.

ص ١٦٦ س ١٣: «الخلج» ضبط بفتح فسكون، وهو خطأ، والصواب بضمتين، كما في القاموس.

ص ١٦٦ س ١٣: كتب «ادَّعَوْا إلى الظَّرِب عبدالله بن الحارث بن فهر». والصواب «ادَّعَوْا إلى الحارث بن فهر»، كما في تاج العروس عن الصحاح والروض الأُنف[1]، وكما في صفحة ١٦٧ من الجمهرة.

ص ١٧١ س٢-٣: الملوح ضبط بكسر الواو، والصواب أنه بفتحة على الواو، كما في القاموس والتاج.

ص ١٧٥ س ١٠-١٦: وثعلبة رسم بمثلثة فعين فموحدة، وكذلك رسم في النسخة التونسية، وهو خطأ. والصواب أنه نُعَيْلة، بنون فعين فتحتية فلام بوزن جهينة كما في القاموس. وكذلك رسم في نسختين مخطوطتين من الاستيعاب. ووقع خطأ في هذا الاسم في المطبوعة من الاستيعاب، وخطأ آخر فيه من الإصابة.

ص١٧٩ س٤-٥: مَلكان ضبط بفتح الميم، انظر ما تقدم في تصحيحه ص١٠.

ص ١٧٩ س ٢٠: «وحملة» وقع في النسخة التونسية «وحلمه» بتقديم اللام على الميم، وليحرر.

ص ١٨٠ س ٤-٧: «معرض» في موضعين ضبط بفتح على الميم، وسكون العين، وفتح الراء. والصواب «مُعْرِض» بضم الميم وسكون العين وكسر الراء المخففة كذا ضبطه البغدادي في خزانة الأدب في ترجمة الأقيشر (انظر صفحة ٢٨٠ جزء ٢ طبع بولاق).

---

(١) قال الزبيدي: «الظَّرِب، اسم رجل، وهو الظرب بن الحارث بن فِهر القرشي، والدُ عامر أحد حكام العرب وحكمائهم.» **تاج العروس**، ج٣، ص٢٩٣. وذكر الجاحظ بعض بلغاء العرب وحكامهم البؤساء (أي الأشداء) فعد منهم أكثم بن صيفي وعامر بن الظرب العدواني وساق من كلامه قوله: «الرأي نائم، والهوى يقظان، فمن هنالك يغلب الهوى الرأي.» **البيان والتبيين**، ج١/ ١، ص١٨١ و٢٤٥. وعلى الرغم من أن الأستاذ عبد السلام محمد هارون قد حاول تدارك الأخطاء التي وقع فيها بروفنسال، إلا أنه يبدو أنه - عليه رحمة الله - فاتته بعض الأخطاء فلم يصلحها، ومنها الجملة التي ذكرها المصنف هنا. ابن حزم الأندلسي: **جمهرة أنساب العرب**، ج١، ص١٧٦-١٧٧.

ص ١٨٢ س ١٤-١٦: «بنو الزَنِيَّة» ثلاث مرات ضبطه بفتح الزاي وكسر النون وتشديد التحتية، وهو خطأ. والصواب كسر الزاي وسكون النون وتخفيف التحتية كما في كتب السيرة (الزِّنْيَة).

ص ١٨٣ س ١٦: «فمن بني الزنية: مالك الحضرمي»، الصواب وضع النقطتين بعد كلمة مالك. ويكون مالك مجرورًا بيانًا من الزنية، والحضرمي مرفوعًا على الابتداء وخبره من بني الزنية.

ص ٨٢ س ١٧: «موالة» كتب بالألف بعد الواو، والصواب «موله» بفتحات ثلاث، كما ضبطه في الإصابة.

ص ١٧٣ س ٩: كتب «الأختم» بمثناة فوقية، ولا يعرف هذا في الأسماء. والصواب أنه بمثلثة؛ فإن ذلك معروفٌ في الأسماء، كما في القاموس. وقد رأيتُ ضبطَ هذا في بعض كتب التاريخ

ص ١٨٣ س ٩: «حَمَل» خطأ، والصواب حمال بتشديد الميم وألف بعدها كما ضبطه ابن الأثير في الكامل (انظر ص ٢٠٥ جزء ٢).

ص ١٨٤ س ٢: «ودؤاب» كتب بدال مهملة، والصواب بالذال المعجمة كما في معاهد التنصيص في مبحث محسّن الاطراد.

ص ١٨٤ س ١٩: «ابن الزبير» ضبط بضم الزاي وفتح الموحدة، والصواب أنه بفتح الزاي وكسر الموحدة.

ص ١٨٤ س ٢: «الزبيري» ضبط بضم الزاي وفتح الموحدة، والصواب فتح فكسر كما تقدم.

ص ١٨٠ س ٧: «بن لجاء»، والصواب بن لجأ بهمزة بعد الجيم.

ص ١٨٩ س ٧: «بن جدير» بجيم، في التاج بحاء مهملة.

ص ١٨٩ س ٧: «بن معاذ»، صوابه بن مصاد بميم مفتوحة فصاد مهملة آخره دال مهملة.

ص ١٩٠ س ١٩: «هدمة بن الأصم» كذا كتب، والصواب هذمة (بالمعجمة) ابن لاطم بلام وألف وطاء مهملة وتخفيف الميم كما في القاموس.

ص ١٩١ س ٣-٩-١٠: هدمة (ثلاث مرات)، والصواب كما تقدم.

ص ١٩ س ٣: «المضرَب» ضبط بكسر الراء، والصواب فتحُها.

ص ١٩١ س ٨: قوله «لم يبلغني اسمه»، أقول اسمه سنان كما في الاستيعاب.

ص ١٩٣ س ١: «بجاد» كتب بدال بعد الألف، والصواب أنه بجالة بلام وهاء تأنيث بعد الألف كما في القاموس والتاج وكما هو على الصواب في السطر ١٧.

ص ١٩٧ س ٣: «الحبطات» ضبط بكسر الباء، والصواب بفتحها.

ص ٢٠٣ س ١٧: «قريظ» كتب ظاء معجمة، والصواب بطاء مهملة، كما في النسخة التونسية وهو المعروف في الأسماء.

ص ٢٠٤ س ٧-١١: «عواقة» ضبط بضمة على العين والمعروف أنه بفتحة على العين، وهو مقتضى سكوت القاموس عن حركة أوله؛ لأن اصطلاحه أن عدم التعرض لذكر الحركة سيقتضي أن الحركة فتحة، ولم ينبه صاحب التاج على حركته. ولكن من العجب أنه وقع في نسخ أربع مخطوطة من القاموس موضوعة ضمة على عينه، وكذلك في نسخة اللسان المطبوعة ببولاق.

ص ٢٠٦ س ٤-٥-٦: «الوقباء» كتب بالمد وضبط بسكون على القاف، والصواب أنه مقصور والقاف مفتوحة.

ص٢١٥ س١٠: «ابن جويرية» كتب بجيم فواو فتحتية فراء فتحتية فهاء تأنيث، والصواب أنه بحاء مهملة مفتوحة فواو مكسورة فتحتية مشددة، كما في الإصابة.

ص ٢١٥: «الأخوص بن عمر» كتب بحاء مهملة والصواب أنه بخاء معجمة ابن عَمْرو بفتح العين كما في القاموس وهو غير الأحوص الذي بالمهملة.

ص ٢١٦ س ١٦: «الحشاب» كتب بحاء مهملة غير مضبوط، والصواب أنه بخاء معجمة وبوزن كتاب كما في القاموس.

ص ٢٢٣ س ١٩: «أفصبّى» جعل شدة على الباء، والصواب عدم الشدة.

ص ٢٢٨ س ١١-١٧: «أقصى» كتب بالقاف، والصواب بالفاء كما تقدم.

ص ٢٣٣ س ١٦: «الطفاوة» وهو بضم الطاء، وتخفيف الواو.

ص ٢٣٤ س ٩-١٢: «عفان» (ثلاث مرات) كتب بنون في آخره، وضبط بفتح العين وتشديد الفاء. والصواب أنه بقاف في آخره، وأنه بكسر العين وتخفيف الفاء، كما في القاموس.

ص٢٣٩ س٤: «من بنين»، صوابه «من بني عبس»، كما في النسخة التونسية.

ص ٢٤٠-٢٤١ س ٩-١١-١٧: «غيط» كتب بطاء مهملة في مواضع أربعة، والصواب أنه بظاء معجمة.

ص ٢٤١ س ١٤: «هجناك» كذا كتب، وهو خطأ والصواب «هجانك» كما في النسخة التونسية والمعنى عليه.

ص ٢٤ س ١٥: «أيها الملك»، في النسخة التونسية: «أيها الأمير».

ص ٢٤٢ س ٦: ضبط «وجثامة» بضمة على الجيم، ولم أقف على هذا في الأعلام، وإنما هو في الأوصاف. والظاهر أنه بفتح الجيم وفي النسخة التونسية وضع علامة الشد على الثناء.

ص ٢٤٢ س ١٠-١٢: كتب «الرقاح» بقاف والصواب الرماح بميم كما في النسخة التونسية وهو المعروف.

ص ٢٤٢ س ١٠-١٤-١٥: كتب «غيط» بالطاء المهملة وتقدم تصحيحه آنفاً في تصحيح صفحة ٢٤٠.

ص ٢٤٢ س ١١-١٢: كتب «شَرْيان» بشين وراء، والصواب ثوبان بمثلثة وواو وموحدة، كما رسم في الأغاني المخطوطة والمطبوعة. ووقع في النسخة التونسية بريان بمثلثة وراء تحتية، كما في تعليق الأغاني طبع دار الكتب.

ص٢٤٢ س١١: «شراقة» كتب بشين معجمة، والصواب أنه بالسين المهملة.

ص ٢٤٢ س ١٦: كتب «مسرق» بقاف، والصواب بفاء، كما في التواريخ.

ص ٢٤٣ س ١٦: كتب «وسمخ» بسين مهملة، والصواب أنه بشين معجمة كما في النسخة التونسية وغيرها.

ص ٢٤٣ س ١٦: كتب «بنو خولة» بخاء ثم واو، والصواب «بنو منولة» بميم فنون فواو كما في القاموس والتاج.

ص ٢٤٤ س ١: كتب «أن نبأ»، والصواب أن يَنْأَ، كما هو في دواوين الأدب والمعنى عليه.

ص ٢٤٥ س ٥-٧: «أم قربة» كتب بموحدة بعد الراء، والصواب بفاء والقاف مكسورة كما في القاموس والسيرة.

ص ٢٤٨ س ١: كتب «عن الخيل»، والصواب «عن الحمل» حسب المعنى.

ص٢٤٨ س ١٠: كتب «فليأخذها»، والصواب «فليأخذه كما في النسخة التونسية.

ص ٢٤٨ س ١١: كتب «وأطلهم»، والصواب «وأطلقهم».

ص ٢٤٩ س ٨: كتب «وابنا»، والصواب تبنا بدون واو.

ص ٢٤٩ س ٩: «كتب «عمرو بن يقضة»، والصواب «عمرو بن رياح بن يقظة»، كما في الأغاني وغيره.

ص ٢٤٩ س ٩: كتب «بن عصية ومالك ذو التاج» وهذا نقص، والصواب «بن عصية وخفاف بن نَدْبة وهي أمه واسم أبيه عمير بن الحارث بن الشريد، وهو عمرو بن يقظة بن عُصية» كذا في مخرج مصحح في النسخة التونسية، يلاحظ تصحيح عمرو بن يقظة بأنه عمرو بن رياح بن يقظة، كما تقدم أيضاً.

ص ٢٦٢ س ٩: ضبط «هزم» بضم ففتح، والصواب أنه بضم فسكون كما في السير.

ص ٢٦٦ س ١١-١٣: ضبط مرجع (ثلاث مرات) بفتح الميم، والصواب أنه بكسر الميم كما في القاموس.

ص ٢٦٩ س ٢: كتب «أخاه منقاد»، والصواب «أخوه منقادا» والضمير عايد إلي ربيعة في السطرين ١-٢. وأما اسم منقاد فكذلك وقع تصحيحه في النسخة التونسية بخط مصححها، وكان مرسومًا منقد بدال مهملة. وكلا الاسمين غير معروف، ورأيتُ في ذكر أيام العرب أنه منقذ بذال معجمة، ومنقذ علم من الأعلام العربية، كما في القاموس.

ص ٢٧٤ س ١: «فلا ضيفن» صوابه «فلا خيفن» بخاء عوض الضاد كما في النسخة التونسية.

ص ٢٧٦ س ١-٣-٦-٨: كتب «بن جُلَيٍّ» في أربعة مواضع. والتحقيق أنه «بن جلى» بضم الجيم واللام المشددة المفتوحة، كذا ضبطه ابن ماكولا.

ص ٢٧٧ س ٤-٦-٧: ضبط «هِزان» بكسرة على الهاء، وكذلك ضبط في ديوان الأعشى نشر جيبر. وذكره في تاج العروس، فلم يتعرض لضبطه. وهذا يقتضي أنه بفتح الهاء، كما هو اصطلاحه.

ص ٢٧٧ س ٤: «بن صُباح» هو وزن غراب.

ص٢٧٨ س٢: كتب «أسد وحاتم طي»، وهو تحريف صوابه «أسروا حاتم طيّئ».

ص ٢٨٠ س ١٧: ضبط «الحطم والحطمية» بضم الحاء وفتح الطاء فيهما، والصواب أنه حطمة بدون حرف تعريف وبها تأنيث في آخره، وأنه بفتح الحاء وسكون الطاء، وكذلك ضبط الحطيمة في القاموس.

ص ٢٨٢ س ٢٠٤: ضبط «الممزق» بكسر الزاي، والصواب أنه بفتحها.

ص ٢٨٣ س ٥: كتب «عقيلة» بعين مهملة مفتوحة وبقاف، والصواب أنه «غفيلة» بغين معجمة مضمومة وبفاء مفتوحة، كما في القاموس.

ص ٢٨٨ س ٢: كتب «عمرو» وضبط «شييم» بكسر الشين، والصواب «عُمَيْر». وضبط الشيخ مصحح لسان العرب شييم بضم الشين، وكذلك ضبط في نسخ صحيحة من القاموس، وهو المناسب لصيغته.

ص٢٩٧ س١٤-١٧-١٨-١٩: كتب «خوط» في أربع مرات بخاء معجمة، والصواب أنه حوط بحاء مهملة.

ص ٢٩٩ س ٢٢: ضبط «دغفل» بكسر الدال وكسر الفاء، والصواب أنه بفتح فيهما.

ص ٣١٠ س ٤: كتب «الحطيم»، والصواب أنه «الحطم» بضم الحاء المهملة وفتح الطاء المهملة، كما في تاج العروس.

ص ٣١٠ س ٥: كتب «الأقيون» بقاف وتشديد التحتية. والذي في النسخة التونسية مصححة بفاء ومضبوطة بضم الهمزة وسكون الفاء وضمة على التحتية، وفي نسخ تاريخ خلدون المخطوطة والمطبوعة «لا سور» ولم أقف على مستند أحد هذه الوجوه الثلاثة.

ص ٣١٠ س ٦: كتب «بني»، والصواب «نبيء».

ص ٣١١ س ٥: «وعبدالله ووفدان»، والصواب «وعبدالله والهنو ووفدان».

ص ٣٢٦ س ١٩: «تيم الله»، والصواب «تيم اللات».

ص ٣٣٣ س ١١: «بن منقد»، والصواب «بن منقذ» بذال معجمة.

ص ٣٣٥ س ١٠: «بنو قوقل بن عوف بن الخزرج»، والصواب «بنو قوقل ابن عوف بن عمرو بن عوف بن الخزرج»، كما في النسخة التونسية.

ص ٣٤٢ س ٧: «كان سكن»، والصواب «كان مسكن».

ص ٣٥٤ س ١٠-١١: ضبط «الهنو» بفتح الهاء في ثلاثة مواضع، والصواب أنه بكسر الهاء كما في القاموس.

ص ٣٥٨ س ١١: ضبط «سلم» بفتح اللام، والصواب أنه بسكون اللام.

ص ٣٦٠ س ٣: ضبط «الشري» بسكون الراء، والصواب بفتحها مقصوراً.

ص ٣٦٢ س ١٨-٢٠-٢١: ضبط «الجلندي» بفتح الجيم واللام وبالقصر في المواضع الثلاثة، والصواب أنه بضم الجيم وضم اللام مع القصر، كما في القاموس، فإذا فتحت اللام صار ممدودًا، وهو مما وهم فيه الجوهري.

ص٣٦٨ س٣: «بنو معاوية» صوابه «بنو مغوية» بغين معجمة بوزن معصية، كما القاموس.

ص ٣٧٤ س ١٠: كتب «هصار» بهاء فصاد مهملة، والصواب «حضار» بحاء وضاد معجمة، كما في تاج العروس. وأما ضبطه فهو بفتح الحاء وتشديد الضاد، كما في خلاصة تهذيب التهذيب للذهبي.

ص ٣٧٥ س ١٨: كتب «حيش»، وفي النسخة التونسية «حبيش»، فليحقق.

ص ٣٧٥ س ١٨ : كتب «حَلوا»، والصواب «رحّلوا».

ص٣٧٧ س٤ : ضبط «نبهان» بضمة على النون وهو سهو، والصواب فتح النون.

ص ٣٧٧ س ١٥-١٧-١٨ : ضبط «عتود» بفتح العين والصواب أنه بضمها كما في تاج العروس.

ص٣٧٨ س٢٢ : «لامه والمحدث» هنا نقص، والصواب «لامه، وفقئت عين عدي بن حاتم ﷺ يوم الجمل، فقأها عبدالله بن حكيم بن حزاء والمحدث»، كذا في النسخة التونسية.

ص٣٧٩ س١٦-١٧ : كتب «وبوث»، وكذلك هو في النسخة التونسية. ولا يُعرف بوث في الأسماء فيما ذكره كتب اللغة. ووقع في الإصابة «ثوب» بتقديم المثلثة، ولعله هو الصواب؛ لأن العرب سموا بثوب. ووقع في نسخة الأغاني «ثور» فليحقق.

ص ٣٧٩ س ١٧ : كتب «بن رضى»، والصواب «بن عبد راضي» كما هو في النسخة التونسية وهو المعروف.

ص ٣٨٢ س ١ : ضبط «يحصب» بكسر الصاد، والصواب بضم الصاد.

ص ٣٨٣ س ١ : «الصنابح»، صوابه «والصنابح» بواو عطف.

ص٣٨٧ س١٩ : «وحرب بن علة بن جلد» هنا نقص، صوابه هكذا: «وحرب بن علة فولد بن علة منبه، ويزيد فولد منبه بن حرب بن علة رهاء، بطن، وهؤلاء بنو رهاء بن منيه بن حرب بن علة بن جلد إلخ»، كما في النسخة التونسية.

ص ٣٨٧ س ١٩-٢٠ وص ٣٨٨ س ٢-٣: ضبط «الرهاوي» بضم الراء في أربعة مواضع، والصواب أنه بفتح الراء كما في القاموس.

ص ٣٨٨ س ٦-١٧ : كتب «وسيحان»، والصواب «سنحان» بنون بعد السين المكسورة، وهو اسم كما في القاموس، ولم يذكروا سيحان في الأسماء.

ص ٣٩٦ س ٤: كتب «مجربة»، والصواب «محرمة» بفتح الميمين وفتح الراء بوزن مرحلة.

ص٤٠٢ س ٦: «من ولد حجر»، صوابه «ومن ولده حجر» كما في النسخة التونسية.

ص ٤٠٢ س ٤-١٤-١٦: كتب «القود» في ثلاثة مواضع، والصواب «الفرد» براء عوض الواو، كذا في تاج العروس، ولم أقف على ضبطه.

ص ٤٠٢ س ١٤: «ومشرح» هو بوزن منبر كما في تاج العروس.

ص ٤٠٢ س ١٥: قوله «كلهم بالإسكان»، يعني بإسكان أواخرها على لغة حمير، فهي مبنية على السكون.

ص٤٠٦ س١٣-١٧: كتب «خيران» في موضعين بخاء معجمة ومثناء تحتية، والصواب «حبران» بحاء مهملة وباء موحدة، وهو بضم الحاء، كما في القاموس.

ص ٤٠٧ س ١٤: كتب «اسميقع» بقاف والصواب أنه بفاء عوض القاف، وفي القاموس «سميفع» بدون ألف في أوله وضبطه كسميذع، والمشهور أنه بألف في أوله وسكون السين وفتح الميم وسكون الياء وفتح الفاء[1].

ص ٤٠٨ س ٤: كتب «الفقيه النبيه الأوزاعي، وهو ابن عمرو»، وهو تحريف، والصواب «الفقيه الأوزاعي وهو ابن عمرو».

ص٤٠٨ س٢: وضبط «السحول» بضم السين، والصواب «السجول» بفتح السين، كما في القاموس.

ص ٤٠٩ س ٥: «تميم» الصواب «تيم».

---

(١) أي: اسْمَيْفَع، انظر «تاج العروس» (سمفع) ٢١/ ٢٣٨.

ص ٤١١ س ٣: كتب «تيان» ولم يضبط والصواب «تبان» بموحدة بعد المثناة الفوقية ويضبط بضمها ويجوز تخفيف الموحدة وتشديدها.

ص ٤١٢ س ٦ : كتب «ويزيد» بمثناة تحتية والصواب أنها فوقية.

ص ٤١٥ س ٨-٩-١١ وص ٤١٨ س ٢: ضبط «أسلم» بفتحة على اللام، والصواب أنه بضمة على اللام، كما في تاج العروس

ص٤١٥ س٩ وص٤٢٠ س٣: ضبط «حوتكه» بفتح الحاء، والصواب بضمها.

ص ٤١٨ س ٣: كتب «وخزيمة» معجمة، والصواب بحاء مهملة مفتوحة وبكسر الزاي كما في القاموس.

ص٣٢١ س ٩-١١-١٣-١٥: كتب «سليم» بميم في آخره وضبط بضم فتح، والصواب أنه «سليح» بحاء مهملة في آخره وبفتح فكسر، كما في القاموس والتاج.

ص ٤٢٢ س ١٨ وص ٤٢٣ س ١-٣-٥: ضبط «والبَرْك» بفتح الباء، والصواب أنه بضمها بوزن قفل.

ص ٤٢٥ س ١٠: كتب «ذو الشكوة» وهو تحريف، والصواب ذو الشوكة كما في النسخة التونسية.

ص٤٢٥ س ٧-٨: كتب «مرة» في موضعين، والصواب «مر» كما في النسخة التونسية.

ص٤٣١ س ٧-١٢: ضبط «العِتْق» بكسر العين في ثلاثة مواضع، والصواب ضبطه بضم العين، كما في القاموس ويجوز في التاء السكون والفتح.

ص ٤٣٤ س ٣١: ضبط «بنو شجع» بفتح الشين، والصواب بكسر الشين كما في القاموس.

ص٤٤٨ س٦: ضبط «إحاظة» بكسر الهمزة، والصواب ضمها كما في القاموس.

تنبيه: قد تكرر كثيرٌ من الأسماء في الملخص الذي لخصه المؤلف لأسماء القبائل والبطون المبدوء بصحيفة ٤٣٣ من الجمهرة، فما يكون في بعضها من تحريف أو تصحيف إنما لم نعاود التصحيحَ عليه اكتفاءً بما سبق، فالناظر لا يعسر عليه إصلاحه.

الفَرْعُ الثَّانِي

مُتَابَعَات

أخطاء الكتاب في العربية: رد على نقد[(١)]

قرأت في جريدة «البصائر» التي تصدر في قسنطينة في صفحة ٦ من عدد ٨٤ مقالاً للشيخ أبي يعلى الزواوي[(٢)] عنوانه «إصلاح اللسان»، قصد منه التنبيه على أغلاط لغوية تقع في استعمال بعض الكتاب من أهل العصر.

---

(١) **المجلة الزيتونية**، المجلد ٢، الجزء ٣، شوال ١٣٥٦/ ديسمبر ١٩٣٧ (ص١٣٤-١٣٦).

(٢) هو السعيد بن محمد الشريف بن العربي من قبيلة آيت سيدي محمد الحاج الساكنة في إغيل زكري من ناحية عزازقة بمنطقة القبائل الكبرى أو زواوة، وينسب إلى الأشراف الأدارسة ، ولد حوالي عام ١٢٧٩/ ١٨٦٢. درس أولاً في قريته فحفظ القرآن الكريم وأتقنه رسمًا وتجويدًا وهو في الثانية عشرة من عمره، والتحق بزاوية الأيلولي ومنها تخرج. من أبرز شيوخه الذين استفاد منهم والده محمد الشريف والحاج أحمد أجذيذ والشيخ محمد السعيد بن زكري - مفتي الجزائر - والشيخ محمد بن بلقاسم البوجليلي. وقد أكثر الشيخ أبو علي الزواوي من التنقل والترحال قبل أن يستقر في الجزائر العاصمة سنة ١٩٢٠م. فقد ارتحل إلى تونس وكان بها سنة ١٨٩٣م، ثم رحل إلى مصر والشام وفرنسا، وذلك قبل سنة ١٩٠١م. وفي سنة ١٩١٢م كان في دمشق يعمل في القنصلية الفرنسية، وقد عمل بها حتى سنة ١٩١٥م، وفي مدة إقامته هناك نَمَّى معارفه بالأخذ عن علماء الشام وبالعلاقات التي أقامها مع الكتاب والأدباء وعلى رأسهم أمير البيان شكيب أرسلان. ومع بداية الحرب العالمية الأولى اضطُر للخروج من دمشق لاجئاً إلى مصر، لأنه كان معروفاً بمعاداته للحكومة التركية، ومناصرته لأصحاب القضية العربية كما سميت في ذلك العصر، وفي مصر استزاد من العلم بلقاء أهل العلم وأعلام النهضة فيها، وممن جالس وصحب هناك الشيخ محمد الخضر حسين والشيخ طاهر الجزائري ومحمد رشيد رضا. رجع إلى الجزائر سنة ١٩٢٠م بعد انتهاء الحرب، فقضي مدة في زواوة، ثم سكن الجزائر العاصمة وتولى إمامة جامع سيدي رمضان بالقصبة بصفة رسمية، ومع كونه من الأئمة الذين رضوا بالوظيفة عند الإدارة الفرنسية فقد تبنى فكر الحركة الإصلاحية السلفية بقوة وحماس كبيرين، وعاش محاربًا لمظاهر الشرك والبدع =

وهذا موضوع مهم، كان المتقدمون من الأدباء وضعوا له عنوان «لحن الخواص»، وكان الخائضون فيه قديمًا من نقاد الشعر ومن النحاة. وقد تضمن كثيرًا منه كتابُ «الموشح» للمرزباني، وكتاب «أدب الكتاب» لابن قتيبة، وكتاب «درة الغواص» للحريري، وبعض مسائل من كتاب «مغني اللبيب» لابن هشام. وطالمًا كان محلُّ الجدال في نوادي المتأدبين مثل مجلس الصاحب ابن عباد والأستاذ ابن العميد[(١)]. بل ربما نبعت به قرائحُ أهل النقد في المجامع العامة، مثلما وقع لابن شبرمة مع ذي الرمة في رحبة الكناسة بالكوفة حين أنشد ذو الرمة قوله:

إِذَا غَـيَّرَ النَّـأْيُ المُحِبِّـينَ لَمْ يَكَـدْ ... رَسِيسُ الهَوَى مِنْ حُبِّ مَيَّةَ يَبْرَحُ[(٢)]

فأنكر عليه قولَه: «لم يكد»، وقال له: «يا غيلان، أراه قد برح»، أبهته إبهاتًا ألجأه إلى أن غير قوله: «لم يكد» بأن قال: «لم أجد»[(٣)].

= والخرافات وغيرها من أنواع المنكرات. وكانت له بعد ذلك رحلات في طلب العلم والدعوة إلى الله منها ما كان إلى بجاية والبليدة.

(١) قال الذهبي: «الوزير الكبير أبو الفضل محمد بن الحسين بن محمد الكاتب، وزير الملك ركن الدولة الحسن بن بويه الديلمي. كان عجبًا في الترسل والإنشاء والبلاغة، يضرب به المثل، ويقال له: الجاحظ الثاني. وقيل: بدئت الكتابة بعبد الحميد، وختمت بابن العميد. وقد مدحه المتنبي فأجازه بثلاثة آلاف دينار. وكان مع سعة فنونه لا يدري ما الشرع، وكان متفلسفًا، متهمًا بمذهب الأوائل، وكان إذا تكلم فقيه بحضرته شق عليه ويسكت، ثم يأخذ في شيء آخر. وكان ابن عباد يصحبه ويلزمه، ومن ثم لقب بالصاحب. مات سنة ستين وثلاثمائة فوزر بعده ابنه أبو الفتح علي وعمره اثنتان وعشرون سنة، وكان ذكيًّا، غزير الأدب، تياها، ولقب ذا الكفايتين، وله نظم رائق، ثم عذب وقتل في ربيع الآخر سنة ست وستين وثلاثمائة، بعد أن سمل عضد الدولة عينه الواحدة، وقطع أنفه، وله نظم جيد.» **سير أعلام النبلاء**، ج١٦، ص١٣٧-١٣٨. وولد ابن العميد سنة ٣٠٠هـ، وتوفي سنة ٣٦٠هـ.

(٢) **ديوان ذي الرمة**، ص٤٣. والبيت من قصيدة اسمها : «بكى زوج مي»، وهي من الطويل.

(٣) ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن: **تاريخ مدينة دمشق**، تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرومة العمري (بيروت: دار الفكر، ١٤١٥/ ١٩٩٥)، ج٤٨، ص١٦٣.

وعُنِي به المتأخرون من الأدباء المصريين، فألف الشيخ إبراهيم اليازجي[١] كتابه المسمى «لغة الجرائد» في هذا الغرض، وعني الأستاذ العلامة محمد محمود الشنقيطي بالتنبيه على أغلاط لكتاب عصره. على أن الكلفين بهذا الموضوع لم يسلموا من التعجل في كثير مما خطّؤوا فيه، فقد أنكر معدان الفيل[٢] على ابن شبرمة تخطئته ذا الرمة، وأنكر على ذي الرمة تغيير بيته، وقال إن أصله عربي صحيح[٣]. وانتقد الأئمة على الحريري بعضَ ما خطأ فيه الخاصة. وأنا أرى فيما خطأ فيه الشيخ إبراهيم اليازحي كتابَ الجرائد كثيرًا من المجازفة، فكذلك كان شأن الشيخ أبي يعلى الزواوي في حكمه في مقاله هذا.

فقد اشتمل ذلك المقالُ على ذكر أخطاء للكتاب في ثمانية ألفاظ هو محق في أربعة منها، ولطالب الوقوف على تفصيلها أن يطالع جريدة البصائر. ثم موارد انتقاد كلامه فيها:

---

(١) ولد الشيخ إبراهيم ناصيف اليازجي في بيروت عام ١٨٤٧. وبدأ نشاطه العملي ومسيرته الأدبية قبل سن العشرين، فعلّم في المدرسة الوطنية للمعلم بطرس البستاني حيث كان يقوم مقام أبيه إذا تغيب، وكذلك درّس في المدرسة البطريركية. وفي ١٨٩٣ غادر الشيخ إبراهيم بيروت إلى أوروبا التي عاد منها إلى مصر التي أنشأ فيها سنة ١٨٩٧ مجلة «البيان» التي استمرت سنة واحدة. بعدها أنشأ مجلة «الضياء» التي صدر عددها الأول عام ١٨٩٨ وظلت تصدر حتى وفاته بسرطان الكبد عام ١٩٠٦، فنقل رفاته إلى بيروت حيث دفن إلى جانب والده في مقبرة الزيتونة. أما كتاب «لغة الجرائد» الذي ذكره المصنف فيضم سلسلة المقالات التي نشرها اليازجي في مجلته «الضياء»، منتقدًا فيها الأخطاء الشائعة في صحف زمانه، وقد أعادت إصداره دار مارون عبود ببيروت سنة ١٩٨٤.

(٢) سبق للمصنف أن ترجم له في حاشية ببحث «قراطيس من نقد الشعر».

(٣) الجرجاني: **دلائل الإعجاز**، ص٢٧٤-٢٧٥. هذا وقد أورد المصنف كلامَ عنبسة الفيل بتصرف، كما أن البيت الأول من قصيدة ذي الرمة الحائية التي أنشدها بالكناسة لم يذكره عنبسة حسب ما حكاه الجرجاني، وإنما ذكر الأبيات الثلاثة الآتية:

هِـيَ الـبُرْءُ وَالأَسْـقَامُ وَالهَـمُّ والمُنَـى ... وَمَـوْتُ الهَـوَى فِي القَلْـبِ مِنِّـي المـبرِّحُ
وَكَـانَ الهَـوَى بِالنَّـأْيِ يُمْحَـى فَيَمَّحِـي ... وحُبـكِ عِنْـدي يَسْـتجِدُّ وَيَـربَحُ
إذا غَـيَّرَ النَّـأْيُ المُحِبِّـينَ لَمْ يكَـدْ ... رَسِـيسُ الهَـوَى مِـنْ حُـبِّ مَيَّـةَ يَـبْرَحُ

أولها: إطلاقهم اسم السجادة على الزربية، فعده خطأ ومنكرًا، وتعجب من إهمالهم لفظ الزربية مع أنه الوارد في القرآن العظيم، وختم كلامه بأن جعل لفظ السجادة أعجميًّا فارسيًّا. وكلامه في الحكم على استعمالهم لفظ السجادة كله خطأ؛ فإن لفظ السجادة عربية فصيحة، وقد وردت في كتب اللغة المعتبرة، ففي اللسان: «والسجادة الخُمْرَةُ المسجودُ عليها»(١)، وفي الأساس: «وسمعت بعضَ العرب يضمون السين»(٢).

وورود الزربية في القرآن لا يقتضي إلا أن يكون لفظُ الزربية أفصح، وذلك لا ينافي فصاحةَ لفظ السجادة. كما أن ورود لفظ السكين في القرآن في قوله تعالى: ﴿وَءَاتَتْ كُلَّ وَٰحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا﴾ [يوسف:٣١]، لا يمنع أن يكون لفظُ المدية عربيًّا فصيحاً. وقد ورد في الصحيح عن أبي هريرة أنه قال: ما سمعت السكين إلا من قوله تعالى: ﴿وَءَاتَتْ كُلَّ وَٰحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا﴾ وما كنا نقول إلا المدية(٣). وأعجب ما في كلام أبي يعلى الزواوي حكمه على لفظ السجادة بأنه أعجمي، ذاهلاً عن اشتقاقها من السجود، وأن مجيئها بوزن اسم الفاعل مجازٌ عقلي، أي: المسجود عليها كقولهم عيشة راضية.

---

(١) ابن منظور: **لسان العرب**، «باب الدال - فصل السين المهملة»، ج٣، ص٢٠٥.

(٢) الزمخشري: **أساس البلاغة**، ج١، ص٤٣٨.

(٣) قال البخاري: حدثنا أبو الزناد، عن عبد الرحمن حدثه: أنه سمع أبا هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «كانت امرأتان معهما ابناهما، جاء الذئب فذهب بابن إحداهما، فقالت صاحبتها: إنما ذهب بابنك، وقالت: الأخرى: إنما ذهب بابنك، فتحاكمتا إلى داود، فقضى به للكبرى، فخرجتا على سليمان بن داود فأخبرتاه، فقال: ائتوني بالسكين أشقه بينهما، فقالت الصغرى: لا تفعل، يرحمك الله، هو ابنها، فقضى به للصغرى». قال أبو هريرة: والله إن سمعت بالسكين إلا يومئذ، وما كنا نقول إلا المدية». **صحيح البخاري**، «كتاب أحاديث الأنبياء»، الحديث٣٤٢٧، ص٥٧٦؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الأقضية»، الحديث١٧٢٠، ص٦٨٢. واللفظ للبخاري.

ثانيًا: أن الكتاب يستعملون فعل أشعل في موضع أوقد، قال أبو يعلى: «وقد ورد في القرآن أشعل في قوله تعالى: ﴿وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأۡسُ شَيۡبٗا﴾ [مريم:٤]، وليس ذلك بمعنى أوقد، ولم يرد في الشعر اشتعل بل ورد أوقد.

وهذا تضييقٌ واسع من أبي يعلى؛ فإن فعل «أشعل» وما تصرف من مادته كله عربي فصيح، وقوله تعالى: ﴿وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأۡسُ شَيۡبٗا﴾ [مريم:٤] استعارةٌ بديعة في تشبيه انتشار البياض في سواد شعر الرأس بالتهاب النار في الفحم، ولولا ذلك لما كان هذا اللفظُ في الآية واقعًا موقعَه البديع من البلاغة، كما بينه علماء البيان، قال في اللسان لما ذكر قوله تعالى: ﴿وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأۡسُ شَيۡبٗا﴾: «وأصله من اشتعال النار». وكذلك إنكاره ورودَ الاشتعال بمعنى الوقود في شعر العرب قصور واضح، فقد قال لبيد في معلقته:

فَتَنَازَعَا سَبِطًا يَطِيرُ ظِلالُهُ ... كَدُخَانِ مُشْعَلَةٍ يُشَبُّ ضِرَامُهَا[(١)]

فالمشعلة هي النار وهو اسم مفعول من أشعل النار بمعنى أوقدها، وقد أشار إلى استعمالي الاشتعال في الحقيقة والمجاز قول أبي بكر بن دريد في مقصورته اللغوية:

وَاشْتَعَلَ المُبْيَضُّ فِي مُسْوَدِّهِ ... مِثْلَ اشْتِعَالِ النَّارِ فِي جَزْلِ الغَضَا[(٢)]

ثالثها: أنهم يستعملون لفظ الصدفة بمعنى الاتفاق، وقد التمس لهم عذرًا إذا كان بمعنى المصادفة؛ يعني إذا كان وزن الفعلة هنا جائيًا من صادف. وكلامه في هذا متجه من جهة القياس؛ لأن استعمالَ ما هو مشتقٌّ من الثلاثي في غير الثلاثي يتوقف على السماع، فالظاهر أن استعمال الصدفة توسع.

---

(١) القرشي: **جمهرة أشعار العرب**، ص١٧٥-١٧٦. **ديوان لبيد**، ص١٠٣.

(٢) وهو البيت الثالث من مقصورة ابن دريد المشتملة على أربعة وخمسين بيتًا ومائتين. انظرها كاملة في: ابن هشام اللخمي، محمد بن أحمد: **الفوائد المحصورة في شرح المقصورة**، تحقيق أحمد عبد الغفار عطار (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، ط١، ١٤٠٠/ ١٩٨٠)، ص٧٦-٧٨.

وانتقاده على الألفاظ الرابع والخامس، وهي استعمالهم نوايا جمعًا لنية، واستعمالهم البؤساء جمعًا لبائس، واستعمالهم جملة «لحد الآن»، كلام متجه صحيح.

سابعها: أنهم يخطئون في نفي ماضي زال بلا النافية، والصوابُ أن يُنفَى بما النافية. قال: لأن فتئ وانفك وبرح وزال تُقرن بها نفيًا، وبلا دعاء، وبالهمزة استفهامًا، واستدل بقول الألفية: «فتئ وانفك وهذي الأربعة لشِبْهِ نفي أو لنفي متبعه» إلخ[1]. وكلامه في هذا اللفظ مختلط وغير محرر؛ فأما حكمه بالخطأ في نفي ماضي زال بلا النافية فهو حكم صحيح، ولكنه لم يحرر تعليله إذ علله بأن زال وأخواته تقرن بلا نفيًا إلخ، وإنها ذلك يصلح تعليلاً لعمل زال وأخواته عمل كان وليس بيت الألفية مَسُوقًا إلا لبيان شرط إعمال زال وأخواته عمل كان.

وكان الحق أن يعلل ذلك بوجوب اتباع استعمال العرب؛ فإن العربَ لا يستعملون الماضي كله منفيًّا بلا النافية إذا لم يتكرر النفيُ إلا والمراد من النفي الدعاء، كقوله تعالى: ﴿فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ ﴿٣١﴾﴾ [القيامة:٣١]. وكذلك إذا تكرر النفي في المعنى كقوله تعالى: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ ﴿١١﴾﴾ [البلد:١١] فإن الاقتحام الذي دل عليه الماضي المنفي بلا يشتمل على عدة أمور قد فسرها قوله تعالى: ﴿فَكُّ رَقَبَةٍ ﴿١٣﴾ أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ ﴿١٤﴾ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ ﴿١٥﴾ أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ ﴿١٦﴾ ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البلد:١٣-١٧]، فآل معنى قوله: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ ﴿١١﴾﴾ إلى معنى فلا فك رقبة ولا أطعم ولا آمن.

وفيما عدا ذلك لا يستعمل الماضي منفيًّا بلا إلا إذا كان المراد الدعاء دون الخبر، ولذلك كان تخصيص أبي يعلى حكمه بالأفعال الأربعة (زال وأخواته)

---

(١) ألفية ابن مالك، كان وأخواتها، البيت ١٤٥.

فَتِئَ وانْفَكَّ وهَذِي الأَرْبَعَة   لِشِبْهِ نَفْيٍ أَوْ لِنَفْيٍ مُتْبَعَةْ

إجحافًا بحكم الاستعمال، وبخاصة إذا كان خطأ الكتاب في هذا الباب واردًا في جميع الأفعال الماضية. وكلامه في انتقاد قولهم أفت مرادًا به للفت صحيح وجيه.

هذا ما عن لي في مراجعة الشيخ أبي يعلى لقصد تحرير كلامه، وأنا أقدر قدر عنايته بالعربية واهتمامه.

تحقيق ترجمة عالم كبير وإصلاح وهْم في تسميته[١]

يقع في كتب التفسير وأصول الفقه -عندما يتكلمون على النسخ في أحكام الشريعة- أن أئمةَ المسلمين اتفقوا على أن النسخ واقع، إلا أبا مسلم الأصفهاني؛ فإنه أنكر أن يكون ما ادعوه نسخًا، وقال هو من قبيل التخصيص. قال تاج الدين السبكي في جمع الجوامع: «مسألة: النسخ واقعٌ عند كل المسلمين، وسمّاه أبو مسلم تخصيصًا، فقيل خالف، فالخلف لفظي»[٢].

هكذا نجد اسم هذا العالم في معظم التآليف: «أبو مسلم الأصفهاني». وكذلك يمر به المدرسون والطلبة غير سائلين عن تعيينه، وربما زاد بعضُهم فوصفه بأنه من أئمة المعتزلة. والفخر في التفسير عند قوله تعالى: ﴿۞ مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ﴾ [البقرة:١٠٦]، سماه بأبي مسلم بن بحر[٣]. ووقع في بعض الكتب في الأصول تعيينُه بأنه المعروف بالجاحظ. وكذلك قال بعضُ شراح المنهاج، وابن عبد الهادي الحنبلي في شرح المختصر الحاجبي.

(١) مجلة **الهداية الإسلامية**، المجلد الثامن، العدد الرابع، شوال ١٣٥٤.

(٢) السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي: **جمع الجوامع الفقهفي أصول**، تحيق عبد المنعم خليل إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، ص٥٩.

(٣) الرازي، فخر الدين محمد ابن العلامة ضياء الدين عمر: **تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب** (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٠١/ ١٩٨١)، ج٣، ص٢٤٨.

واهتم بذلك الشهابُ القرافي المالكي في شرحه على تنقيح الفصول، فقال: «فائدة: أبو مسلم كنيته، واسمه عمرو بن يحيى، قاله أبو إسحاق في اللمع.»(١) وقال أبو العباس المالكي في شرح تنقيح القرافي: «تنبيه: أبو مسلم هذا من المعتزلة، واسمه عمرو. وفي اللمع لأبي إسحاق أنه ابن يحيى، وفي بعض نسخ المحصول أنه ابن بحر، قال المصنف -يعني القرافي في شرح المحصول- فيحتمل أن يكون له اسمان وهو بعيد، أو يكون أشخاص كلهم يسمّى أبا مسلم.»(٢)

وأنا حين كنتُ أقرأتُ كتاب تنقيح القرافي وشرحته، جزمتُ بأنه عمرو بن بحر، إذ ليس عمرو بن يحيى بمعروف. واستخلصتُ مما رأيته من كلامهم أنه الجاحظ؛ لأن اسم الجاحظ عمرو بن بحر، وهو من المعتزلة. إلا أني أشرتُ إلى مثار إشكال في كون الجاحظ يكنّى أبا مسلم، فقلت: «وأشهر كنيته أبو عثمان»، وإشكال في كونه أصفهانيًّا، فقلت «البصري.»(٣)

فلذلك لم أزل غيرَ ثلِجِ الصدر لما قالوه وقلت. ومما زادني حيرةً أن الفخر يذكر في تفسيره: عن أبي مسلم في تفسيره، ولم نعرف أن للجاحظ تفسيرًا، فلم أزل أرصد ما يكشف عني هذا الإشكالَ حتى رأيتُ في طبقات المفسرين ما نصُّه: «محمد

---

(١) القرافي: **شرح تنقيح الفصول**، ص٢٩٤. وانظر الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم: **شرح اللمع**، تحقيق عبد المجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨/ ١٩٨٨)، ج١، ص٤٨٢.

(٢) لم أتمكن من الاطلاع على شرح أبي العباس المالكي -أحمد بن عبد الرحمن الزليطني المعروف بحلولو- على تنقيح الفصول للقرافي، لا مطبوعًا ولا مخطوطًا، وقد عملت أن بعض أجزائه حققت من قبل بعض طلبة الدراسات بجامعة أم القرى بمكة المكرمة. أما كلام القرافي في شرحه على المحصول فقد قال بعد ذكر الاختلاف في اسم أبي مسلم: «فهذا اختلاف متباعد في اسمه، اللهم إلا أن يكون له اسمان وهو بعيد، أو يكونوا عدة أشخاص كل منهم يسمّى أبا مسلم.» القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس: **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١/ ٢٠٠٠)، ج٣، ص٢٤٦.

(٣) ابن عاشور، محمد الطاهر: **حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح** (تونس: مطبعة النهضة، ١٣٤١ه)، ج٢، ص٧٦.

ابن بحر الأصفهاني أبو مسلم، صاحب التفسير، وذكره ابن مانويه في تاريخ الري، وقال: كان على مذهب المعتزلة ووجيهًا عندهم، وصنف لهم التفسير على مذهبهم، ومات سنة اثنتين وعشرين وثلاثمائة وهو ابن سبعين سنة.»(١)

ووجدتُ في «معجم الأدباء» لياقوت ترجمته مستوفاة. قال ياقوت ص٤٢٠ جزء ٦: «محمد بن بحر الأصفهاني الكاتب، يكنى أبا مسلم، كان كاتبًا مترسلاً بليغًا متكلمًا جدِلاً، مات -فيما ذكره حمزة في تاريخه- في آخر سنة اثنتين وعشرين وثلاثمائة، ومولده سنة أربع وخمسين ومائتين. وكان الوزير أبو الحسن علي بن عيسى بن داود بن الجراح يشتاقه ويصفه. وقال أبو علي التنوخي: وقد ذكر محمد بن زيد الداعي قال: وهو الذي كان أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني الكاتب المعتزلي العالم بالتفسير وبغيره من صنوف العلم، مذ صار عامل أصبهان وعامل فارس للمقتدر، يكتب له ويتولّى أمره. وذكره محمد بن إسحاق (يعني ابن النديم)، وقال: له من الكتب جامع التأويل لمحكم التنزيل على مذهب المعتزلة أربعة عشر مجلدًا، كتاب جامع رسائله(٢)، كتاب الناسخ والمنسوخ، كتاب في النحو. وسمّى حمزة كتابه في القرآن شرح التأويل. وكان ابن أبي البغل ولي في سنة ثلاثمائة ديوان الخراج والضياع بأصبهان وهو ببغداد، فورد كتابُه على أبي مسلم ابن بحر بأن يخلفه على ديوان الضياع بها، ثم ورد ابن أبي البغل إلى أصبهان فأقره على خلافته. ثم مات أبو علي محمد بن أحمد بن رستم سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة، فرتب مكانه أبو مسلم

---

(١) الداوُودي، شمس الدين محمد بن علي بن أحمد: **طبقات المفسرين** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣/ ١٩٨٣)، ج٢، ص١٠٩-١١٠. وفيه: أبو الحسين بن بابويه، لا ابن بانويه، ووجهًا عوض وجيهًا. أما ما ذكره المصنف فموجود بلفظه عند ابن حجر في اللسان. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي: **لسان الميزان**، تحقيق الشيخ عبد الفتاح أبي غدة (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢)، ج٧، ص٦. وابن بابويه هو علي بن عبيد الله، توفي بعد ٥٨٥هـ. أما كتابه «تاريخ الري» فمفقود.

(٢) هذا ما قاله ابن النديم بشأن مصنفات أبي مسلم الأصفهاني، ولم يزد عليه. **الفهرست**، ص١٦٩.

ابن بحر وذلك في شوال، ثم ورد علي ابن بويه في خمسمائة فارس فهزم المظفر بن ياقوت [في خمسة آلاف فارس]، ودخل ابن بويه أصبهان فعُزل أبو مسلم.» وذكر له ياقوت شعرًا، وذكر أن له أخًا اسمه أحمد. قال: «ولما مات أبو مسلم، رثاه علي بن حمزة بن عمارة الأصفهاني بأبيات.»(١)

هذا خلاصةُ ما ذكره ياقوت، فتبين أن الوهمَ دخل على بعض نقلة اسمه قديمًا، فلما وجدوا أباه يسمّى بحرًا توهموا أنه الجاحظ، فأصلحوا اسمه محمدًا بعمرو. والتحريفُ في محمد وعمرو متقارب. وبعضُهم لما اعتمد أن اسمه محمد حرف اسم أبيه بحر بيحيى، ظنًّا أن بَحْرًا ليس إلا أبا الجاحظ. ولفخر الدين الرازي في تفسيره الكبير عنايةٌ بنقل شيء من كلام أبي مسلم الأصفهاني في تفسيره. وإن ما ينقله عنه لدليلٌ على ضلاعة أبي مسلم هذا في التفسير علمًا وذوقًا وغوصًا، ولكن تفسيره لا نعرفه، ولعله مما فقد من تليد تراث الإسلام(٢).

هذا وفي المفسرين عالم آخر بأبي مسلم الأصفهاني المعتزلي، رأيتُ أن أذكره هنا، إكمالاً للفائدة، ودفعًا لما عسى أن يعرض من غلط. وهو محمد بن علي بن محمد ابن الحسين بن مهرابزاد الأصفهاني النحوي الأديب، ولد سنة ٣٦٦هـ وتوفي سنة ٤٥٩هـ، وصنف تفسيرًا كبيرًا في عشرين مجلدا. وكان الغالب عليه الاعتزال، ذكره السيوطي في بغية الوعاة(٣). وهو غير الذي ينقل عنه الفخر في تفسيره، لتصريحه في

(١) الحموي: **معجم الأدباء**، ج٦، ص٢٤٣٧-٢٤٤٠ (الترجمة ١٠٠٨). وقد أوردنا كلام مرتبًا حسب سياقه في كتابه، لا كما ذكره المصنف بتصرف في ترتيب بعض أجزائه. وانظر كذلك: الصفدي: **الوافي بالوفيات**، ج٢، ص١٧٥.

(٢) وقد جمع بعضهم ما نسب لأبي مسلم في التفسير من مظانه، وخاصة التفسير الكبير للإمام فخر الدين الرازي، ومن ذلك ما جمعه سعيد الأنصاري -أحد علماء- ونشره باسم «ملتقط جامع التأويل لمحكم التنزيل» وصدر في مدينة كلكتا سنة ١٣٢٠/١٩٠٣، وما جمعه خضر محمد نبها بعنوان «تفسير أبي مسلم محمد بن بحر الأصفهاني» وطبع في بيروت سنة ٢٠٠٩ بواسطة دار الكتب العلمية.

(٣) السيوطي: **بغية الوعاة**، ج١، ص١٨٨.

بعض مواضع النقل عنه بأنه أبو مسلم بن بحر. وهو أيضًا غير صاحب القول بإنكار النسخ؛ لأن الذي أنكر النسخ هو ابن بحر لا محالة.

فقد حصل لنا بهذا ثلاثةُ أسماء من قبيل المؤتلف والمختلف، وهي: عمرو بن بحر المحبوبي البصري الملقب بالجاحظ المعتزلي، كنيته أبو عثمان، ومحمد بن بحر الأصفهاني المعتزلي أبو مسلم صاحب التفسير، والكاتب الأديب، وصاحب القول بإنكار النسخ. ومحمد بن علي الأصفهاني المعتزلي، أبو مسلم صاحب التفسير النحوي.

وقد دعاني إلى تحقيق صاحب هذه الكنية وضبط ترجمته، إزالة اللبس الذي عرض، وتغيير ما وقع في كتابي «التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح» في صفحة ٧٦ من الجزء الثاني منه. وقد أذِنْتُ لكل مَنْ يقف عليه أن ينقل عني هذا الإصلاحَ في طرّة نسخته، وفوق كلِّ ذي علم عليم.

نظرات على ترجمة السكاكي[(١)]

طالعتُ بإعجابٍ وتقدير الدراسةَ القيمة التي صاغها قلمُ فضيلة الأستاذ الشيخ محمد علي النجار[(٢)] المدرس بكلية اللغة العربية، ونشرت في الجزأين التاسع والعاشر من مجلة «الهداية الإسلامية»[(٣)] الغراء. فلقد صرف همته إلَى إبراز التعريف بإمام عظيم من أئمة الأدب العربي، ربما لا يعرف أكثرُ الأدباء عنه أكثرَ من اسمه ولقبه وسنة وفاته ووصفه بالإمامة، ولا يعرف غيرُ القليل منهم عينَ كتابه.

ولقد أتى الأستاذ النجار على المهمّ من التعريف بهذا العلامة، وبكتابه المفتاح، وآراء بعض العلماء فيه، مما سيفتح أعينَ أبناء الأدب العربي إلى ذلك الكتاب بعد أن استسرَّ رسمُه، وكاد أن لا يُعرف عند بعضهم إلا اسمُه. وها أنا ذا أقفّي على أثره، وأضمُّ إلى عِقْدِ تعريفه بعضَ درره، سالكًا سبيلَ ترتيبه، لأكون كالحبيب المساير لحبيبه.

---

(١) مجلة الهداية الإسلامية، المجلد ١٣، الجزء ٦، ١٣٥٩/ ١٩٤٠ (ص١٣٠-١٣٥).

(٢) ولد الشيخ محمد علي النجار سنة ١٨٩٥ بإحدى قرى محافظة البحيرة، وفيها تعلم القراءة والكتابة وحفظ القرآن، وفي سنة ١٩٠٨ التحق بالأزهر الذي حصل فيه على العالمية سنة ١٩٢٥. وإثر ذلك عين مدرِّسًا للتاريخ، وعندما أسس قسم الدراسات العليا في كلية اللغة العربية بالأزهر عُهد إليه تدريسُ النحو والبلاغة، وظل على ذلك حتى أحيل على المعاش سنة ١٩٦٠. اختير سنة ١٩٥٦ عضوًا بمجمع اللغة العربية بالقاهرة، واستمر عاملاً نشطًا في مختلف لجانه، ونشر العديد من الأبحاث في علوم اللغة العربية جمعها في كتاب بعنوان «لغويات»، كما نشر كتابًا آخر بعنوان «الأخطاء الشائعة» (في جزئين)، وأسهم بتحقيق العديد من أمهات الكتب، منها «الخصائص» لابن جني، و«بصائر ذوي التمييز» للفيروزآبادي. توفي الشيخ النجار عليه رحمة الله سنة ١٩٦٥.

(٣) مجلة الهداية الإسلامية، المجلد ١٢، الجزء ٩، ١٣٥٩/ ١٩٤٠ (ص٢٩٨-٣٠٠)؛ المجلد ١٢، الجزء ١٠، ١٣٥٩/ ١٩٤٠ (ص٣١٨-٣٢٢).

نسبه:

ذكر الأستاذ النجار عن السيوطي أن أبا حيان يسميه في «الارتشاف» ابن السكّاكي[(١)]، إلخ، وأنا لم أر من العلماء مَنْ سماه بذلك[(٢)]. وهذا ياقوت الحموي - وهو من معاصريه- لا يذكره في معجم الأدباء إلا بوصف السكاكي[(٣)]. وهؤلاء علماء بلاده وما قاربها والعاكفون على كتابه لا يذكرونه إلا بوصف السكاكي.

نعم، إن الجمعَ بين صيغة فعّال الدالة على النسبة للصناعة وبين ياء النسب تُؤْذِن بأنه منسوبٌ إلى صانع السكّة، فيكون السكّاك أباه أو جدّه، وأنه لم يكن صنعُ السكّة من صناعته، فلعل هذا ما خوّل لأبي حيان التعبيرَ عنه بابن السكّاك. وكان يُلقَّبُ بـ«سراج الملة والدين»، كما لقبه بذلك القطبُ الشيرازي في «شرح المفتاح» والتفتازاني في «المطول»[(٤)]. ويُلقب بسراج المعالي، كما لقبه التفتازاني في «شرح المفتاح»[(٥)]، وبعضُ الشعراء الذي مدح كتابه، كما سيأتي. ولم يلقبه ياقوت في معجم الأدباء بشيء.

---

(١) الحموي: **معجم الأدباء**، ج٦، ص٢٨٤٦ (الترجمة ١٢٥٥).

(٢) هذا ما قرره الشيخ الناجر، وهو موضع اعتراض المصنف عليه هنا.

(٣) السيوطي: **بغية الوعاة**، ج٢، ص٣٦٤. يبدو أن السيوطي وهم في النقل من كتاب «الارتشاف»، أو لعله نقل من مصنفات أخرى لأبي حيان الذي لم يذكر في كتابه هذا اسم السكاكي لا على النحو الذي قاله السيوطي ولا على النحو المتعارف، وإنما أشار إليه في موضع واحد أثناء الكلام على «أي» بعبارة «صاحب المفتاح». الأندلسي، أبو حيان: **ارتشاف الضَّرَب من لسان العرب**، تحقيق رجب عثمان محمد (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١، ١٤١٨/ ١٩٩٨)، ص١٦٩٢. وقد راجعت كتاب «تذكرة النحاة» لأبي حيان (تحقيق عفيف عبد الرحمن، نشر مؤسسة الرسالة ببيروت، ١٤٠٦/ ١٩٨٦) فلم أجد فيه ذكرًا لا للسكاكي ولا لكتابه.

(٤) التفتازاني: **المطول شرح تلخيص المفتاح**، ص١٣٥.

(٥) التفتازاني، سعد الدين: **شرح القسم الثالث من المفتاح**، تحقيق ودراسة رأفت إسماعيل غانم (القاهرة: كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر، ١٤٠٠/ ١٩٨٠)، ص٣ (رسالة دكتوراه غير منشورة).

اهتمام العلماء بكتاب المفتاح

أورد الأستاذ النجار شاهدًا على ذلك خطبةَ السيد الشريف في شرحه للقسم الثالث من المفتاح[(١)]. وهنالك شاهدٌ أعظم، وهو كلامُ العلامة قطب الدين الشيرازي في شرحه الذي سماه «مفتاح المفتاح»، فإنه أبعدُ عهدًا، وأقربُ بالمؤلف عصرًا؛ لأنه أتمَّ شرحَه سنة إحدى وسبعمائة (٧٠١هـ). قال: «وقد ألف الناسُ فيهما (أي علمي المعاني والبيان) وجلبوا ذهبًا، أو حطبوا حطبًا، وما من تأليفٍ إلا وقد تصَفَّحتُ سينَه وشينَه، وعلمتُ غثَّه وسَمِينَه، فلم أجد ما يُنتفع به[(٢)] في ذلك حقَّ الانتفاع إلا كتاب «المفتاح» للإمام البارع، سراج الملة والدين، أبي يعقوب يوسف بن أبي بكر بن علي (كذا) السكّاكي الخوارزمي، برَّد الله مضجعَه، ونوّر مُهجته. وذلك أنه لَمَّا كان إمامَ أئمة البلاغة ببيانه، ومالكَ أزمة الفصاحة ببنانه، وناظمَ درر الفوائد في منظوم فرائده، وناثرَ غُرَرِ الفوائد في منثور فوائده، استقادت له البراعةُ بأرسانها، واستفادت منه البراعةُ بفرسانها. فسوابقُ فصاحته لا تُجارَى حلباتُها، ولواحقُ بلاغته لا تُبارَى غلباتُها، ونفائسُ فرائده لا تُنَافَس... ومقائس فوائده لا تقاس في أحكامها، جرى طِرْفُ فضله المجلى في حلبة الرهان فجلّى، وسما طَرْفُ شرفه إلى معارج الطُّرَف وتعلّى، فارتقى من أفنان فنونه إلى مرقَى الفرائد، وعُدَّ من أماجد الأفراد وأفراد الأماجد. فهو الذي أصبح به بحرُ هذين العلمين عذبًا فراتًا

(١) انظر ذلك في: الجرجاني، أبو الحسن علي محمد بن علي السيد الشريف: **الحاشية على المطول شرح تلخيص المفتاح**، تحقيق رشيد أعرضي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧)، ص٣٣-٣٤.

(٢) يبدو أن الشيرازي اقتبسَ هذ الجزء من خطبة كتابه من ابن الأثير الذي قال: «وبعد، فإن علمَ البيان لتأليف النظم والنثر بمنزلة أصول الفقه للأحكام وأدلة الأحكام؛ وقد ألّف الناسُ فيه كتبًا، وجلبوا ذهبًا وحطبًا، وما من تأليفٍ إلا وقد تصفّحتُ شينه وسينه، وعلمت غثّه وسمينه؛ فلم أجد ما يُنتفع به في ذلك إلا كتاب الموازنة لأبي القاسم الحسن بن بشر الآمديّ، وكتاب سر الفصاحة لأبي محمد عبد الله بن سنان الخفاجيّ، غير أن كتاب الموازنة أجمعُ أصولاً، وأجدى محصولا...» ابن الأثير: **المثل السائر**، ج١، ص٢٣.

بعد ما كان ملحًا أُجاجًا، وأبدع فيهما غرائبَ أوضح بها لمن بعده طُرقًا فجاجًا، حتى أصبحت روضةُ العلمين مفتحة الأزهار متسلسلةَ الأنهار»، إلى أن قال: «ولله درُّ القائل فيه:

سِرَاجُ المَعَالِي يُوسُفُ بنُ مُحَمَّدٍ بِمِفْتَاحِهِ قَدْ حَلَّ كُلَّ مُعَقَّدِ
وَأَعْجَزَ بِالإِيجَازِ فِي سِحْرِ لَفْظِهِ فَكَادَ بِهِ يسْبِي النُّهَى وَكَأَنْ قَدِ
فَلَمْ نَرَ فِي كُتْبِ الأَوَائِلِ مِثْلَهُ وَإِنْ لَمْ تُصَدِّقْنِي بِهِ فَتَفَقَّدِ»

إلى آخر كلامه(١).

وقد جرى أسلوبُ تأليف «المفتاح» على طريقة الضبط، والتقسيم، والتحديد، والتدرج في توليد المسائل اللاحقة عن مسائل السابقة، والحوالة على قواعد العلوم الأخرى، وتعليل وجوهِ انحصار العلوم والأبواب فيما حوته من المسائل، وتلك هي الطريقةُ المتبعةُ في العلوم العقلية والمنطقية. فالسكاكي يُعنى بتلك الطريقة في تنظيم كتابه وتسويته، وتفريغ(٢) مباحثه ومسائله، كما أفصح عن ذلك في ديباجته، من ذلك قوله: «وأنت تعلم أن المفرد متقدِّمٌ على أن يؤلف (أي يُركَّب) وطِباق المؤلَّف (أي المركب) للمعنى متأخر عن نفس التأليف، لا جرم أنّا قدمنا البعض على هذا الوجه وضعًا، لنؤثر تقدمًا استحقه طبعا»(٣). وقال في صدر

(١) عن نسخة خطية عتيقة بمكتبتي نسخت سنة ٧١٤ (أربع عشر وسبعمائة) برسم خزانة شرف الدين الطيبي العلامة الجليل محشي الكشاف، وهو عزيز الوجود. - **المصنف**. - لم أقف على هذا الكتاب، ولا يبدو أنه طبع أصلاً. أما الأبيات التي ذكرها الشيرازي فلم على قائلها، وقد أوردها كذلك محقق «الكشف» في الحاشية نقلاً عن الشيرازي أيضًا، ولم ينسبها. حاجي خليفة: **كشف الظنون**، ج٢، ص١٧٦٢.

(٢) كذا في الأصل، ولعله تصحيف، والأولى أن يقال: تفريع.

(٣) السكاكي: **مفتاح العلوم**، ص٤٠ (نشرة هنداوي).

علم المعاني: «ولما كان علمُ البيان شعبةً من علم المعاني لا تنفصل عنه إلا بزيادة اعتبار، جرى منه مجرى المركّبِ من المفرد، لا جرم آثرنا تأخيرَه»(١).

وربما سلك في مسائله وأمثلته مسالكَ العلوم العقلية كقوله: «وأما الحالة التي تقتضي وصفَ المعرف فهي إذا كان الوصف مبينًا له كاشفًا عنه، كما إذا قلت: الجسم الطويل العريض العميق محتاجٌ إلى فراغ يشغله.»(٢) وكذلك كلامه في مبحث تعريف المسند إليه بلام التعريف، حيث بناه على قواعد الكلي الطبيعي وأفراده المقررة في علم المنطق(٣). وكذلك كلامُه في الجمع بين مدلول الجملتين في الذهن من باب الفصل والوصل(٤)، وفي تقسيم وجه الشبه من باب التشبيه، حيث بناه على قواعد الحس المشترك من مسائل علم الحكمة(٥).

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٤٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٧٢.

(٣) السكاكي: **مفتاح العلوم**، ص٢٧٨-٢٨٠ (نشرة هنداوي). والكلي عند علماء المنطق من الألفاظ المشتركة، ويطلق على عدة معان. الأول الكلي الحقيقي، وهو المفهوم الذي لا يمنع تصورُه من تصور وقوع شركة كثيرين فيه، ويقابله الجزئي الحقيقي. والثاني الكلي الإضافي، وهو ما اندرج تحته شيء آخر في نفس الأمر، وهو أخص من الكلي الحقيقي. والإطلاق الثالث للكلي هو أنه اللفظ الدال على المفهوم الكلي، ذلك أن الكلي والجزئي كما يطلقان على المفهوم فيقال إن المفهوم إما كلي وإما جزئي، كذلك يطلقان على اللفظ الدال على المفهوم كليًّا أم جزئيا. وكذلك يقسم الكلي باعتبارات أخرى إلى كلي طبيعي وهو ما له وجود في الخارج، وكلي عقلي وهو ما لا وجود له في الخارج وإنما وجوده في الذهن. انظر في ذلك: الجرجاني: **التعريفات**، ص٢٦٦-٢٦٧؛ التهانوي، محمد علي: **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق جماعة من الباحثين بإشراف رفيق العجم (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٦)، ج٢، ص١٣٧٦-١٣٨٠.

(٤) قال بشأن الجمع بين مدلول الجملتين: «والجامع العقلي هو أن يكون بينهما اتحادٌ في تصور، مثل الاتحاد في المخبر عنه، أو في الخبر، أو في قيد من قيودهما، أو تماثل هناك، فإن العقلَ بتجريده المثلين عن التشخص في الخارج يرفع التعدد عن البين. أو تضايف كالذي بين العلة والمعلول، والسبب والسبَّب، أو السفب والعلو، والأقل والأكثر، فالعقل يأبى أن يجتمعا في الذهن.» **مفتاح العلوم**، ص٣٦٢.

(٥) انظر: السكاكي: **مفتاح العلوم**، ص٤٤٠-٤٤٧.

وقد قال العلامةُ التفتازاني هنالك بعد أن فرغ من التقسيم: «واعلم أن أمثالَ هذه التقسيمات التي لا تتفرع على أقسامها أحكامٌ متفارقة، قليلةُ الجدوى. وكأن هذا ابتهاجٌ من السكاكي باطلاعه على اصطلاحات المتكلمين. فلله درُّ الإمام عبد القاهر وإحاطته بأسرار كلام العرب وخواص تراكيب البلغاء؛ فإنه لم يزد في هذا المقام على التكثر من أمثلة أنواع التشبيهات، وتحقيق اللطائف المودَعة فيها.»[(١)]

وأسلوبُ نظم كلامه في «المفتاح» وإن كان مملوءًا بالنكت الأدبية الدالة على ضلاعته في العلوم الأدبية، فهو غير خَليٍّ من النزوع إلى اللهجة الحكمية التي نرى عليها كتبَ أمثال ابن سينا مع فصاحته المشهود بها. وربما أطال الجملَ وأكثر المعترضات منها، فألجأ الناظرَ أن يعود بنظره من آخر الكلام إلى أوله ليلتئم المعنى المقصود في فهمه. ولذلك لم يختلف العلماء في صعوبة فهم كتابه على غير المتضلعين في العلم، بخلاف أسلوب الشيخ عبدالقاهر في «دلائل الإعجاز»، فإن نسج كلامه يكسب مطالعه ملكة إنشائية متينة. وأنا وإن كنتُ لا أنصح الأدباء باتباع أسلوب نظم كلامه، أرى لهم في الإقبال عليه اكتسابَ ثروة من الألفاظ المفردة الفصيحة.

ومما اختصَّ به السكاكيُّ أنه غيّر كثيرًا من ألفاظ المصطلحات العلمية، خصوصًا المصطلحات المنطقية؛ لأنه حاولَ ابتزازَ[(٢)] علم النظر إلى العلوم العربية، واخترع ألفاظًا اصطلاحية لم تكن من عناوين المسائل. ومن أهم ما اشتمل عليه المفتاح خاتمته، وهي فذلكةٌ في رد المطاعن عن القرآن من أحسن ما كتب في هذا الغرض وفاءً به وإيجازا[(٣)].

---

(١) التفتازاني: **المطول شرح تلخيص المفتاح**، ص٥٢٧.

(٢) أي جلب علم النظر (وهو علم المنطق) إلى علوم العربية وتوظيفه فيها. وقد تمثل ذلك بصورة خاصة في القسم الذي عنونه السكاكيُّ باسم «علم الاستدلال أو علم خواص تركيب الكلام».

(٣) السكاكي: **مفتاح العلوم**، ص٧٠٠-٧٢٦ (نشرة هنداوي).

ومع مكانة كتاب «المفتاح» وصعوبته، لم يحظ بنسخة مخطوطة صحيحة إلا نادرًا، ولم يحظ بطبعة علمية تناسبه، إنما طُبع طبعة واحدة بمطبعة التقدم بالقاهرة سنة ١٣٤٨ لا تكاد تغني المطالع، فليت همةَ رجال الأدب بمصر تتوجه إلى طبعه طبعة علمية[١].

نشأة السكاكي الجثمانية والعلمية:

ذكر ياقوت في «معجم الأدباء» أنه ولد سنة ٥٥٤هـ (أربع وخمسين وخمسمائة)، وأنه من أهل خوارزم، قال: «وهو اليوم حيٌّ ببلده»[٢]. ولما كانت وفاته ٦٢٦هـ (ست وعشرين وستمائة) يكون قد عُمِّر اثنين وسبعين سنة أو ما يقاربها. وقد نوّه السكاكيُّ في مواضع كثيرة من كتابه بشيخه الحاتمي تنويهًا دلّ على أن تعويلَه في تلقي العربية كان على الحاتمي، فمن هو هذا الحاتمي؟ ذلك ما أعيانا البحثُ عنه بمراجعة مظانٍّ من كتب تراجم الأدباء وبخاصة معجم ياقوت، وكتاب ابن الأنباري، والبغية، والوافي للصفدي، ومن كتب النحو المظنون بها التعرض إلى ذكر آراء في النحو انفرد بها، وبمراجعة شروح المفتاح الموجودة لدينا، وهي شروح الشيرازي، والتفتازاني، والسيد الشريف، والكاشي، والكاتبي، وابن كمال باشا، فلم نظفر فيه بأكثر مما سأذكره:

---

(١) وفعلاً نهض بعضُ المهتمين للعناية بالكتاب، حيث نشره أكرم عثمان يوسف في العراق سنة ١٤٠٢/ ١٩٨٢، ونشره في بيروت نعيم زرزور سنة ١٤٠٣/ ١٩٨٣ وعبد الحميد هنداوي سنة ١٤٢٠/ ٢٠٠٠ (عند نفس الناشر)، إلا أن هذه النشرات الثلاث من الصعب القول بأنها ترقى إلى ما رجاه المصنف من تحقيقه تحقيقًا علميًّا يليق به على الرغم مما بذله أصحابها من جهود محمودة في إخراج النص، وليس ههنا مقام البيان لوجوه الخلل ومظاهر القصور فيها.

(٢) الحموي: **معجم الأدباء**، ج٦، ص٢٨٤٦ (الترجمة ١٢٥٥).

الحاتمي هذا يُلقب شرف الدين، حسبما قاله العلامةُ سعد الدين التفتازاني في شرحه للقسم الثالث من المفتاح قبيل الفن الأول من القانون الأول. ويظهرُ أنه من تلامذة عبد القاهر الجرجاني من قول سعد الدين في ذلك الموضع: «أورد على دعواه شاهديْ عدلٍ من كلام شيخه شرف الدين الحاتمي، وشيخ الكل عبد القاهر الجرجاني»[(١)].

وقد كان الحاتمي من أصحاب الرأي في النحو والصرف، وأذكر أني رأيتُ في مواضع من المفتاح إسنادَ آراء له في العربية، منها -فيما أذكره- أنه كان يرى أن اللام الداخلة على فاعل أفعال المدح هي لتعريف العهد لا للجنس، فليراجع[(٢)]. وذكر أنه زاد في تقسيم الاشتقاق إلى صغيرٍ وكبيرٍ قسمًا ثالثًا سماه الاشتقاقَ الأكبر، فقال: «وههنا نوعٌ ثالثٌ من الاشتقاق كان يسميه شيخُنا الحاتميُّ رحمة الله عليه الاشتقاق الأكبر، وهو أن يتجاوزَ على ما احتملته أخواتُ تلك الطائفة من الحروف نوعًا ومخرجًا، وقد عرفت الأنواع والمخارج [على ما نبهناك]، وأنه نوع لم أر أحدًا من سحرة هذا الفن -وقليلٌ ما هم- حام حوله على وجهه إلا هو.»[(٣)]

كما كان الحاتميُّ من أئمة فنون البلاغة وأصحاب الذوق فيها، قال في المفتاح: «وكان شيخُنا الحاتمي -ذلك الإمام الذي لن تسمح بمثله الأدوار، ما دار الفلك الدوّار، [تغمده الله برضوانه]- يحيلنا بحسن كثير من محسنات الكلام إذا راجعناه

---

(١) التفتازاني: **شرح القسم الثالث من المفتاح**، ص٦٠. يقول الميساوي: وقد أعياني أنا أيضًا البحثُ عن ترجمة شرف الدين الحاتمي هذا فما ظفرت بشيء.

(٢) وذلك قول السكاكي: «وقد كان شيخُنا الإمام الحاتميُّ -رحمه الله- يجوز في هذه اللام كونَها للعهد، وتحقيقُ القول فيه وظيفةٌ بيانية نذكرُه في علم المعاني.» **مفتاح العلوم**، ص١٤٣ (نشرة هنداوي).

(٣) المصدر نفسه، ص٤٩. هذا وقد جاء في جميع نشرات الكتاب التي بين يدي (نشرة أكرم عثمان: ص١١٣، ونشرة نعيم زرزور: ص١٥) كلمة «سحرة»، ولا يبدو لاستعمالها هنا وجهٌ مناسبة، وربما هي تصحيفٌ للفظة «مَهَرة» فهي أسعدُ بالمعنى والمقام.

فيها على الذوق[1]، ونحن حينئذ ممن نبغ في عدة شعب من علم الأدب، وصبغ بها يده، وعانى فيها وَكْدَهُ[2] وكدَّه»[3].

نحلته ومذهبه[4]:

أما نحلتُه في أصول الدين، فلا شك في أنه كان معتزليًّا من المعتزلة العدلية، وهم الذين يرجعون إلى واصل بن عطاء الغزال، ثم أبي علي الجبائي، وهم أعدل المعتزلة وأقربهم إلى الأشاعرة. وكلامُه في كتاب المفتاح في مواضع لا يترك ريبةً في ذلك. من ذلك قولُه في الحالة المقتضية ذكرَ المسند إليه: «ويصلح لشمول هذه الاعتبارات قولُك عند المخالف: الله إلهنا، ومحمد نبينا، والإسلام ديننا، والتوحيد والعدل مذهبنا.»[5] ومن ذلك قولُه في اعتبارات الفصل والوصل: «بخلافه (أي العطف) في نحو الشمس، ومرارة الأرنب، وسورة الإخلاص، والرجل اليسرى من الضفدع، ودين المجوس، وألف باذنجانة، كلها محدثة»[6]، فلا شك أن الإعلان بكون القرآن محدثًا من عادة المعتزلة.

ومن ذلك قولُه في قسم الاستدلال: «اللهم إلا إذا جعلتَ الوجودَ غيرَ زائد على الماهية، كما هو الراجحُ عندنا»[7]، ومن المقرَّر أن المعتزلة قائلون إن الوجود عند الأشعري هو عينُ الموجود، وإن كان جماعةٌ من الأشاعرة وافقوا المعتزلةَ في هذه

(١) قوله على الذوق متعلق بقوله يحيلنا. - المصنف.

(٢) الوكد: القصد. - المصنف.

(٣) السكاكي: **مفتاح العلوم**، ص٢٥٧ (نشرة هنداوي).

(٤) أي في الأصول والفروع، أو المذهب الكلامي والمذهب الفقهي.

(٥) السكاكي: **مفتاح العلوم**، ص٣٠٨ (نشرة هنداوي).

(٦) المصدر نفسه، ص٣٥٩-٣٦٠.

(٧) المصدر نفسه، ص٥٦٥ (نشرة هنداوي).

المسألة[1]. وقولُه في مبحث الإيجاز في تأويل قوله تعالى: ﴿خَلَطُواْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا﴾ [التوبة:١٠٢]: «أي تارة أطاعوا وأحبطوا الطاعةَ بكبيرة، وأخرى عصوا وتداركوا المعصيةَ بالتوبة»[2]، فجعل الكبيرةَ محبطةً للطاعة. وتأوَّل قولَه تعالى: ﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيۡهِمۡۚ﴾ [التوبة:١٠٢] بأن ذلك إذا كان آخرَ أحوالهم التوبة[3]. وشواهدُ كونه من المعتزلة كثيرةٌ في كلامه.

وممن صرَّح بكونه معتزليًّا العلامةُ الشيرازيُّ في شرح القسم الثالث من المفتاح عند قول السكاكي: «وفيما ذكرنا ما ينبه على أن الواقفَ على تمام مراد الحكيم -تعالى وتقدس- في كلامه مفتقرٌ إلى هذين العلمين كلَّ الافتقار»[4]، قال العلامة الشيرازي: «واعلم أن مذهب المشائخيّ من المعتزلة، أنا نعرف تمامَ مراده تعالى من كلامه، ومذهب غير المشايخي منهم -ومنهم المصنف- أنه لا يمكن ...» إلخ[5]، فلا ينبغي جزمُ الأستاذ النجار بأنه كان سُنيا.

---

(١) راجع مناقشةَ المصنف لهذه المسألة في مستوياتها الفلسفية والكلامية وعرضه مختلف المذاهب فيها في مقال «مسألة خفية من مباحث الفلسفة الإسلامية: وحدة الوجود»، المنشور في القسم الأول من هذا المجموع.

(٢) السكاكي: **مفتاح العلوم**، ص٣٩٢.

(٣) هذا الجزء من الآية لم يذكره السكاكي حسب نشرات الكتاب التي بين يدي، وعليه يكونُ ما نسبه المصنفُ إليه من تأول المعنى على أنه «إذا كان آخرَ أحوالهم التوبة» قد جاء على سبيل الاستنتاج بناءً على ما يعهده من الأصول الكلامية التي يستند إليها صاحب «المفتاح».

(٤) المصدر نفسه، ص٢٤٩.

(٥) المقصود هو قطب الدين محمود بن مسعود بن مصلح الشيرازي، علامة المنقول والمعقول، الفيلسوف، الطبيب، الرياضي، الفلكي. ولد في شيراز سنة ٦٣٤هـ وسافر إلى مدينة مراغة حيث عمل في مرصدها مع العالم الفيلسوف نصير الدين الطوسي. توفي الشيرازي سنة ٧١٠هـ. شرح «حكمة الإشراق» للشهاب السهروردي، وله العديد من المصنفات في الطب والعلوم والفلسفة. كتب شرحًا على كتاب «المفتاح» للسكاكي سماه «مفتاح المفتاح» (لم أطلع عليه، ولا أظنه طبع)، وقد ذكره المصنف قبل هذا ونقل عنه كلامًا طويلا.

وأما مذهبُه في الفروع، فقد تردد الشيخُ النجار في كونه من أتباع المذهب الحنفي أو من أتباع المذهب الشافعي، وقد كان كلا المذهبين فاشيًا في جهات خوارزم. وإن أمثالَ السكاكي من العلماء الذين ليس لهم حظٌّ معتبرٌ في إتقان علوم الفقه ولا تأليف. ولقد يكثُرُ أن يتجاذَبَهم أتباعُ المذاهب الفقهية إلى حظائر مذاهبهم: يكون ذلك لمجرد الترَدُّدِ في تقليدهم، ويكون لأخذِهم العلمَ عن علماء من المذهبين.

على أنَّ من أساطينِ العربية مَنْ لا يُعرف مذهبُه، فهذا سيبويه إمام النحاة لا يُدرى أكان مالكيًّا أم شافعيًّا أم حنفيًّا؛ لأن المذاهب الثلاثة في زمانه كانت فاشية في العراق. وهذا الإمام الأشعري قد تجاذبه المالكيةُ والشافعية، وترجم له في طبقات المذهبين، والتحقيق أنه كان مالكيا. ومثلُه الإمام أبو بكر الباقلاني، فقد ذُكر في طبقات علماء المالكية، وفي طبقات علماء الشافعية، والتحقيقُ أنه كان مالكيا.

وقد كان السكاكيُّ معدودًا من فطاحل علماء الكلام، ومواضعُ من كتابه شاهدةٌ بذلك، وطريقتُه في العربية هي الطريقةُ البصرية، أعني طريقةَ سيبويه وأتباعه، وهم الذين يعنيهم في كتاب «المفتاح» بقوله أصحابنا.

العصر الذي ألف فيه «المفتاح»

كان ذلك في خلافة الخليفة الناصر لدين الله، وقد قال في أمثلة الحالة المقتضية ذكر المسند إليه: «والناصر لدين الله خليفتنا، والدعاء والثناء عليه وظيفتنا،»[1] وقد دام الناصر لدين الله في الخلافة سبعًا وأربعين سنة من سنة ٥٧٥هـ إلى سنة ٦٢٣هـ.

---

(١) السكاكي: مفتاح العلوم، ص٣٠٨ (نشرة هنداوي).

على أن السكاكيَّ قد عزم على إملاء حواشٍ على كتابه لبسط ما أجمله في مواضع قصدًا للاختصار، ولذلك قال في أوله: «وها أنا مملٍ حواشيَ جاريةً مجرى الشرح للمواضع المشكلة، مستكشفةً عن لطائف المباحث المهملة، مطلعة على مزيد تفاصيل في أماكن تمس الحاجة إليها.»[١] وقال في آخر الكتاب: «فلنؤثر ختْمَ الكلام حامدين الله تعالى ومصلين على الأخيار، ونشمِّر الذيلَ لإملاء حواشٍ عَرِيَ عن بعض فوائدها المتنُ لقصد الاختصار.»[٢] وأحال في أثناء الكتاب غيرَ مرة على هذه الحواشي، إلا أنه لا يوجد في كلام شُرَّاحِ كتابه ما هو مأخوذٌ من حواشيه، فالظاهرُ أن هذه الحواشيَ لم يقع الشُّروعُ فيها، وذلك يدلنا على أنه أتمَّ كتاب «المفتاح» في أواخر عمره، وأواخر خلافة الناصر.

(١) المصدر نفسه، ص٣٨.

(٢) من قوله «ونشمر» إلخ سقط من النسخة المطبوعة بمطبعة التقدم بمصر، وهي ثابتة في النسخ المخطوطة كلها. - **المصنف**. السكاكي: **مفتاح العلوم**، ص٩٠٨ (نشرة يوسف)، وص٧٢٦ (نشرة هنداوي). وللأسف فإن نعيم زرزور وعبد الحميد هنداوي قد وقعا جميعًا في الخطأ نفسه الذي وقعت فيه نشرةُ مطبعة التقدم؛ إذ غفلاَ عن تدارك هذا السقط الذي أشار إليه ابن عاشور هنا، الأمر الذي يثير الشك حول مصداقية تحقيقهما، ويدفع إلى استنتاج أنهما إنما قاما بمجرد استنساخ لنشرة مطبعة التقدم، وهذا -للأسف- صنيعُ الكثيرين ممن يتقحمون تحقيق كتب التراث في مجالاته العلمية المتنوعة. ألا رحم الله أمثال إبراهيم الأبياري، ومحمد أبي الفضل إبراهيم، وأحمد ومحمود شاكر، وعبد السلام هارون، ومحمد محيي الدين عبد الحميد، وأمين الخولي، ومحمد بن تاويت الطنجي، وإحسان عباس، ومحمد أبي الأجفان، وعبد الرحمن بدوي، وطاهر الزاوي، والسيد أحمد صقر، ومحمود الطناحي، وعبد العظيم الديب، وكل من سما إلى مثل قاماتهم، فقد كان التحقيق عندهم يعني علمًا بالتراث روحًا ومضمونًا ومنهجًا، وإدراكًا لما فيه من وشائج ومسالك، وما يحتفه من أحوال وسياقات، واستقصاءً وفهمًا لنصوص ما ينتهضون لتحقيقه لغةً وأسلوبًا وتاريخًا، لا مجرد تقحم عليها.

تذييل لترجمة سعد الدين التفتازاني(١)

لَـمَّا مررت على القاهرة في مرجعي من الحج، ذلك المرور الذي كان مثله كمثل قول ابن الخطيب:

لَمْ يَكُـــنْ وَصْـــلُكَ إلاَّ حُلُـــمَا فِي الكَـرَى أَوْ خلْسَـــةَ الْمُخْـــتَلِسِ(٢)

كان من أهم ما بادرت باقتنائه أجزاء مجلة «الهداية الإسلامية» التي انحبست عني جراء الانقطاع البريدي بين تونس ومصر في أيام هذه الحروب، وحين استقر بي النوى، ونشرت من حقيبتي ما انطوَى، وراجعت المطالعة التي كان ذهني عنها انزوَى، طالعت فيما طالعته منها ترجمة لسعد الدين التفتازاني من تحرير العلاّمة المحقق محمد علي النجار المدرس بكلية اللغة العربية، المنشورة في الجزءين من المجلد ١٣، فألفيت ترجمة وافية بتحليل نواحي ذلك الرجل العظيم النادر المثيل في علماء الإسلام. ورغبة في استيفاء ما يمكن استيفاؤه، أردت التعليق والتذييل لذلك المقال الممتع.

أ- قول الأستاذ النجار «لكنه (أي التفتازاني) فيما يظهر لا يوقر الصحابي الجليل سيدنا معاوية» إلخ. وقد رأيت أن استظهار الأستاذ لا يتم، فإن قول سعد الدين: «وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جوازَ اللعن على

(١) مجلة **الهداية الإسلامية**، الجزء ٧، المجلد ١٧، المحرم ١٣٦٤.

(٢) هو البيت الثاني من موشحة الوزير لسان الدين ابن الخطيب (من بحر الرمل) التي طالعها:

جَـــادَكَ الغَيْـــثُ إِذَا الغَيْـــثُ هَمَـــى يَـــا زَمَـــانَ الوَصْـــلِ بِالأَنْـــدَلُسِ

وقد أوردها ابن خلدون كاملة. انظر: **مقدمة ابن خلدون**، ص٦٠٠-٦٠٤. وانظرها في: **ديوان لسان الدين بن الخطيب السلماني**، تحقيق محمد مفتاح (الدار البيضاء: دار الثقافة، ط٢، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧)، ج٢، ص٧٩٢-٧٩٤.

معاوية وأعوانه؛ لأن غاية أمرهم البغي والخروج عن طاعة الإمام وهو لا يوجب اللعن»(١)، يتعين حملُه على أنه قصد الردَّ على الشيعة الذين يجوِّزون ويأتون ذلك البذاء الشنيع. فأراد إلجاءهم إلى الاعتراف بانتفاء إجازة ذلك من سلف الأمة المقتدى بهم، إذ لا يستطيع المخالف إثبات هذه الإجازة المنفية. وقرينةُ مراده أنه ذكر كلماته تلك بعد أن أورد الأحاديثَ النبوية الدالّة على وجوب توقير أصحاب رسول الله ﷺ، وبعد قوله: «وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات، فله محامل وتأويلات. فسبُّهم والطعنُ فيهم إن كان مما يخالف الأدلة القطعية، فكفر، وإلا بدعة وفسق»(٢).

ب- ويقول الأستاذ حاكيًا عن النسائي أنه قال: «أما يرضى معاوية أن يخرج رأسًا برأس حتى يُفضّل؟»(٣) وهذه الكلمة وإن كانت منقولةً في ابن خلكان، فأنا أحسبها تقولاً على النسائي أو سوءَ نقل لكلامه. وذلك الكلام وإن كان المقصود منه أن معاوية ليس أفضل من علي، وهذا معتقدُنا ومعتقد أهل السنة قاطبة، ولكن صيغته لا تخلو من عجرفة وجلافة؛ لأن كلمة «أما يرضى» فيها معنى الإنكار على عدم الرضا.

ولعل أصل عبارة النسائي إن كان لها أصل: «أما ترضون أن يخرج معاوية رأسًا برأس»، أي أن يكون من جملة أهل الفضل، أي في الصحبة؛ لأنها مقولة لمن يعتقدون أفضليةَ معاوية على عليّ رضي الله عنهما. فإن كلمة «أما يرضى» إنما تقال لمن يُظَنُّ به عدم الرضا، وليس لمعاوية ﷺ ادعاء أنه أفضل من علي. والذي ينبغي

---

(١) التفتازاني، سعد الدين: **كتاب شرح العلامة سعد الدين التفتازاني على العقائد النسفية لنجم الدين عمر النسفي** ويليه حواشي الخيالي وعبد الحكيم السيالكوتي والعصام (القاهرة: محمود أفندي شاكر الكتبي، ط١، ١٣٣١/ ١٩١٣)، ص٤٩٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٩٠.

(٣) «روى عبدالله بن مَندة، عن حمزة العَقبي المصري وغيره، أن النسائي خرج من مصر في آخر عمره إلى دمشق، فسُئل بها عن معاوية، وما جاء في فضائله، فقال: أما يرضى معاوية أن يخرج رأسًا برأس حتى يُفضّل؟» الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، ج١٤، ص١٣٢.

اعتماده في هذا الشأن هو ما ذكره ابن السبكي في طبقات الشافعية أن النسائي سئل عن التفضيل بين عليٍّ ومعاوية ففضل عليًّا، فخاض في ذلك بعضُ الخوارج وألف كتابًا في فضل علي، فسئل عن سبب تأليفه فقال: «دخلت دمشق والمنحرف بها عن علي كثير، فصنفت هذا الكتاب رجاء أن يهديهم الله.»(١)

جـ- ثم تعرض الأستاذ لتعيين المذهب الذي كان سعد الدين يتقلده، فلم يأت بما يدل على انفصاله في ذلك. وقد يلوح أنه انتقل من مذهب إلى مذهب، ولكني رأيتُ العلامة الفناري قد جزم أنه كان شافعيَّ المذهب(٢).

د- وذكر الأستاذ النجار أن لسعد الدين ولدًا، وأنه يقال: إنه ألّف شرح تصريف الزنجاني(٣) لأجله. وأقول: قد ألف لولده هذا متن تهذيب الكلام في المنطق والكلام، وقال في أوله: «وتبصرة لمن أراد أن يتبصر من أولي الأفهام، لا سيما الولد الأعز الحري الحفي بالإكرام، سمي حبيب الله عليه التحية والسلام».

---

(١) لم يرد ذكر الخوارج عند السبكي في حكاية القصة، وإنما ذكر أنه عندما دخل النسائي دمشق سئل عن معاوية، فضل عليه عليًّا، «فأُخرج من المسجد، وحُمل إلى الرملة.» **طبقات الشافعية الكبرى**، ج٣، ص١٥. وأصل ما أورده السبكي هو ما رواه الوزير ابنُ حِنزابة (الفضل بن جعفر بن الفرات) قال: «سمعت محمد بن موسى المأموني -صاحب النسائي- قال: سمعتُ قومًا يُنكرون على أبي عبد الرحمن النسائي كتاب الخصائص لعلي ﷺ، وتركَه تصنيف فضائل الشيخين، فذكرت له ذلك، فقال: دخلتُ دمشق والمنحرف بها عن علي كثير، فصنفت كتاب الخصائص، رجوتُ أن يهديهم الله تعالى.» الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، ج١٤، ص١٢٩. وأما كتاب الخصائص فقد حققه أحمد ميرين البلوي ونشرته مكتبة المعلا بالكويت سنة ١٤٠٦/ ١٩٨٦ بعنوان «خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ».

(٢) انظر كلام الفناري في **حاشية المطول** صفحة ٣٦٧ طبع الآستانة في مبحث تقديم بعض معمولات الفعل على بعض، من باب أحوال متعلقات الفعل. - المصنف. وقد جاء هذا الكلام في المتن ورأينا وضعه في الحاشية أولى.

(٣) العنوان الكامل لهذا الكتاب هو «شرح التصريف العزي للزنجاني»، ولا يزال مخطوطًا فيما وصل إليه علمي.

هـ- وذكر الأستاذ النجار ردَّ التفتازاني[١] على الكتاب المسمّى بالفصوص المنسوب إلى الشيخ محيي الدين بن عربي، وتردد في صحة ما ذكره كاتبُ الدائرة من نسبته إلى التفتازاني. وأقول: إن كتاب الرد المنسوب إلى التفتازاني موجودٌ بالمكتبة الصادقية بتونس منسوبًا إلى التفتازاني، وأوله: «الحمد لله المتعالي عما يقول الظالمون علوًّا كبيرا». فعلينا أن نحقق: أهذا هو الموجود في مكتبة برلين أم هو غيره. أما فاضحة الملحدين، فقد نسبه في كشف الظنون إلى علاء الدين.

و- ونختم هذا التذييل بأن سعد الدين يلقب بين علماء العصور المتأخرة بالعلامة الثاني، ويعنون أنه ثانٍ لمن اشتهر تلقيبه بالعلاّمة وهو الزمخشري. وكفى بهذا اللقب تنويهًا بمكانته بين علوم العربية.

---

(١) يشير المصنف هنا إلى دائرة المعارف الإسلامية التي جاء فيها: «وله [أي التفتازاني] ردٌّ على زندقة ابن عربي في مؤلفه فصوص الحكم، وهذا الرد مخطوط في برلين (Ahlwardt، رقم٢٨٩١) وعلى الورقة الأولى منه عنون مشكوك فيه، وهو فضيحة الملحدين.» **موجز دارة المعارف الإسلامية**، تحرير م. ت. هوتسما وزملائه (الشارقة: مركز الشارقة للإبداع الفكري، ط١، ١٤١٨/١٩٩٨)، ج٨، ص٢٣٠٦.

الفرع الثالث

مقدمات كتب

النابغة الذبياني وشعره[1]

بسم الله الرحمن الرحيم، وأصلي وأسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، أما بعد،

فلئن كان شعرُ النابغة محطًّا لهمم أئمة اللغة والأدب، لقد كان جمعُه بمنأى عن متعارَف جهودهم. إن شعره بالمنزلة العليا فصاحةَ لفظ، وبلاغةَ تركيب، وشرفَ معنى، وتباعدًا عن الضرورات وعن ضعف التأليف. وإنَّ فيه لَوصفَ أحوالٍ كثيرة من أحوال العرب، وعاداتهم، وديارهم، وأيامهم، وحياة عامتهم وملوكهم، مما خلا عنه شعرُ غيره مِمَّنْ سبقه وعاصره. فشعرُ النابغة مَوْلَجٌ للذين يهمهم الاطلاعُ على شؤون العرب في آخر عصر الجاهلية؛ إذ كان النابغةُ مرجعَ فصاحتهم، وموئلَ ذوي الحاجات منهم، لما له من الوهاجة لدى ملوك العرب وسادتهم؛ لأنه كان صاحبَ الرأي فيهم. فكان واسطةً لديهم في شؤون خطيرة لقومه وجيرتهم، وقد تغلغل في منازل ملوك غسان بالشام، وملوك اللخميين بالحيرة.

وكان الشأنُ أن يتوفَّر اهتمامُ أئمةِ الأدب الأقدمين بجمع ما يُروَى من شعر النابغة، كدأبهم في شعر نظرائه، ولاسيما وهو أقربُ عصرًا إليهم من كثيرٍ من شعراء الجاهلية الذين جُمعت دواوينُهم.

(١) **ديوان النابغة الذبياني**، جمع وتحقيق وشرح الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (تونس: دار سحنون / القاهرة: دار السلام، ط١، ١٤٣٠/ ٢٠٠٩، مصور عن نشرة الشركة التونسية للتوزيع، بدون تاريخ)، ص٥-٢٣.

ورد ذكرُ ديوان النابغة من رواية الأصمعي في فهرست ابن النديم، وورد في «الفهرست» أيضًا أن أبا سعيد السكري (الحسن بن الحسين المتوفى سنة ٢٧٥هـ) عمل شعر النابغة[1]. غير أن هذين الجمعين خفتَ ذكرُهما، فلا نعرف ديوانَ النابغة مجموعًا إلا في ضمن ديوان الشعراء الستة: امرئ القيس، وعلقمة بن عبدة، وزهير، والنابغة، وطرفة، وعنترة، منسوبًا ما فيه من شعر النابغة إلى رواية الأصمعي، وفي آخره سبع قصائدُ ألحقت به، قال مَنْ ألحقها: إنها من غير رواية الأصمعي[2]. وهذا الديوانُ يوجد في مجموعٍ بالمكتبة الأحمدية بجامع الزيتونة بتونس، عدد ٤٦٠٩، ومجموع عدد ٤١٩٤.

ويوجد شرحٌ لشعر النابغة يشرح غريبَ لغته، وأكثر روايته في تفسير مفرداته عن الأصمعي وأبي عبيدة وأبي عمرو. قال في بعض المواضع: «حدثنا أبو عبيدة». وتكرر في هذا الشرح أن يقول: «قال أبو جعفر»، فيظهر أن ذلك قولُ الشارح، وأن كنية الشارح أبو جعفر. ورأيتُ في «خزانة الأدب» للبغدادي في شرح الشاهد ٢٢٥

---

(١) ابن النديم: **الفهرست**، نشرة بعناية إبراهيم رمضان (بيروت: دار المعرفة، ط٢، ١٤١٧/ ١٩٩٧)، ص١٩١.

(٢) وقد جمع دواوين الشعراء الستة المذكورين الأديب الأندلسي الأعلم الشمنتري (٤١٠-٤٧٦هـ) تحت عنوان «أشعار الشعراء الستة الجاهليين»، ورتبهم على النحو التالي: امرؤ القيس، علقمة بن عبدة، النابغة الذبياني، زهير بن أبي سلمى، طرفة بن العبد، عنترة. والصحيح أن الأعلم نفسه هو من ذكر - حسب النشرة التي بين يدي لكتابه - أن ما ضمنه اختياراتِه من شعر النابغة ليس كله من رواية الأصمعي، فقد قال في نهاية شرحه للقصيدة التي يرثي فيها النابغةُ النعمانَ بن الحارث بن أبي شمر الغساني: «كمل جميع ما رواه الأصمعيُّ من شعر النابغة، ونصل به قصائدَ متخيَّرة مما رواه غيرُ الأصمعيِّ إن شاء الله تعالى.» الأعلم الشمنتري، يوسف بن سليمان بن عيسى: **أشعار الشعراء الستة الجاهليين** (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط٣، ١٤٠٣/ ١٩٨٣)، ج١، ص٢٤٦. يقول الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم بخصوص رواية شعر النابغة: «أما شعرُه فقد رُوي من عدة طرقٍ أشهرُها روايةُ عبد الملك بن قريب الأصمعي، ذُكرت في الديوان المعروف بدواوين الشعراء الستة الجاهليين.» **ديوان النابغة الذبياني**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٨٥)، ص٦.

(ص ٢٣٥ جزء ٣) كلامًا منسوبًا إلى شارح ديوان النابغة بدون تسمية الشارح[١]، فتتبعته فوجدته مماثلاً لما يوجد في نسخة هذا الشرح التي بتونس. وتركُ البغدادي تسميةَ شارح الديوان يحتمل أن يكون لشهرة الشرح عندهم، بحيث إذا أُطلق عرف الشارح، ويحتمل أن يكون لعدم تعين الشارح.

وقد كنتُ عهدتُ إلى بعض الخبراء من أساتذة تونس حين سفره إلى القاهرة بأن يراجع في دار الكتب بالقاهرة شروحَ ديوان النابغة، فأخبرني أنه وجد نسخةً مماثلة للتي بالمكتبة الأحمدية بجامع الزيتونة غير معزوة إلى مؤلِّف. لذلك يغلب على الظن أن هذا الشرح لأبي جعفر أحمد بن محمد بن النحاس؛ إذ قد ذكر ابن خلكان أن ابن النحاس فسر عشرة دواوين وأملاها. كما ذكر عاصم البطليوسي في شرحه لديوان النابغة أن لأبي جعفر النحاس شرحًا على شعر النابغة[٢]، فغلب على الظنِّ

---

(١) انظر الكلام المشار إليه في: البغدادي: **خزانة الأدب**، ج٣، ص٣٣٣. وفيها «وفي شرح ديوان النابغة». والشاهد هو رقم ٢٢٣ في نشرة عبد السلام هارون التي رجعنا إليها (ص٣٢٧). وهو للنابغة من قصيدة قالها في مدح عمرو بن الحارث الأصغر ابن الحارث الأعرج ابن الحارث الأكبر (ملوك الشام الغسانيين)، وذلك لما هرب من النعمان بن المنذر اللخمي (من ملوك الحيرة)، وهو قوله:

وَلاَ عَيْبَ فِيهِمْ إِلاَّ أَنَّ سُيُوفَهُمْ ... بِهِنَّ فُلُولٌ مِنْ قِرَاعِ الْكَتَائِبِ

ديوان النابغة الذبياني، ص٤٧ (نشرة ابن عاشور).

(٢) وقد اشتمل كتاب البطليوسي على شرح ما سماه «الأشعار الستة الجاهلية»، وهي على التوالي دواوين امرئ القيس، والنابغة الذبياني، علقمة بن عبدة الفحل، وزهير بن أبي سلمى، وعنترة بن شداد العبسي، وطرفة بن العبد. ويضم ما أورده من شعر النابغة اثنتين وعشرين قصيدة ومقطوعة تكاد تكون هي عينها القصائد والمقطوعات التي شرحها الأعلم الشمنتري من رواية الأصمعي، مع اختلاف يسير في عدد الأبيات وترتيبها. أما ما ذكره المصنف هنا من قول عاصم إن لأبي جعفر النحاس شرحًا على شعر النابغة، فلم أجده في النشرة المحققة المطبوعة للكتاب، وقد يرجع ذلك إلى اختلافٍ بين النسخة التي كانت بين يدي المصنف والنسخ التي اعتمد المحققان. راجع: البطليوسي، الوزير أبو بكر عاصم بن أيوب: **شرح الأشعار الستة الجاهلية**، تحقيق ناصيف سليمان عواد ولطفي التومي (بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، ط١، ١٤٢٩/٢٠٠٨)، ج١، ص٢١٣-٣٥٤.

أن هذا الشرحَ الذي لم يُنسب في النسختين بتونس وبالقاهرة هو شرح أبي جعفر ابن النحاس[(١)].

أما أنا فلم أقف على ديوان النابغة إلا ما اشتمل عليه شرحٌ عليه لعاصم بن أيوب البطليوسي بطبع المطبعة الوهبية بمصر سنة ١٢٩٣هـ. في ضمن مجموع عُنون بعنوان «خمسة دواوين من أشعار العرب» نُسبَتْ على التوزيع إلى النابغة، وعروة بن الورد، وحاتم الطائي، وعلقمة الفحل، والفرزدق. ولم يذكر طابعُه مرجعَه فيما طبع، ولم يذكر الشارحُ البطليوسي الروايةَ التي اعتمد عليها. ويظهر أنه اعتمد روايةَ الأصمعي مما جمعه من شرح الشعراء الستة.

ووقفتُ على ما جمعه الراهبُ لويس شيخو في كتابه الذي سماه «شعراء النصرانية»، وطبع في بيروت سنة ١٨٩٠م الموافق لعام ١٣٥٧هـ. ويظهر أنه جرد ما في شرح عاصم ابن أيوب البطليوسي، وزاد عليه أبياتًا مما في كتب الأدب، إلا أنه خلط ذلك بما هو من شعر النابغة الجعدي أو من شعر غيره دون تثبت. على أنه أَعْرَى ما جمعه عن بيان مراجعه بالتفصيل، ولكنه أجملَ فعد مراجعَه عدًّا في آخر

---

(١) بعد طول بحث وتسآل لم أهتد إلى أن لأبي جعفر النحاس شرحًا خاصًّا على شعر النابغة، ولكن وجدتُ له شرحًا لتسع قصائد مختارات (هُنَّ غالب المعلقات) لتسعة من شعراء الجاهلية، بعنوان «شرح القصائد التسع المشهورات». والشعراء الذين اشتمل هذا الشرح على قصائدهم هم امرؤ القيس، وطرفة بن العبد، وزهير بن أبي سلمى، ولبيد بن ربيعة، وعنترة بن شداد، والحارث بن حلزة، وعمرو بن كلثوم، والأعشى ميمون بن قيس، والنابغة الذبياني. وقصيدة النابغة التي تضمنها هذا الشرحُ هي معلقته المعروفة التي طالعها: «يا دار مية بالعلياء فالسند». وبعد نظرٍ في هذا الشرح، وتتبع لعباراته، وجدتُ أن جملةَ القرائن التي ذكرها المصنفُ هنا موجودةٌ فيه، مثل اعتماد الشارح على الأصمعي وأبي عمرو بن العلاء وأبي عبيدة، وقوله هو: «قال أبو جعفر». وقد كاد يترجح لدي كونُ شرحِ المعلقة هذا جزءًا من الشرح الذي ذكر المصنفُ أنه شرحٌ لشعر النابغة، لولا أني لم أعثر على عبارة «حدثنا أبو عبيدة»، التي قد تكون وردت في شرح باقي قصائد النابغة، والله أعلم. ولعل عالمًا محنكًا في شؤون الأدب ينير لنا السبيل في هذه المسألة. انظر شرح معلقة النابغة في: النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد: **شرح القصائد التسع المشهورات**، تحقيق أحمد خطاب (بغداد: وزارة الإعلام، مديرية الثقافة العامة، ١٣٩٣/ ١٩٧٣)، ج٢، ص٧٣١-٧٦٧.

ترجمة النابغة، ورأيتُ أنه أخذ أبياتًا كثيرةً من «معجم البلدان» لياقوت وأبياتًا من كتاب «لسان العرب».

وقد أصدرت المكتبةُ الأهلية في بيروت سنة ١٣١٥هـ ديوان النابغة مقتضبًا من المجموع الذي طُبع بالمطبعة الوهبية بمصر سنى ١٢٩٣هـ، مقتصرًا على ما شرحه عاصم البطليوسي دون ما جاء في ذلك الشرح من قصائد للنابغة غير مشروحة، مذيلةً صفحاته بتعاليق مقتضبة من شرح عاصم بن أيوب البطليوسي.

ثم إن المكتبةَ الأهلية ببيروت نشرت أيضًا سنة ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٩م ديوان النابغة بأن أعادت ما نشرته في المرةَ الأولى، مع زيادةِ قصائدَ ومقاطيع نُسبت إلى النابغة، بعضُها معروفُ النسبة إليه، وبعضُها لا نعرفه، وبعضُها من شعر غير النابغة. ولولا هذا الخلط، لكانت هذه الطبعةُ أجدى من الطبعة الأولى.

وقد علق عليها بعضُ أهل الأدب حُلِّيَ بوصف الأستاذ، وسُمِّيَ عبد الرحمن سلام، ولم نقف على ترجمته، أكثرُها من التعاليق التي في طبعة الأولى. ويظهر من لهجة الكلمة التي قدمها الأستاذ المذكور في صدر هذه الطبعة أن له حظًّا موفورًا من الأدب، غير أنه تبرأ من عهدة صحة النسخة التي طُلب منه التعليقُ عليها.

ولا توجد لديوان النابغة طبعةٌ على رواية منسوبة، عدا ما طُبع من شرح عاصم ابن أيوب البطليوسي(١). وفي معجم المطبوعات لسركيس ذكر كتاب «العقد الثمين في دواوين الشعراء الستة الجاهليين»، منهم النابغة وأنه طبع في ليدن سنة ١٨٧٠م، وكتب في كتاب «شعراء النصرانية» لندن عوض ليدن (انظر ص ٧٣٢ جزء ١)، وأنه طبع في بيروت سنة ١٨٨٦م، وأنه طبع في مصر سنة ١٩١٠م.

---

(١) يبدو أن المصنفَ كتب ما كتب بين يدي تحقيقه لديوان النابغة قبل أن ينجز الأستاذُ محمد أبو الفضل إبراهيم تحقيقَه لهذا الديوان، كما يبدو أن هذا الأخير لم يطلع على تحقيق ابن عاشور، فهو لم يذكره في المقدمة التي عرض فيها لمصادر شعر النابغة والنشرات التي صدرت به، فهل حجابُ المعاصرة هو سبب ذلك؟

وغالبُ ظني أنه هو ديوان الشعراء الستة الموجودة منه نسختان في الخزانة الأحمدية بجامع الزيتونة.

فعمدتُ إلى ما اتفق على إثباته عاصم بن أيوب البطليوسي في شرحه، وأبو جعفر في شرحه، وجمعتُ منهما هذا الديوان، مبتدئًا بما اتفقا على إثباته، ومعبرًا عنه بقولي: «قال النابغة» أو نحوه دون عزو إلى أحد الشرحين لاتفاقهما عليه. ثم أذكرُ ما انفرد به أبو جعفر في شرحه معزوًّا إليه، مع التنبيه في جميع ذلك على اختلاف الروايات في الألفاظ وفي ترتيب الأبيات.

وأثبتُّ ما يوجد من شعر النابغة في «ديوان الشعراء الستة» الموجود بجامع الزيتونة المذكور فيما تقدم، وهو الذي أعنيه إذا قلت: «في نسخة الديوان». وضممتُ إلى ذلك ما خلا عنه كلا الشرحين، فألحقت بكل حرف من حروف القوافي ما حصل لدي من شعر النابغة، وعبرت عنه بـملحقات، منبهًا على ذكر من نسبه إلى النابغة الذبياني، مع بيان مرجعي في ذلك.

وعلقتُ على ما يحتاج إلى التعليق من الأبيات: بتفسير غريب المفردات، وبيان المعاني الخفية دول تطويل، مما لم يعرج عليه في شرح عاصم بن أيوب الذي هو المطبوع الوحيد. ورأيتُ ذلك كافيًا لإقبال الذين لهم تأهلٌ لمطالعة الديوان حتى تقع لديهم طبعةٌ علمية منه.

ويُوجد بين الذين روَوْا شعرَ النابغة اختلافٌ في إثبات أبيات القصائد وفي كلمات من الأبيات. وأشهر الرواة لشعر النابغة: الأصمعي، وأبو عبيدة، وأبو عمرو، وابن الأعرابي. وأشهر رواية الأصعمي ما يوجد في «ديوان الشعراء الستة» للأصعمي. على أن للأصعمي رواياتٍ ليست مما في «ديوان الشعراء الستة»، وهي مروياتٌ على عهد أئمة الأدب، وقد نسبها أبو جعفر في شرح ديوان النابغة لرجلٍ يُعرف بابن الجصاص. ورواية في ديوان النابغة ذكرها أبو جعفر في شرحه في قصيدة «ودع أمامة إن أردت رواحا».

نسبه:

اسمُه زياد، وهو ابن معاوية بن ضباب من ذبيان، وذبيان من غطفان، وغطفان من جذم قيس عيلان بن مضر[(١)]. وفي شرح أبي جعفر أنه زياد بن عمرو ابن معاوية. وفي ديوانه الذي مع دواوين الشعراء الستة أنه ابن عمرو بن معاوية بن جابر[(٢)]. ولقب النابغة قيل لقوله: «فقد نبغت لنا منهم شؤون»[(٣)]، وقبله: «وحلت في بني القين بن جسر.»

وفي «نهاية الأرب» للنويري: «غلب عليه [اسمُ] النابغة؛ لأنه عبرَ برهةً لا يقول الشعر ثم نبغ فقاله.»[(٤)] وكنيتُه أبو أمامة[(٥)]، قال ابن قتيبة: «ويقال: أبو تمامة» (ورسم بمثناة فوقية، وأحسب أنه تحريفُ ثمامة بمثلثة)[(٦)]. وفي خزانة الأدب للبغدادي: «وكنيته أبو أمامة وأبو عقرب، بابنتين كانتا له.»[(٧)] وهو أحد الشعراء الذين لُقِّبوا بقول في شعرهم.

وكانت حياته في أوائل القرن الأول قبل الهجرة، فقد أدرك النعمان بن المنذر، وأخاه قبله عمرو بن هند، وأباهما، وجدهما، وأخذ عطاياهم. وأدرك النعمان بن الحارث الغساني، وهو صبِيٌّ في حياة أبيه الحارث. قال أبو جعفر في شرحه: «وبُعث

---

(١) الأغاني ج ٩ ص ١٦٢. - المصنف.

(٢) البطليوسي: **شرح الأشعار الستة الجاهلية**، ج١، ص٢١٣.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) ص ٦٢ جزء ٣. - المصنف. النويري: **نهاية الأرب في فنون الأدب**، تحقيق مفيد قمحية وزملائه، ج٣، ص٥٥.

(٥) الأصفهاني: **الأغاني**، ٤/ ١١، ص٢٤٣ (نشرة الحسين).

(٦) ص ٢٠ كتاب الشعراء. - المصنف. ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ص٧٥. وفيه: «ويكنى» عوض «ويقال»، وأثبت محققًا كتاب ابن قتيبة «أبو ثُمامة» كما صوبه المصنف.

(٧) البغدادي: **خزانة الأدب**، ج٢، ص١٣٥.

النبي ﷺ في مدة الحارث، ثم وليهم جبلة بن الأيهم.»اهـ. وفُتحت الشام في زمنه وأسلم[١].

وكان النابغةُ قد أسنَّ جدًّا، وترك قولَ الشعر، فمات وهو لا يقوله[٢]. وتوفي النابغةُ قبل البعثة وقد أسن[٣]. وانظرْ قولَه:

المَـــرْءُ يَأْمُـــلُ أَنْ يَعِـــيشَ وَطُـــولُ عَـــيْشٍ قَـــدْ يَضُـــرُّهْ[٤]

مكانته في الشعر

قال عمر بن الخطاب: «النابغة أشعر غطفان»، وقال أيضًا: «النابغةُ أشعر العرب.»[٥] وقال ابن عباس وأبو الأسود مثلَه[٦]. وهو من الطبقة الأولى من المقدَّمين على سائر الشعراء[٧]. قال ابن قتيبة: «نبغ النابغة في الشعر بعد ما احتنك»[٨] (أي اكتهل، وكانوا يديرون شيئًا من العمامة تحت الحنك، فيقال للرجل حينئذ محنك). وتقدم قولُ النويري أن ذلك سبب تلقيبه بالنابغة. وفي جمهرة أشعار العرب: «كان النابغة قد أسنَّ جدّاً فترك قول الشعر فمات وهو لا يقوله.»[٩]

---

(١) يعني جبلة بن الأيهم.

(٢) ص ٢٨٧ جزء ١ خزانة الأدب. - المصنف. لم أجد هذا في «خزانة الأدب» للبغدادي بتحقيق عبد السلام هارون.

(٣) توفي النابغة نحو سنة ٦٠٤م قبل مبعث النبي ﷺ بحوالي ثمانية عشر سنة.

(٤) ابن قتيبة: **الشعر والشعراء**، ص٧٧؛ **ديوان النابغة الذبياني**، ص١٥٦.

(٥) انظر: الجمحي: **طبقات الشعراء**، ص٤٣؛ ابن قتيبة: **الشعر والشعراء**، ص٧٦؛ الأصفهاني: **الأغاني**، ج٤/ ١١، ص٢٤٣-٢٤٤ (نشرة الحسين). - المحقق.

(٦) الأصفهاني: **الأغاني**، ج٤/ ١١، ص٢٤٤ (نشرة الحسين)؛ العباسي: **معاهد التنصيص**، ج١، ص١١٢.

(٧) الأغاني ص ١٦٢ جزء ٩. - المصنف.

(٨) ص ٢٠ كتاب الشعراء. - المصنف.

(٩) ص ٢٩ جمهرة. - المصنف.

ما عيب به شعره:

قال أبو عبيدة: «كان فحلان من الشعراء يُقويان: النابغة وبشر ابن أبي خازم»، وذكر قصةً في إقواء النابغة[١]. قال الأصعمي: «سمعت أبا عمرو يقول: ما كان ينبغي للنابغة إلا أن يكون زهير أجيرًا له.»[٢] وقد عُدَّتْ قصيدةٌ من شعره في عداد المعلقات، وهي التي أولها: «عوجوا فحيوا لنعم دمنة الدار»[٣].

وسئل يونس (بن حبيب) عن أشعر الناس، فقال: «لا أرمي إلى رجلٍ بعينه، ولكني أقول: امرؤ القيس إذا ركب (أي ذكر الخيل)، والنابغة إذا رهب، وزهير إذا رغب، والأعشى إذا طرب.»[٤] وقال أبو عبيدة: «طرفةُ أجودُهم شعرًا، وأجِدُه لا يلحق بالبحور، يعني امرؤ القيس وزهيرًا والنابغة.»[٥]

تحكيمه بين الشعراء:

كان يضرب للنابغة قبةٌ من أدم بسوق عكاظ، فتأتيه الشعراء فتعرض عليه أشعارها. فأول من أنشده الأعشى ثم حسان بن ثابت ثم غيرهما من الشعراء، ثم أنشدته خنساء بنت عمرو بن الشريد، فقال لها: «والله لولا أبا بصير -يعني الأعشى- أنشدني آنفًا لقلت: إنكِ أشعرُ الجن والإنس.»[٦]

اتصاله بالنعمان بن المنذر:

كان النابغةُ منقطِعًا إلى ملوك الحيرة: النعمان بن المنذر، وأخيه، وأبيه، وجده، وكانوا يعطونه الذهبَ والفضة وعصافيرَ الإبل[٧]. وكان كبيرًا عند النعمان بن

---

(١) الأغاني ص ١٤٦ جزء ٩. - المصنف.

(٢) الأغاني ص ١٦٣ جزء ٩ . - المصنف.

(٣) ص ٣٤-٥٢ جمهرة أشعار العرب. - المصنف.

(٤) معاهد التنصص في شواهد المسند في ترجمة الأعشى ص ٩٢. - المصنف.

(٥) معاهد التنصص ص ١٦٥. - المصنف.

(٦) الأغاني ج ٨ ص ١٩٤، وج ٩ ص ١٦٣. - المصنف.

(٧) الأغاني ص ١٧٢ جزء ٩. - المصنف. قال الميساوي: وعصافير الإبل: إبل نجائب كانت تُعرف بعصافير النعمان.

المنذر، خاصًّا به، وكان من ندمائه وأهل أُنسه، فرأى زوجتَه المتجرِّدةَ يومًا وغشيها فجأةً فسقط نصيفُها واستترت بيدها وذراعها، فقال قصيدتَه التي أولها: «أمن آل مَيَّة رائحٌ أو مغتد»[1]، وصف فيها تلك الحالة، ووصف محاسنَ المتجردة، فأنشدها النابغةُ مرةَ بن سعد القريعي، فأنشدها مُرَّةُ النعمانَ فامتلأ غضبًا، وأوعد النابغةَ وتهدده. وأنذره عصامُ بن شهبر الجرمي -صاحب النعمان- بوعيد النعمان، فهرب النابغة، فأتى بلادَ قومه، ثم شخص إلى ملوك غسان بالشام.

وقيل: إن مُرة القُريعي وعبد القيس بن خفاف التميمي عملاَ هجاءً في النعمان على لسان النابغة، وأنشداه النعمانَ لغيظٍ كان في نفس مُرة على النابغة (في قصة سيفٍ أغرى النعمانَ بأخذه من مرة القريعي). وقيل: كان سببُ غضب النعمان على النابغة أنه كان والمنخل ابن عبيد اليشكري جالسين عند النعمان، وكان المنخِّلُ يُرمَى بالمتجردة زوجة النعمان. فلما قال النابغةُ تلك القصيدةَ في المتجردة، ووصف محاسنَها وبطنها، وروادفَها وغير ذلك، لحقتْ المنخِّلَ غيرة، فقال للنعمان: «ما يستطيع أن يقول هذا الشعرَ إلا مَنْ جربه، فوقر ذلك في نفس النعمان، وبلغ النابغةَ [فخافه] فهرب.»[2]

ويظهرُ أن النابغةَ عاد إلى الاتصال بالنعمان بعد هربه هذا، لما رواه أبو الفرج عن أبي بكر الهذلي عن حسان بن ثابت أن النابغة جاء مع فزاريَّيْن بينهما وبين النعمان خاصة، وقد استجار النابغة بهما. وهذان الفزاريان هما خارجة بن سنان ومنظور بن زياد، كما في «معاهد التنصيص»[3]. فضرب النعمانُ لهما قبة من أدم ولم يشعره بأن النابغة معهما، وأنه خرج فعارضه الفزاريان والنابغة بينهما قد خضب لحيته بحناء،

---

(١) الأغاني ص ١٦٤ جزء ٩. - المصنف.

(٢) الأغاني ص ١٥٦-١٦٦ جزء ٩. - المصنف.

(٣) العباسي: **معاهد التنصيص**، ج١، ص١١٤.

فقال له النعمان: «هي بدم كانت أحرى أن تخضب»، فقال الفزاريان: أبيت اللعن لا تثريب، قد أجرناه والعفو أجمل، فأمنه.»[(١)]

لحاق النابغة بملوك غسان بعد هربه من النعمان بن المنذر:

قال الرواة: لما هرب النابغةُ من النعمان بن المنذر صار في غسان، فنزل بعمرو بن الحارث الأصغر بن الحارث الأعرج بن الحارث الأكبر بن أبي شمر، فمدحه النابغة. وكان أخوه النعمان بن الحارث يومئذٍ غلامًا، فمدحه النابغة. وأقام عند عمرو بن الحارث حتى مات، وملك أخوه النعمان بن الحارث فصار النابغةُ من خاصته[(٢)].

انقطاع آخر بين النابغة والنعمان، ورجوعه إلى النعمان لما بلغه مرضه:

اقتضى ما رواه أبو الفرج عن حسان بن ثابت في قصة الرجز الذي أوله: «أصم أم يسمع رب القبهْ»، أن النابغة رجع إلى صحبة النعمان كما تقدم. ولا شك أن رجوعه ذلك كان بعد أن صارت له صلةٌ مع ملوك غسان، وأنه رغب في مراجعة النعمان لمحبته له، ومراعاة عهده وعهد أبيه وجده، كما تقدم. قال أبو عبيدة: «قيل لأبي عمرو: أفمن مخافة النعمان امتدحه النابغةُ بعد هربه أم لغير ذلك؟ فقال: لا لعمر الله! ما لمخافته فعل، إن كان لآمنًا من أن يوجه النعمانُ له جيشًا، وما كانت عشيرتُه لتُسْلمه لأول وهلة، ولكنه رغب في عطاياه وعصافيره.»[(٣)]

قال أبو جعفر (ص ٢٣) عن أبي عمرو وابن الأعرابي: «وعرف النعمانُ أن الذي بلغه عن النابغة كذب، فبعث إليه: إنك لم تعتذر من سخطة إن كانت بلغتك، ولكنا تغيرنا لك عن شيء مما كنا لك عليه. ولقد كان في قومك ممنعٌ وحصنٌ فتركته ثم انطلقت إلى قوم قتلوا جدي، وبيني وبينهم ما قد علمت.»

---

(١) الأغاني ١٧١ جزء ٩. - المصنف.

(٢) الأغاني ص ١٦٦-١٦٨ جزء ٩. - المصنف.

(٣) الأغاني ص ١٧٢ جزء ٩. - المصنف.

ولما بلغ النابغةَ أن النعمان بن المنذر عليلٌ لا يُرْجى[(١)]، لم يملك الصبرَ على البعد عنه مع علته، وما أشفق عليه من حدوثه به، فصار إليه، وألفاه محمومًا يحمل على سرير، ينقل ما بين الفخر وقصور الحيرة، يحمله الرجال على الأكتاف، يتعاقبونه، فقال النابغة لعصام بن شهير حاجب النعمان الأبيات التي أولها:

أَلَمْ أُقْسِمْ عَلَيْكَ لَتُخْبِرَنِّي أَمَحْمُولٌ عَلَى النَّعْشِ الْهُمَامِ[(٢)]

فهذه عودة كانت في آخر حياة النعمان، وكانت في حال انقطاع عنه كما يدل عليه السياق.

شرف النابغة ورفاهية عيشه

كان النابغةُ يأكل ويشرب في آنية الذهب والفضة من عطايا النعمان وأبيه وجده، لا يستعمل غيرَ ذلك. أعطاه النعمان بن المنذر يومًا مائةَ بعير من النَّعم السود معها رعاتُها ومظالُّها (كالخيمات تستظل فيها الرعاة) وكلابُها (كلاب حراستها)[(٣)]. [و]كان النابغةُ معدودًا من أشراف قومه، وهو أحد الأشراف الذين غضَّ منهم الشعر[(٤)]. كان يجعل شَعَرَ رأسه ضفيرتين[(٥)]. وكانت له وجاهةٌ عند الملوك وشفاعة، كما دل عليه قوله:

وَلاَ أَعْرِفَنِّي بَعْدَ مَا قَدْ نَهَيْتُكُمْ أُجَادِلُ يَوْمًا فِي شَوِيٍّ وَجَامِلِ[(٦)]

قال أبو جعفر في شرحه: «أوقع عمرو بن الحارث الأصغر الغساني ببني مُرة ابن عوف بن سعد بن ذبيان، فلما جاؤوا بالسبي طلب فيهم النابغة إلى عمرو بن

(١) أي لا يُرجى أن يشفى أو يعيش.

(٢) **الأغاني**، ج٤/ ١١، ص٢٥٩ (نشرة الحسين)؛ **ديوان النابغة الذبياني**، ص٢٣٢ (نشرة ابن عاشور).

(٣) ص ١١٦ كتاب الشعراء لابن قتيبة. - المصنف.

(٤) معاهد التنصص ص ١٥٠، و ص ١٦٢ جزء ٩ الأغاني . - المصنف.

(٥) الأغاني ص ٢-٣ جزء ١٤. - المصنف.

(٦) **ديوان النابغة الذبياني**، ص١٩٨ (نشرة ابن عاشور).

الحارث فوهبهم له. وقد أطلق النعمان بن جبلة الكلبي سبيَ بني مرة قوم النابغة وفيهم عقرب ابنة النابغة، وسبي غطفان إكرامًا للنابغة؛ إذ كانت ابنته فيهم، ولم يكن النابغة حاضرًا.» (ص١٦٠ شرح أبي جعفر). وفي ذلك قال قصيدتَه التي أولها: «أهاجك من سعداك مغنى المعاهد».

وكان ملجأً لقومه وجيرتهم في مُهِمَّاتِ أمورهم وحروبهم.

دين النابغة:

توهَّم الراهبُ لويس شيخو اللبناني في كتابه الذي سماه «شعراء النصرانية» أن النابغةَ الذبياني كان نصرانيًّا، فعده في شعراء نجد والحجاز والعراق الذين كانوا يدينون بالنصرانية[1]. وهو معذورٌ في وهمه هذا، غرته عبارةٌ وقعت في «تاج العروس»، فقال لويس شيخو: «وما لا ينكر أن شاعرَها (قبيلة ذبيان) النابغة الذبياني كان نصرانيًّا بشهادة تاج العروس (ص٣٣٧ جزء ١) نقلاً عن الصغاني (كذا، وليس في تاج العروس نقلُ ذلك عن الصغاني) والأصمعي قال في بيان معاني الصليب: والصليب العلم، قال النابغة:

ظَلَّـــتْ أَقَـــاطِيعُ أَنْعَـــامٍ مُؤَبَّلَـــةً   لَدَى صَـلِيبٍ عَـلَى الـزَّوْرَاءِ مَنْصُـوبِ

وقيل سَمَّى النابغةُ العلم صليبًا؛ لأنه كأنه على صليب، لأنه كان نصرانيا.»[2]

وهذا الكلامُ الذي في «تاج العروس» وقع فيه اختصارٌ بإجحاف من صاحب «تاج العروس». وهذه عبارة الأصمعي بنصها من شرح أبي جعفر على ديوان النابغة[3]: «قال الأصمعي: الزَّوراء هي الرُّصافة، وهي رصافة هشام وكانت

---

(١) ص ٦٤٠ المجلد ٢ من كتاب شعراء النصرانية. - المصنف.

(٢) ص ١٣٤ من كتاب «النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية». - المصنف. وانظر البيت في **ديوان النابغة الذبياني**، ص٥٣ (نشرة ابن عاشور).

(٣) مخطوط عدد ٤٥٤٣ بالخزنة الأحمدية بجامع الزيتونة . - المصنف.

للنعمان، وفيها كان يكون، وإليها كانت تنتهي غنائمُه، وكان عليها صليب؛ لأنه كان نصرانيًّا.» فتعين أن ضمير «لأنه» عائدٌ إلى النعمان بن الحارث، وقد صرح عاصم ابن أيوب البطليوسي في شرحه لهذا البيت إذ قال: «والصليبُ صليب النصارى، وكان النعمان نصرانيا.»[١]

وأقول: إن النصرانيةَ ما دخلت بلادَ العرب إلا مُبقَّعَةً في أفراد من قبائل، وغلبت في بعض قبائل مثل تغلب وغسان وكلب. وليست قبيلةُ النابغة من القبائل التي تفشت فيها النصرانية، ولا كان النابغةُ معدودًا فيمن تنصر بمفرده مثل ورقة ابن نوفل. وكانت ديارُ ذبيان تحت حكم ملوك الحيرة، وهم أتباعٌ لملوك فارس، ودينُهم الشرك أو المجوسية دون النصرانية. وليس في شعر النابغة ما يُستروَح منه أنه كان نصرانيًّا، بل بعكس ذلك فيه دلائلُ على أنه كان على دين الجاهلية كقوله في القسم:

فَــلاَ لَعَمْــرُ الَّــذِي يَمَّمْــتُ كَعْبَتَــهُ ... وَمَا هُرِيقَ عَلَى الأَنْصَابِ مِنْ جَسَدِ[٢]

وقوله:

فَــلاَ عَمْــرُ الَّــذِي أُثْنَــى عَلَيْــهِ ... وَمَــا حَــجَّ الْحَجِــيجُ إِلَى إِلاَلِ[٣]

إلال: اسم الموقف من عرفة.

وقوله في الدعاء:

حَيَّــاكِ وُدٌّ فَإِنَّــا لاَ يَحِــلُّ لَنَــا ... لَهْــوُ النِّسَــاءِ وَإِنَّ الــدِّينَ قَــدْ عَزَمَــا

مُشَــمِّرِينَ عَــلَى خُــوصٍ مُزَمَّمَــةٍ ... نَرْجُــو الإِلَــهَ وَنَرْجُــو الْــبِرَّ وَالطُّعَمَــا

---

(١) ص ١١ بالمطبعة الوهبية سنة ١٢٩٣هـ. - المصنف.

(٢) **ديوان النابغة الذبياني**، ص٨٥. وفيه «مسَّحْتُ» عوض «يَمَّمْتُ».

(٣) المصدر نفسه، ص٢٠٥. وفيه «وما دفع» بدل «حج».

وود: اسم صنم. وما في قصيدته الميمة من وصف سيره للحج من قوله يصف إجفال راحلته من صوت بائعة الأدم:

كَـادَتْ تُسَـاقِطُنِي رَحْـلِي وَمِيثَـرَتِي ... بِـذِي الْمَجَـازِ وَلَمْ تُحْسِـسْ بِـهِ نَعَـمَا
مِنْ صَوْتِ حُرْمِيَّةٍ قَالَـتْ وَقَـدْ ظَعَنُـوا ... هَـلْ فِي مُخِفِّـيكُمْ مَـنْ يِشْـتَرِي أَدَمَـا
قُلْـتُ لَهَـا وَهـيَ تَسْـعَى تَحْـتَ لَبَّتِهَـا ... لاَ تَحْطِمَنَّـكِ أَنَّ الْبَيْـعَ قَـدْ زَرِمَـا[١]

زرم: حرم؛ لأن البيع عند أهل الجاهلية ممنوع في حالة الإحرام بالحج، ولم يكن الحج من دين النصرانية.

من لقب بالنابغة من الشعراء بعد النابغة الذبياني:

لُقب بالنابغة بعد النابغة الذبياني شاعران: أحدُهما النابغةُ الجعدي، وثانيهما نابغةُ بني شيبان، وتلقيبُهما بهذا اللقب من قبيل التشبيه بالنابغة الذبياني.

أما أولُهما -وهو النابغة الجعدي- فهو حسان بن قيس بن عبد الله من بني جعدة (بفتح الجيم وسكون العين وفتح الدال المهملة) من هوازن، وكنيتُه أبو ليلى، شاعرٌ مخضرم، قال الشعرَ في الجاهلية ثم أَجْبَل، أي صعب عليه الشعر، يقال: أجبل الشاعر إذا صعب عليه القول. قيل: بقي كذلك ثلاثين سنة، ثم نبغ في الشعر. قيل: كان أسنَّ من نابغة ذبيان. قيل: عمر مائة وثمانين سنة، [و]قيل مائة وعشرين. وأسلم، وأنشد النبيَّ ﷺ، وكان مِمَّنْ حرَّم على نفسه الخمرَ في الجاهلية. وأدرك مدةَ ابن الزبير بمكة. قال ابن قتيبة: «مات بأصبهان وعمره مائة وعشرون سنة.»[٢]

وثانيهما نابغةُ بني شيبان، وهو عبد الله بن المُخارِق بن سُلَيْم الشيباني من بني بكر وائل، وهو من شعراء الدولة الأموية. كان منقطعًا إلى عبد الملك بن مروان،

(١) الأبيات الخمسة من قصيدة مطلعها «بانت سعاد وأمسى حبلها انْجذما». **ديوان النابغة الذبياني**، ص٢١٦-٢١٧ و٢١٩. وفيه « حَيَّاكِ ربي» بدل «حَيَّاكِ وُدٌّ».

(٢) ابن قتيبة: **الشعر والشعراء**، ص١٦٤ (وفيه: «وهو ابن مائة وعشرين سنة»).

وأدرك مدةَ الوليد بن يزيد. قال صاحب كتاب الأغاني: كان النابغة الشيباني نصرانيا[(١)].

تنبيه لتكملة ديوان النابغة:

يقول محققُ الديوان والمعلق عليه محمد الطاهر ابن عاشور: هذه أبيات منسوبة إلى النابغة الذبياني بعضها أثبته لويس شيخو في كتابه «شعراء النصرانية»، وبعضها موجود في ديوانه المطبوع بالمطبعة الأهلية في بيروت بدون تاريخ (وهو قبل سنة ١٩١٦). والأكثرُ موجود في ديوانه المطبوع بمطبعة المكتبة الأهلية أيضًا سنة ١٣٤٧هـ وسنة ١٩٢٩م. وكلها لم أره منسوبًا إليه في نسخة ديوانه التي شرحها

---

(١) قال الأصفهاني: «وكان فيما أرى نصرانيًّا؛ لأني وجدته في شعره يحلف بالإنجيل والرهبان وبالأيمان التي يحلف بها النصارى.» **الأغاني**، ج٣/ ٧، ص٨٠ (نشرة الحسين). ولكن هناك في شعر النابغة الشيباني ما يستفاد منه أنه كان على دين الإسلام، ومن ذلك قولُه في قصيدة من خمسة عشرة بيتًا:

وَتُعْجِبُنِي اللَّذَّاتُ ثُمَّ يَعُوجُنِي ... وَيَسْتُرُنِي عَنْهَا مِنَ اللهِ سَاتِرُ
وِيَزْجُرُنِي الإِسْلَامُ وَالشَّيْبُ وَالتُّقَى ... وَفِي الشَّيْبِ وَالإِسْلَامِ لِلْمَرْءِ زَاجِرُ
وَمَنْ يَعْمَلِ الْخَيْرَاتِ أَوْ يُخْطِ خَالِيًا ... يُجَازَ بِهَا أَيَّامَ تُبْلَى السَّرَائِرُ

ديوان نابغة بني شيبان، نشرة بعناية أحمد نسيم (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ط١، ١٣٥١/ ١٩٣٢)، ص١٧-١٨. وربما كان في أولِ أمره نصرانيًّا ثم أسلم، والله أعلم. هذا وقد ذكر الآمدي ثمانية شعراء كلهم سُمي النابغة، وهم - فضلاً عن الثلاثة الذين ذكرهم المصنف - نابغة بني الديان الحارثي، واسمه يزيد بن أبان بن عمرو بن حزن، يرجع نسبه إلى الحارق بن كعب، والنابغة الغنوي، وهو النابغة بن لأي بن مطيع بن كعب بن ثعلبة، و«النابغة العدواني من بني وابش بن زيد ينحدر من قيس بن عيلان، والنابغة الذبياني أيضًا وهو نابغة بني قتال بن يربوع بن لقيط بن مرة، واسمه الحارث بن بكر بن عركي بن عرار بن قبال، والنابغة التغلبي واسمه الحارث بن عدوان أحد بني زيد بن عمرو بن غنم بن تعلب. انظر: الآمدي، أبو القاسم الحسن بن بشر: **المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم**، نشرة بعناية الدكتور ر. ف. كرنكو (بيروت: دار الجيل، ط١، ١٤١١/ ١٩٩١)، ص٢٥٢-٢٥٤.

عاصم بن أيوب المطبوع، ولا في نسخة ديوانه التي شرحها أبو جعفر المخطوط وجملة ذلك تسعة وأربعون بيتا.

وأنا أذكرها مرتبةً على القوافي، وأنبه على ما هو من شعر غيره، وما هو غيرُ منسوب إليه في كتاب «شعراء النصرانية»، وفي طبعة ديوانه الأولى، وطبعة ديوانه الثانية، مرتبةً على القوافي، وأعلق عليها، حتى إذا تحققت نسبتُها إلى النابغة لم يكن ما جمعتُه منقوصا[1].

(١) انظر الأبيات المقصودة في: **ديوان النابغة الذبياني** بتحقيق المصنف، ص٢٦-٤٠.

الواضح في مشكلات شعر المتنبي[(١)]

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا الكتابُ -الذي سماه مؤلفُه «الواضح في مشكلات شعر المتنبي»- كتابٌ مغفول عنه أزمنةً طوالاً بين أهل الآداب والنقد، وفي تراجم الأدباء والتصانيف. لم يذكره الشيخُ كاتب جلبي في «كشف الظنون»، ولا الذين ذيَّلوا كتابَه، وقلَّ مَنْ تعرَّضَ لاسمه من الذين اعتنَوْا بشعر المتنبي شرحًا وتعليقًا ونقدا. وجدتُ هذا الكتاب في خزنة كتب جامع الزيتونة بتونس، فأُعجبتُ به، واستنسختُ مَنْ أخرج لي نسخة.

وليس في كلام مؤلِّفِه في ديباجته سوى أن كنيتَه أبو القاسم، وأنه كان من أهل النصف الأخير من القرن الرابع والربع الأول من القرن الخامس. ولم أعثر على أكثر من ذلك، سوى أني وجدتُ جريدةً بخط العلامة الشيخ محمد الطيب ابن العلامة الشيخ إبراهيم الرياحي التونسي[(٢)] ذكر فيها أسماءَ كتب اشتراها، فكان

---

(١) الأصفهاني، أبو القاسم عبد الله بن عبد الرحمن: **الواضح في مشكلات شعر المتنبي**، ويليه **سرقات المتنبي ومشكل معانيه** لابن بسام النحوي، تحقيق سماحة الأستاذ الإمام الشيخ الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (تونس: دار سحنون / القاهرة: دار السلام، ط١، ١٤٣٠/ ٢٠٠٩)، مصور عن طبعة الدار التونسية للنشر، ١٩٦٨)، ص: ز- يب (مقدمة المحقق في ٦ صفحات).

(٢) الشيخ إبراهيم الرياحي هو إبراهيم بن عبد القادر بن أحمد الرياحي، قدم جده الأعلى إبراهيم المحمودي الطرابلسي من ليبيا إلى تونس واستقر بالمنطقة المعروفة ببلاد رياح التابعة لولاية باجة وتعرف الآن بمجاز الباب وتبعد عن تونس العاصمة بمسافة ستين كيلومترا، وإلى رياح يُنسب المترجم له. ولد إبراهيم الرياحي بمدينة تستور من نفس المنطقة عام ١١٨٠/ ١٧٦٧، وبعد أن حفظ القرآن في مسقط رأسه انتقل إلى حاضرة تونس حيث تتلمذ على نخبة من كبار علماء =

منها «الأصفهاني على مشكل المتنبي». وقد كانت النسخةُ التي عثرتُ عليها ملكًا للشيخ الطيب المذكور، وعليها خطه في مواضع، فتحصل لنا أن المؤلف أبو القاسم الأصفهاني. فإذا ضُمَّ ذلك إلى قول صاحب «الصبح المنبي» في عد أسماء الذين اعتنوا بشرح شعر المتنبي: «وكتاب أبي القاسم عبد الله عبد الرحمن الأصفهاني»[١]، حصل الظنُّ بأنه يعني هذا الكتاب، وحصل الظنُّ بمعرفة اسم المؤلف وكنيته ونسبته.

ثم وقفتُ في كتاب «خزانة الأدب» للبغدادي -في شرحه لبيت للمتنبي ساقه الرضيُّ شارح الكافية- على ما فيه مقنعٌ من التعريف بهذا الكتاب لَمَّا ترجم للمتنبي، قال: «وهذه ترجمةُ المتنبي نقلتُها من كتاب إيضاح المشكل لشعر المتنبي، من تصانيف أبي القاسم عبد الله بن عبد الرحمن الأصفهاني»، وساق ما في ديباجة هذا الكتاب من التعريف بالمتنبي، مبتدئًا بقولِ صاحب الكتاب: «وقد بدأتُ بذكر المتنبي ومنشئه [ومُغتربَه]»، إلى آخر ما في الديباجة[٢].

فتتبعتُ ما ساقه البغداديُّ، فإذا هو نصُّ ما ذكره صاحبُ هذا الكتاب في ديباجته[٣]، عدا كلماتٍ قليلة محذوفة. ومن العجب أن البغداديَّ سماه «الإيضاح»،

= جامع الزيتونة، منهم حمزة الجباس، وصالح الكواش، ومحمد الفاسي، وعمر بن قاسم المحجوب، وحسن الشريف، وأحمد بو خريص، وإسماعيل التميمي، والطاهر بن مسعود. وبعد أن أجازه شيوخه تصدر للتدريس بجامع الزيتونة وغيره من جوامع حاضرة تونس، وما زال صيته يسمو ومنزلته تعلو حتى جمع بين الإمامة الكبرى بجامع الزيتونة ورئاسة الفتوى، مما لم يحصل قبله لأحد من علماء الزيتونة. كانت دروسه في تفسير القرآن وشرح الحديث والفقه موضع إقبال كبير عليها لما امتازت به طريقته من تحقيق وعمق وشمول. ولم يقتصر الشيخ إبراهيم الرياحي على التدريس والإفادة، بل نهض بمسوؤليات ذات شأن تمثلت في سفارات رسمية بين تونس وعاصمة الخلافة العثمانية وسلطنة المغرب، كما كان أول من تبع الطريقة التجانية في تونس. توفي الشيخ الرياحي سنة ١٢٦٦/ ١٨٥٠ بحاضرة تونس ودفن بها، مخلفًا وراءه تراثًا علميًّا وأدبيًّا ما يزال أكثرُه ينتظر نفضَ الغبار عنه وإخراجَه للناس محققًا تحقيقًا علميًّا رصينا.

(١) البديعي: **الصبح المنبي**، ص٢٦٩.

(٢) البغدادي: **خزانة الأدب**، ج٢، ص٣٤٧.

(٣) الأصفهاني: **الواضح في مشكلات شعر المتنبي**، ص٦.

فخالف تسميتَه المصرَّح بها في الديباجة[(١)]، وهي نصب عينه، فلا أدري أكان ذلك سبقَ قلم أم متابعةً لنسخة أخرى من الكتاب. فحدا بي ذلك إلى مراجعة كتاب «الصبح المنبي»[(٢)] للشيخ يوسف البديعي[(٣)]، فإذا هو يقول: «وأما من تكلم على أبيات منه مشكلة أو صنف فيه مآخذ...» إلخ، وعد أسماء كتب إلى أن قال: «وكتاب أبي القاسم عبد الله بن عبد الرحمن الأصفهاني.»[(٤)]

فيظهرُ أنه وجد اسمَ صاحب هذا الكتاب فقط، وأنه لم يطلع على الكتاب، ولا عرفَ مرماه؛ لأنه لم يذكر أنه ردٌّ على ابن جني، مع أنه وصف بذلك غيرَه مِمَّنْ ردُّوا على ابن جني، مثل ابن فورَّجه[(٥)]، والربعي[(٦)]، وسعد الأزدي المعروف بالوحيد[(٧)]، ولا ذكرَ مرجعَه فيه فإنه قال في آخر مبحثه: «سوى الشروح التي لم نسمع بذكرها»[(٨)]، فأشار إلى أن مرجعَه إلى المسموع سواء كان مرئيًّا أم لم يكن

(١) قال الأصفهاني: «فأمللتُ كتابًا ترجمته بالواضح ...» إلخ. **الواضح في مشكلات شعر المتنبي**، ص٥.

(٢) مخطوط بالمكتبة العاشورية، ومطبوع بمطبعة الاعتدال بدمشق ١٣٥٠هـ. -المصنف.

(٣) المتوفَّى سنة ١٠٣٧هـ. -المصنف.

(٤) هذه الفقرة منقولة من النسخة المخطوطة، وهي ناقصة من المطبوعة. انظر صفحة ١٦١ طبع الاعتدال، على نقص كلمات كملناها من النسخة المخطوطة. -**المصنف**. انظر: البديعي: **الصبح المنبي**، ص٢٦٨-٢٦٩.

(٥) هو محمد بن حَمَد بن محمد بن عبد الله بن محمود بن فورجه البروجردي، ولد سنة ٣٨٠/ ٩٩٠ في نهاوند، وكانت إقامته بالري، وتوفي نحو سنة ٤٥٥/ ١٠٦٣. عالم بالأدب، وله شعر. من كتبه «التجني على ابن جني» و«الفتح على أبي الفتح» انتقد فيهما شرح ابن جني لشعر المتنبي.

(٦) هو أبو الحسن علي بن عيسى بن الفرج بن صالح الربعي الزهيري النحوي، أحد أئمة النحويين وحذاقهم، أخذ عن أبي سعيد السير أفي في بغداد، ورحل إلى شيراز فأخذ عن أبي علي الفارسي ولازمه عشرين سنة، ثم رجع إلى بغداد فأقام بها حتى وفاته سنة ٤٢٠هـ. من تصانيفه كتاب «التنبيه على خطأ ابن جني في تفسير شعر المتنبي»، شرح «الإيضاح» لأستاذه أبي علي الفارسي، شرح مختصر الجرمي، البديع في النحو، كتاب «ما جاء من المبني على فعال».

(٧) بحاء مهملة ودال في آخره، وبعض حرفه «الوجيه» بجيم وهاء. -**المصنف**.

(٨) البديعي: **الصبح المنبي**، ص٢٦٩.

مرئيا. ولعل ابن سيده إذ ألف مشكل المتنبي[(١)] لم يطلع على هذا الكتاب؛ لأنه يورد أقوالاً لابن جني وينقدها، ولا يذكر أن غيره نقدها.

الغرض من هذا الكتاب

قال في أول كتاب الواضح: «وكان بعضُ أنشاء[(٢)] خدمته (بهاءِ الدولة)، وأغذياء نعمته، التمس من عثمان ابن جني استخلاصَ أبياتِ المعاني[(٣)] من ديوان المتنبي وتجريدَها، ووضع اليد عليها وتحديدَها، ليقرب تناولُها، فأجابه إلى ما طلب وفعل بقدر إمكانه واتجاهه له. ثم قرأه عليَّ أحدُ مَنْ تصرَّفَ في جلائل الأمور وسياسة الجمهور، فوقعتُ منه على صواب وخطأ، فأمللتُ فيه كتابًا ترجمتُه بالواضح في مشكلات شعر المتنبي.»[(٤)] وذكر في مواضع من كتابه أن شرح ابن جني الذي أملى عليه هذا النقدَ هو الذي سماه ابنُ جني «الفَسْر الصغير»، ولكنه ذكر في آخر كتابه أنه اطلع بعد ذلك في بلاد العجم على الشرح الذي سماه ابنُ جني «الفَسْر الكبير»[(٥)]، يعني الذي لم يقتصر فيه ابنُ جني على شرح مشكل الأبيات،

---

(١) مخطوط بالمكتبة العاشورية. - المصنف. واسمه «شرح المشكل في شعر المتنبي»، لم يُطبع.

(٢) لم تضبط كلمة أنشاء في الأصل، ويظهر أنها بفتح الهمزة وسكون النون، جمع نشء بفتح فسكون، وهو الصغير من الإبل وغيرها. وأراد به النشئين في العلم. -المصنف. جلبنا هذا البيان من حاشية المصنف على النص المحقَّق. **الواضح في مشكلات شعر المتنبي**، ص٥.

(٣) أبيات المعاني هي الأبيات التي تخفي معانيها وتوهم ألفاظها خلاف مراد قائلها. وهي أبياتٌ يوهم ظاهرُها اختلافَ المعنى، فإذا أُجيدَ التأمُّلُ ظهر لها معنًى صحيح، وهي تشبه الأحاجي. -المصنف. جمعنا هنا ما جاء ثلاث حواش من وضع المصنف. **الواضح**، ص: ط، ٥، ٤٩.

(٤) الأصفهاني: **الواضح**، ص٥. وقد أوردنا النص المستشهد به كاملا.

(٥) الصحيح أن الأصفهاني لم يذكر «الفسر الصغير» ذكرًا حرفيًّا، وإنما استنتج المصنف ذلك استنتاجًا من قوله: «هذا آخر مشكلات شعر المتنبي بتفسير أبي الفتح عثمان ابن جني وإصلاح فرطاته. ثم اتفق بعدها في بلدان العجم وقوعي إليها بعد تتمة الأربع مائة والعشر، فاختلف إلي طائفة من كتاب الإنشاء كلهم نظروا في الفسر الكبير، فكانوا يُجارونني في عوارض أبيات المعاني التي فسرها فقرنتها بالمشكلات»، وهذه الأبيات عدتها تسعة عشر بيتا. **الواضح**، ص٨٨-٩٦.

فتجاوز ذلك إلى شرح ما رآه محتاجًا إلى البيان. فجاء صاحبُ الواضح، فعقب على تسعة عشر بيتًا مما فسره ابن جني في «الفسر الكبير»، وزاد فشرح بيتًا بعدها خفِيَ معناه، ولم يأت فيه بكلامٍ لابن جني.

طريقة هذا الكتاب:

هذا الكتابُ -على صغر حجمه- وفيرُ الفائدة ، مصادِفٌ الصوابَ في معظمه، على ما مزج به نقدَ كلام ابن جني من لذعٍ في مواضع كثيرة. وقدم في أوله إلمامةً بحال أبي الطيب المتنبي من نشأته في الشعر. وقد تلقَّى أخبارَه عمن شاهدوا المتنبي من البغداديين والشاميين والشيرازيين، وجاء بكلمةٍ جامعة في وصف شعره وصفًا جامعًا في بضعة سطور[١].

ترتيب الأبيات التي فسرها في هذا الكتاب:

من استقرى هذا الكتاب يتبين له أن المؤلفَ التزم ترتيبَ الأبيات على ترتيب القوافي بحروف المعجم؛ لأن ذلك صنيعُ ابن جني في «الفسر الصغير»، حسبما قاله أبو البقاء العكبرى في شرح أول بيت من الديوان[٢]. ولم يشذَّ عن ذلك إلا في شرح

---

(١) وذلك في قوله: «جملةُ القول في المتنبي أنه من حُفَّاظِ اللغة ورُوَاةِ الشعر، وكلُّ ما في كلامه من الغريب مستقاةٌ من الغريب المصنف سوى حرف واحد هو في كتاب الجمهرة، وهو قوله:
[وَأَمْــضِي كَــمَا يَمْــضِي السِّــنَانُ لِطِيَّتِــي] وَأَطْــوِي كَــمَا يَطْــوِي الْمُجَلَّحَــةُ العُقَــدُ
وأما الحكم عليه وعلى شعره، فهو سريع الهجوم على المعاني، ونعتُ الخيل والحرب من خصائصه، وما كان يُرَادُّ طبعُه في شيء مما يُسمح به، يقبل الساقطَ الردَّ كما يقبل النادرَ البِدْع. وفي متن شعره وهيٌ، وفي ألفاظه تعقيد وتعويض.» **الواضح**، ص٢٧-٢٨. وانظر البيت هو الثالث عشر من قصيدة يمدح فيها المتنبي محمد بن سيار بن مكرم التميمي، والطية هي المكان الذي تُطوى إليه المراحل، والمجلحة الذئاب المصممة في هجومها على فريستها. البرقوقي: **شرح ديوان المتنبي**، ج٢، ص٩٥. و«الغريب المصنف» هو كتاب من تأليف أبي عبيد القاسم بن سلام الهروي المتوفى سنة ٢٤٤هـ وقيل ٢٢٣هـ، وقد طبع عدة مرات بأكثر من تحقيق.

(٢) العكبري، أبو البقاء: **التبيان في شرح الديوان**، تحقيق مصطفى السقا وزميليه (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٥٥/ ١٩٣٦)، ج١، ص١.

بيتين: أحدهما على قافية الزاي، وثانيهما على قافية الدال، أقحمهما بين الأبيات التي من قافية الميم، ولعل ذلك نشأ عن خلطٍ في أوراق الأصل الذي نسخ منه ناسخُ هذا الشرح. ولما أفضى إلى الكلام على ما وقع لابن جني في «الفسر الكبير»[١]، جاء ترتيبُ الأبيات مشوَّشًا غيرَ جار على شيء من طريقتي نسخ الديوان.

ونُسَخُ ديوان المتنبي مختلفةُ الترتيب؛ فمنها ما هو مرتَّبٌ على أزمان القصائد وبحسب من قيلت فيهم، وهو أصلُ الترتيب الذي رتب عليه أبو الطيب ديوانه، قال الواحدي في شرحه المرتب على الأغراض في آخر شرحه: «هذا آخر ما اشتمل عليه ديوانُه الذي رتبه بنفسه.»[٢] وتلك الطريقةُ التي اقتفاها جمعٌ من الشارحين، مثل المعري في شرحه الذي سماه «معجز أحمد»، والواحدي، وابن سيده. ومن نسخ الديوان ما رُتِّبَ على حروف المعجم بحسب قوافي القصائد، وعلى ذلك بنى المعريُّ شرحَه المسمى «اللامع العزيزي»، وأبو البقاء العكبري، والخطيب التبريزي.

---

(١) انظر البيتين في: **الواضح في مشكلات شعر المتنبي**، ص٧٤-٧٥.

(٢) هذه العبارة بداية خاتمة الواحدي لشرحه، وقد أوردها كاملة العلامة محمود محمد الطناحي عليه رحمة الله (في مقال له بعنوان «المتنبي وتحقيق التراث» نشر بالعدد ٤٤٠ لمجلة العربي، الصادر في شهر يوليو ١٩٩٥)، نقلاً عن مخطوطة لشرح الواحدي منسوخة سنة ٦٨٠هـ، ونصها: «هذا آخر ما اشتمل عليه ديوانه الذي رتبه بنفسه، وهو خمسة آلاف وأربعمائة وأربع وتسعون قافية. وكان الفراغ من هذا التفسير والشرح اليوم السادس عشر من شهر ربيع الآخر، سنة اثنتين وستين وأربعمائة. وإنما دعاني إلى تصنيف هذا الكتاب مع خمول الأدب وانقراض زمانه، اجتماعُ أهل العصر قاطبة على هذا الديوان، وشغفهم بحفظه وروايته، والوقوف على معانيه، وانقطاعهم عن جميع أشعار العرب -جاهليها وإسلاميها- إلى هذا الشعر، واقتصارهم عليه في تمثلهم ومحاضراتهم وخطبهم ومقاماتهم، حتى كأن الأشعار كلها فقدت، وليس ذلك إلا لتراجع الهمم وخلو الزمان عن الأدب، وتقاصر الرغبات، وقلة العلم بجوهر الكلام ومعرفة جيده من رديئه، ومطبوعه من متكلفه.» وقد خلت عن هذه الخاتمة نشرةُ شرح الواحدي لديوان المتنبي التي صدرت في برلين سنة ١٢٧٦/ ١٨٦٠بعناية المستشرق فريدرخ ديتريصي. وما يؤسف له أن هذا الشرح المهم لم ينهض لتحقيقه أحد من أبناء العروبة فيما أعلم!

ترجمة مؤلف كتاب الواضح:

قد علمتَ أنه قد تحصل من مجموع ما تقدم أن مؤلفَ هذا الكتاب هو أبو القاسم عبد الله بن عبد الرحمن الأصفهاني، وأنه يؤخذ من ديباجة الكتاب وأواخره أنه كان موجودًا في سنة ٣٣٦هـ؛ لأنه حدَّث عن الحلبي عبد الواحد اللغوي المتوفَّى سنة ٣٥١هـ، ولا يكون مُتأهِّلاً للرواية عنه إلا وهو لا يقل سنُّه عن خمس عشرة سنة، والبغدادي قال في خزانة الأدب: «وهذه ترجمة المتنبي نقلتُها من كتاب إيضاح المشكل من شعر المتنبي من تصانيف أبي القاسم عبد الله بن الرحمن الأصفهاني، وهو مِمَّنْ عاصر ابنَ جني.»(١) وقد صرح المؤلفُ في أثناء هذا الكتاب بأنه روى عن أبي الفتح بن جني، وعن ابن النجار (محمد بن جعفر التميمي المتوفى سنة ٤٠٢هـ)، وأنه ألحق ما ألحقه من الأبيات بعد تمام سنة ٤١٠هـ. فيكون قد عمر أزيد من خمس وسبعين سنة، ولا يُعرف عامُ وفاته بعد استقصاء البحث في مظان ذلك.

وأبو القاسم مكينٌ في الأدب والبلاغة، تُنْبِئُ عن ذلك منازعُه في معاني الشعر، وتنظيراتُه من أبيات الشعراء ومعانيهم. وشاهدُنا على ذلك كلماته في فضيلة النظم وتشريفه في شرح قول المتنبي:

كَأَنَّ شُعَاعَ عَيْنِ الشَّمْسِ فِيهِ ... فَفِي أَبْصَارِنَا عَنْهُ انْكِسَارُ(٢)

فكلامُه هنالك(٣) سابقٌ على كلام عبد القاهر في الفصل الأول من فصول

---

(١) البغدادي: **خزانة الأدب**، ج٢، ص٣٤٧.

(٢) **ديوان المتنبي شرح البرقوقي**، ج٢، ص٢١٣. والبيت هو التاسع والخمسون من قصيدة أنشأها المتنبي حين أوقع سيف الدولة ببني عقيل وقشير ووبني العجلان وبني كلاب حين خرجوا عليه.

(٣) قال أبو القاسم الأصفهاني: «اعلم أن المعاني مطروحةٌ نَصْبَ العين ونُجاةَ الخواطر، يعرفها نازلةُ الوَبَر وساكنة المدر. والقرائح تشترك فيها، وإنما المعنى في سهولة مخرج اللفظ وكثرة الماء وجودة السبك. وأنا أُنشدك أبياتًا معناها واحد، إلا أن تفاوتها في اللفظ عظيم...» الأصفهاني، أبو القاسم عبدالله بن عبد الرحمن: **الواضح في مشكلات شعر المتنبي**، تحقيق سماحة الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (القاهرة: دار السلام، ط١، ١٤٣٠/ ٢٠٠٩)، ص٥١.

شَتَّى في النظم من كتاب «دلائل الإعجاز»(١)، وبنى عليه ابنُ رشيق قولَه في العمدة: «سمعت بعض الحذاق يقول: قال العلماء: اللفظُ أغلى ثمنًا، وأعظم قيمة، وأعز مطلبًا؛ فإن المعاني موجودةٌ في طباع الناس، يستوي فيها الجاهلُ والعالم.»(٢)

اسم الكتاب:

اسم هذا الكتاب «الواضح في مشكلات شعر المتنبي»، بذلك سماه صاحبُه في ديباجته. وتوهم البغداديُّ في كتاب «خزانة الأدب» إذ دعاه «إيضاح المشكل من شعر المتنبي»(٣)، وقد يكون أراد وصفَ الكتاب لا تسميتَه. وطريقتُه فيه أن يذكر البيت من شعر المتنبي ويعقبه بكلام ابن جني في فسره، ويتعقبه بنقده، وربما توسع في بعض الأبيات بجلب نظائر معناه أو ألفاظه من كلام الشعراء.

نسخة الكتاب:

هذه النسخةُ التي عثرنا عليها لم يكن لها ذكرٌ بين من علمناه، سوى ذكر كلمة تشير إلى مؤلِّفه فقط، ولا فيما قرأنا من كتبهم. وهي في ضمن سِفْر يحتوي على ثلاثة كتب: أولُها هذه النسخة، وثانيها منتخباتٌ أدبية من الشعر والنثر بخط ناسخ هذه النسخة، وثالثُها كتابُ «سر الصناعة في الإنشاء» لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي (الشافعي الفقيه الأصولي الأديب النحوي، صاحب التصانيف، المتوفَّى سنة ٤٢٩هـ) بخط مخالف، وهو كتابٌ لا نعرف منه غيرَ هذه النسخة، ولم يذكره صاحبُ «كشف الظنون»(٤).

---

(١) صفحة ١٨٥، مطبعة المنار.

(٢) صفحة ٨٢ مطبعة أمين هندية بمصر، سنة ١٣٤٤هـ. - المصنف. ابن رشيق القيرواني: **العمدة في محاسن الشعر وآدابه**، ج١، ص١٣٤. (وفيه «الحاذق» عوض «العالم»).

(٣) البغدادي: **خزانة الأدب**، ج٢، ص٣٤٧.

(٤) لم أر في كتب التراجم التي راجعتها ذكرًا لهذا الكتاب منسوبًا لعبد القاهر البغدادي على الرغم من اتفاق مترجميه على وصفه بالنحوي.

وكان هذا السِّفرُ من كتب العلامة الشيخ محمد الطيب ابن العلامة الجليل الشيخ إبراهيم الرياحي، وآثار خطه على بعض هوامشه تدل على عنايته بمطالعته. وصارت النسخةُ إلى خزانة كتب جامع الزيتونة في طائفة الكتب التي وقفها الأميرُ أحمد باشا الحسيني سنة ١٣٦٨هـ، لَـمَّا ابتاع كتبَ الشيخين إبراهيم الرياحي وابنه محمد الطيب من ورثتهما، ووقفها على خزانة الكتب التي وقفها من قبل على أهل العلم، وجعل خزائنَها بجامع الزيتونة.

وأكبرُ ظني أنها النسخةُ الوحيدة من كتاب «الواضح»؛ إذ لا ذكرَ لهذا الكتاب فيما عرفه الناسُ من المكتبات المشهورة في العالم. وهذه النسخةُ مخطوطةٌ بخط حسن واضح، غالبةٌ عليه الصحةُ إلا مواضع قليلة.

سرقات المتنبي ومشكل معانيه(١)

هذا كتابٌ عزيزُ النزعة، غريبُ الوقع: فنزعتُه أنه ينزع إلى غرضٍ مُهِمٍّ كان شغل أقلامَ أهلِ العلم والأدب والشعر، وهو ما تناولوا به شعرَ أبي الطيب المتنبي من توجيهٍ ونقد، وإعلالٍ ورد، وما أخذه في شعره من شعرِ غيره. فذلك كان شُغلَ أمثال أبي الفتح ابن جني(٢)، والحاتمي(٣)، والأصفهاني(٤)، والصاحب ابن عباد(٥)، وابن سيده(٦)، والمعري(٧)،

---

(١) النحوي، ابن بسام: **سرقات المتنبي ومشكل معانيه**، تحقيق سماحة الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (تونس: دار سحنون / القاهرة: دار السلام، ط١، ١٤٣٠/ ٢٠٠٩)، مصور عن طبعة الدار التونسية للنشر ١٩٧٠)، ص: ز-ع (مقدمة المحقق في ١٠ صفحات).

(٢) عثمان ابن جني الإمام في النحو والعربية، المتوفى سنة ٣٩٢هـ. له «الفسر الكبير» و«الفسر الصغير» على ديوان المتنبي. - المصنف.

(٣) محمد بن الحسن البغدادي الحاتمي -توفي سنة ٣٨٨هـ- الذي ابتدأ النقدَ على المتنبي في الرسالة عن مناظرته، وابتدأ بيان مآخذ المتنبي في «الرسالة الحاتمية» المطبوعة بالكاثوليكية في بيروت سنة ١٩٣١م. — المصنف. واسمها الكامل «الرسالة الحاتمية فيما وافق المتنبي في شعره أرسطو في الحكمة»، وقد حققها فؤاد أفرام البستاني أستاذ الآداب العربية في كلية القديس يوسف ببيروت، ونشرت في أعداد مجلة «المشرق» من الثاني حتى الثاني عشر.

(٤) الأصفهاني هو عبد الله بن عبد الرحمن صاحب كتاب «الواضح في مشكل شعر المتنبي». - المصنف.

(٥) إسماعيل المتوفى سنة ٣٨٥هـ. — المصنف.

(٦) علي بن إسماعيل المعروف بابن سيده، المتوفى سنة ٣٥٨هـ. - المصنف.

(٧) أبو العلاء العالم الشاعر، له شرحان على ديوان المتنبي. - المصنف. والشرحان هما «معجز أحمد» و«اللامع العزيزي»، وقد صدر الأولُ ١٩٩٢ عن دار المعارف بمصر بتحقيق عبد المجيد دياب وصدر الثاني سنة ٢٠٠٨ عن مركز الملك فيصل للدراسات الإسلامية بالرياض بتحقيق محمد سعيد المولوي.

والواحدي[١]، والثعالبي[٢]، والعُكبري[٣]، وابن هشام الأنصاري[٤]، والبديعي[٥].

وأما غرابةُ وقعه ففي أن جميع الذين اشتغلوا بديوان أبي الطيب وشعره هم من أعلام المشرق. ولم ينتدب لذلك من علماء المغرب سوى ابن سيده ؛ ألف كتاباً في شرح مشكل شعر المتنبي. فهذا الكتاب بنسبته إلى ابن بسام صاحب الذخيرة لم يسبقه من جمع في كتابه بين الغرضين.

أما مصنفُ هذا الكتاب فنتوسم وتوسم بعضُ الأفاضل قبلنا أنه ابنُ بسام، صاحب كتاب «الذخيرة في تراجم أعيان الجزيرة»، كما سنذكره. فعلينا أن نعرفَ مَنِ ابن بسام هذا؛ إذ لا نجد في نسخةِ هذا الكتاب التي بين أيدينا إلا الاقتصارَ على هذه العبارة: «تأليف الشيخ ابن بسام النحوي». وقفّى ذلك كاتبٌ كتبَ على أول روقة من النسخة هذه العبارة: «وهو ابن بسام صاحب كتاب الذخيرة في شعراء الجزيرة». وليس في أثناء هذا الكتاب ما يُتَعَرَّفُ منه عصرُ صاحبِه، ولا تعيينُ بلده، أكثر من أنه ابن بسام النحوي.

وقد عُرِف بابن بسام فيمن مضى مِن العلماء فيما انتهى إليه علمُنا أربعة: أحدهم علي بن محمد بسام البغدادي الشاعر، وثانيهم علي بن بسام التغلبي

---

(١) هو علي بن أحمد الواحدي، المتوفى سنة ٤٦٨هـ. - المصنف. وله طبعة قديمة بعناية فريدرخ ديتريصي صدرت في برلين بألمانيا.

(٢) أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي المتوفى سنة ٤٢٩ه، جعل بابًا من كتابه «يتيمة الدهر» لترجمة المتنبي، وأحوال شعره. - المصنف.

(٣) أبو البقاء عبد الله بن الحسن العكبري المتوفى سنة ٦١٦هـ. - المصنف. واسم شرحه «التبيان في شرح الديوان»، حققه مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، وصدر عن مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر سنة ١٣٥٥هـ.

(٤) عبد الله بن يوسف المصري المتوفى سنة ٧٦١هـ، له كتاب مغنى اللبيب في النحو وقد أورد في مواضع منه لبعض شعر المتنبي من جهة صحة العربية. - المصنف.

(٥) لا يعرف بأكثر من أن اسمه يوسف، وأنه دمشقي، خرج من دمشق في صباه وحل في حلب، وولى قضاء الموصل، وتوفى في بلاد الروم سنة ١٠٧٣هـ. - المصنف.

الأندلسي، وثالثهم محمد بن أيوب بن بسام من أهل مقالة، ورابعهم أبو الحسن بن بسام المالقي.

فأما الأولُ فهو علي بن محمد بن نصر بن منصور بن بسام المعروف بالبسامي، ترجمه ياقوت في «معجم الأدباء»، وابن خلكان في «وفيات الأعيان»، وذكره ابنُ الأثير في «اللباب» في (البسامي)[١]. ولا يجوز أن يكون هو صاحب هذا الكتاب؛ لأن ابنَ بسام البغدادي توفي قبل أن يولد أبو الطيب المتنبي. وقد عرض وَهْمٌ لصاحب «كشف الظنون» لما ذكر كتاب «الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة» فقال: «لأبي الحسن المعروف بابن بسام البسامي الشاعر المتوفى سنة ٣٠٢هـ»[٢]، فجعل سنةَ وفاة البغدادي هي سنة وفاة الأندلسي. وذلك وهم؛ فإن صاحب الذخيرة توفي سنة ٥٤٠هـ كما في نفح الطيب. ولا يُعرف سببُ الاتفاق بين اسم ابن بسام البغدادي واسم ابن بسام الأندلسي، وقد قال هذا: «اتفق أن يكون هذا سَميي.»[٣]

(١) الحموي: **معجم الأدباء**، ج٤، ص١٨٥٩-١٨٦٦ (الترجمة ٨٠٦)؛ ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ج٣، ص٣٦٣-٣٦٦ (الترجمة ٤٦٤)؛ ابن الأثير: **اللباب في تهذيب الأنساب**، ج١، ص١٥٠.

(٢) الذي قاله صاحب الكشف: «المتوفَّى سنة ٤٠٣ ثلاث وأربعمائة.» حاجي خليفة: **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، ج١، ص٨٢٥. وكيفما كان، فهو خطأ.

(٣) وفي ذلك قصة حصلت لابن بسام الأندلسي نفسه لعله من المناسب جلبها هنا، قال: «ولما اتفق أن يكون علي بن بسام هذا (يعني البغدادي) سميي، واجتمعت بالوزير أبي محمد عبد المجيد بن عبدون أول لقائي به بشنترين في جملة أصحاب المتوكل، فأول مجلس اجتمعت معه فيه، وسمع بعض الإخوان يدعونني باسمي، فقال لي: أنت علي بن بسام حقًّا؟ قلت: نعم، قال: أو تهجو حتى الآن أباك أبا جعفر وأخاك جعفرًا؟ قلت له: وأنت أيضًا عبد المجيد؟ قال: أجل، قلت: وحتى الآن فيك ابن مناذر يتغزل؟ فضحك من حضر لهذا الجواب الحاضر. وخبر ابن مناذر مع عبد الوهاب الثقفي أوضحُ من أن يُشرح. وكان من أجمل فتيان ذلك الأوان، وآدبهم، وأظرفهم، فكلف به ابنُ مناذر وتعشَّقه، فاعتُبط لعشرين سنة، فرثاه...» وأما حكايةُ ابن بسام البغدادي مع أبيه وأخيه، فقال فيها: «وكان ابنُ بسام هذا في أوانه باقعةَ زمانه، لم يسلم منه عصرَه أمير ولا وزير، ولا من أهل بيته صغير ولا كبير»، حتى إنه هجا أباه وأخاه. ابن بسام النحوي: **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، ج١، ص١٤٣-١٤٤.

وأما الثاني، فسأذكرُ ما انتهى إليَّ من ترجمته. وأما الثالثُ فهو محمد بن أيوب، كبير فقهاء مالقة، ولي قضاءها. ترجمه عياض في المدارك في أهل الطبقة العاشرة. وأما الرابع، فهو جابر بن بسام أبو الحسن من أهل بيت الثالث. كان مفتيًا بمالقة، وتوفي بعد العشرين وخمسمائة، ذكره في «المدارك» في ترجمة الثالث[1].

من هو ابن بسام صاحب الذخيرة؟

إن ابنَ بسام صاحب «الذخيرة» خاملُ الترجمة، بعكس ما لكتابه الذخيرة من الشهرة بين أهل الأدب في الشرق والغرب. فلم يترجمه صاحبُ «الصلة» ابنُ بشكوال، مع كونه من أهل عصره وبلاده، وسبقت وفاتُه وفاةَ صاحب الصلة بنيفٍ وثلاثين عامًا، ولم يُترجم في دائرة المعارف الإسلامية. وترجمه صاحبُ «المغرب في حُلى المغرب» بقوله: «أبو الحسن علي بن بسام التغلبي[2] الشَّنْتَريني»، وذكر كتابه «الذخيرة» ولم يزد على ذلك[3].

وقال الأستاذ الزركلي في كتابه الأعلام: إنه من الكتاب والوزراء، وإنه توفي سنة ٥٤٢هـ[4]. ولعل مستندَه في سنة وفاته ما قاله صاحبُ «نفح الطيب»، فذكره

---

(١) قال القاضي عياض: «محمد بن أيوب بن بسام من أهل مالقة، وكبير فقهائها، ومشاهير بيوت العلم والقضاء، وبقي ذلك فيهم غلى وقتنا هذا. وآخر من بقي منهم من أهل النباهة أبو الحسن جابر بن بسام بن مسلم، كان مفتيًا في بلده في ومننا، نبيلاً، عاقلاً سريًّا، توفي بعد عشرين وخمسمائة.» اليحصبي، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى: **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، نشرة بعناية محمد سالم هاشم (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨/ ١٩٩٨)، ج٢، ص٣٣٩.

(٢) رسم التغلبى في طبعة المغرب بمثناة فوقية بعدها غين معجمة.

(٣) صفحة ٤١٧ جزء ١ من المغرب، طبع دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٣م بتحقيق الدكتور شوقي ضيف. - المصنف. ضيف، شوقي (محقق): **المغرب في حُلى المغرب** (القاهرة: دار المعارف، ط٤، ١٩٩٣)، ج١، ص٤١٧-٤١٨ (والكتاب تعاقب على تصنيفه وتنقيحه ستةُ مؤلفين خلال مدة مائة وخمس عشرة سنة، كما بين ذلك محققُه في مقدمة الطبعة الأولى).

(٤) الزركلي، خير الدين: **الأعلام**، ج٢، ص٥١. ولم أجد العبارة الواصفة لابن بسام التي نسبها المصنف للزركلي، ولعلها في موضع آخر من كتاب «الأعلام» أو مما استنتجه ابن عاشور من السياق العام للكتاب.

ولم يصفه بالتغلبي، وقال: إنه تأخرت وفاته إلى سنة ٥٤٢هـ[1]، وليس ذلك صريحًا في أنه توفي فيها، وإنما يقتضي أنه كان حيًّا سنتئذ.

وقد وُصِف في أول نسخة كتاب «سرقات المتنبي ومشكل معانيه» بالنحوي، فاحتمل أنه نسبةٌ إلى علم النحو وهو الأظهر، واحتمل أنه نسبةٌ إلى جد. وفي القاموس وتاج العروس: «بنو نحو بطن من الأزد، وهم بنو نحو بن [شمس بن] عمرو بن غنم بن غالب بن عثمان بن نصر بن زهران بن كعب بن عبدالله بن الحارث بن كعب بن مالك بن نصر بن الأزد.»[2] وفي اللباب لابن الأثير: «النحوي نسبة إلى معرفة النحو، وهو هذا العلم، وإلى قبيلة. [فأما العلم فيُنسب إليه جماعة، منهم أبو عمرو بن العلاء] ... وأما القبيلةُ فهي وُلْد نحو بن شمس [بن عمرو بن عيمان بن غالب بن عيمان بن نصر بن زهران] من الأزد.»[3] فإذا فرضنا أن يكون وصفُه بالنحويِّ نسبةً إلى هذا البطن، تعين أن لا يكون تغلبيًّا (بمثناة فوقية وعين معجمة)؛ إذ لا صلةَ بين تغلب والأزد، فإن تغلب من قبائل قضاعة والأزد من قبائل سبأ. وقد يكون لفظُ التغلبي تحريف الثعلبي (بمثلثة في أوله بعدها عين مهملة)؛ فإن في بطون الأزد بطنًا يُعرفون ببني ثعلبة.

---

(١) صفحة ٢٧٢ جزء نفح الطيب طبع الوهبانية بمصر سنة ١٣٠٤هـ. - **المصنف**. قال المقري التلمساني: «[...] أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني صاحب الذخيرة، وشهرته تغني عن ذكره، ونظمه دون نثره»، ثم قال: «وتأخرت وفاته إلى سنة اثنتين وأربعين وخمسمائة، وهو منسوب إلى شنترين من الكُوَر الغربية البحرية من أعمال بَطَلْيوس.» **نفح الطيب**، تحقيق إحسان عباس، ج٣، ص٤٥٨.

(٢) الزبيدي: **تاج العروس**، ج٤٠، ص٤٥.

(٣) ابن الأثير الجزري، عز الدين: **اللباب في تهذيب الأنساب** (بغداد: مكتبة المثنى، بدون تاريخ)، ج٣، ص٣٠١.

غرض هذا الكتاب وطريقته

اقتصر مؤلفه في فاتحته على قوله: «هذا كتاب في ذكر سرقات أبي الطيب ومشكل معانيه المرتبة على القوافي». وطريقته أنه يأتي بأبيات أبي الطيب مرتَّبًا لها على حسب ترتيب حروف القوافي، فيعنون بحرف القافية التي منها الأبيات، ثم يذكر الأبيات المحتاجة إلى الشرح عنده، ثم يعقب بذكر مآخذ[1] المتنبي لبعض أبيات في القافية، فيقول: «فصل في سرقاته». وقد يأتي بكلام أبي الفتح ابن جني وينتقده أو يقره. وجعل ترتيب حروف المعجم فيه على الاصطلاح المشرقي، دون المغربي الذي هو اصطلاح أهل بلد ابن بسام الشنتريني. وهذا محل نظر: فيحتمل أنه تابع فيه ترتيبَ أبي الفتح ابن جني. وقد جمع فيه بين طريقَتَيْ ابن جني التي خص إحداهما بكتاب «الفسر الكبير»، والأخرى بكتاب «الفسر الصغير»، وزاد عليه بذكر السرقات الشعرية.

واعلم أن الأدباءَ يُطلقون اسمَ السرقات الشعرية على أن يأخذَ الشاعرُ معْنًى سابقًا في شعر مَنْ قَبْلَهُ فيُودِعُه في شعره قصدًا، ويُعلم القصدُ بقرينة الإحاطة بذلك المعنى. فكلٌّ من الأخذ والسرقة نوعان: ظاهرٌ وغيرُ ظاهر. الظاهر أن يُؤخذ المعنى كلُّه إما مع اللفظ كله أو بعضه، فإن أخذ اللفظَ كله من غير تغيير فهو مذموم، ويلحق به أن يبدل بعضَ الكلمات بما يراد فيها. وإن كان مع تغيير لنظمه؛ فإن كان شعرُ الشاعرِ الآخذ أحسنَ من شعرِ سابقه فممدوح، وإن كان أقلَّ منه فهو مذموم. وإن أخذ اللاحقُ من السابق المعنى وحده، سُمي إلمامًا وسلخًا، وهو أقسام. ويُغتفر من الأخذ ما فيه حسنُ تصرفٍ من الآخذ في المعنى المأخوذ منه.

---

(١) المآخذ هي التي يعبرون عنها بالسرقات الشعرية. -المصنف.

مؤلف هذا الكتاب

وقد يُتساءل عن سببِ إغفال السابقين ذكرَ هذا الكتاب، وسبب نضوبِ ترجمة ابن بسام مع شهرة كتابه الذخيرة. ولعل سببَ ذلك هو أن ابنَ بسام قضى حياته في بلده شنترين، فلم يشتهر اسمُه إلا بظهور كتابه «الذخيرة»، ولم يلاق العلماءَ والرحالين، فلم يروِ عنه الراوون شيئا.

وقد يُشعِر بهذا السببِ ما قاله ابنُ سعيد في كتاب «المغرب في حُلَى المغرب» نقلاً عن كتاب «نجوم السماء في حُلَى العلماء» إذ قال: «الأديب أبو الحسن علي بن بسام التغلبي الشنتريني، العجبُ أنه لم يكن في حساب الآداب الأندلسية أنه سيُبعث من شنترين قاصيةِ الغرب (غرب الأندلس) ومحلِّ الطعن والضرب (الجهاد) مَنْ ينظمها قلائدَ في جيد الدهر، ويطلعها ضرائرَ للأنجم الزهر. ولم ينشأ بحضرة قرطبة ولا بحضرة إشبيلية ولا غيرهما من الحواضر العظام مَنْ يمتعضُ امتعاضَه لأعلام عصره ويجهَد في جميع حسنات نَظْمه ونَثْره. وسَلِ الذخيرة، فإنها تُعَنْوِنُ عن محاسنه الغزيرة.»[1]

فقوله: «قاصية الغرب» إشارة إلى أنها ثغر مهدَّدٌ بغزوات الأعداء الجلالقة. فهذا سببُ إحجام الناس عن طلب العلم فيها. فإغفالُ الباحثين عن أبي الطيب المتنبي -مثل العكبري والبديعي- ذكرَ هذا الكتاب لأن كثرةَ التصانيف في ذلك الغرض في المشرق أذهلت الأدباءَ عن تطلب مثله في المغرب، حتى إن النسخة التي بقيت من هذا الكتاب هي منسوخةٌ بالمشرق بخط مشرقي (سنة ٦١٥هـ).

وظَنِّي أن العُكبريَّ اطلع على هذا الكتاب، فإنه اتبع طريقتَه في الجمع بين الشرح وبيان المأخذ حيث يكون معنى البيت مأخوذًا من شعر سابق. ويكثر أن يوافقَ العكبريُّ ما في كتاب ابن بسام في عزو الشعر المأخوذ منه إلى غير معين. مثل

(١) المُغرِب في حُلى المغرب، ج١، ص٤١٧-٤١٨.

قول ابن بسام: «من قول بعض المحدثين»، ثم قال: «أو قول خالد الكاتب.»[١] فقال العكبري: من قول الشاعر. ثم قال: وفيه نظر إلى قول خالد الكاتب[٢]. وقال وقال ابن بسام: «من قول النيديلجي»[٣]، بنقط الحرفين اللذين بعد لام التعريف ونقط ياء النسب لا غير. فقال العكبري: «وهذا منقول من قول الآخر.»[٤] وقال ابن بسام: «من قول السديلحى»[٥]، دون نقط للحروف، فقال العكبري: «وهو من من قول الآخر...» إلخ[٦].

وأسلوبُ هذا الكتاب وطريقتُه توافق تمامَ الموافقة طريقةَ ابن بسام في كتابه «الذخيرة» من نسبة المعاني الشعرية إلى مَنْ سبق قائلَها، ومن التنظير بينها وبين ما يشبهها، ومن النقد لها بالثناء إن استحقته أو ضده إن اقتحمته، ومن الدلالة على شدة ملابسته لشعر أبي تمام وشعر أبي الطيب، بحيث يقوى الظنُّ بأن هذا التأليف لابن بسام صاحب كتاب «الذخيرة». وإليك مثلاً من ذلك قولَه في أثناء فصول في ذكر ترجمة عبد المجيد بن عبدون، وساق بيتًا له في وصف الذباب وهو:

عَلَى رُبًى لَمْ يَزَلْ شَادِي الذُّبَابِ بِهَا ... يَلْهَى بِآنَقِ مَلْفُوظٍ وَمَضْرُوبِ[٧]

«وصفُ[٨] ابن عبدون للذباب أجاد فيه ما أراد. وقد تناول هذا المعنى أبو بكر بن سعيد البطليوسي، فقال من قصيدة:

---

(١) انظر ص ١٠٠ أسفله. - **المصنف**. يحيل المصنف على كتاب ابن بسام موضوع هذا المقال.

(٢) صفحة ١٧٠ جزء ٣. - المصنف.

(٣) انظر ص ٩٠ أسفله. - **المصنف**. يحيل المصنف على كتاب ابن بسام موضوع هذا المقال.

(٤) صفحة ٣٩ جزء ٣. -المصنف.

(٥) انظر ص ١٠٨ أسفله. - **المصنف**. يحيل المصنف على كتاب ابن بسام موضوع هذا المقال.

(٦) صفحة ٢٧٢ جزء ٣. - المصنف.

(٧) في الكتاب «وصفة»، وبيِّنٌ أنه تصحيف.

(٨) البيت هو الثاني في قصيدة من أربعة وعشرين بيتًا قالها ابن عبدون يمدح المعتمد بن عباد. ابن بسام: **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، ج٢، ص٦٩٨-٦٩٩ (نشرة شوقي ضيف).

كَـأَنَّ أَهَـازِيجَ الـذُّبَابِ أَسَـاقِفٌ ... لَهَـا مِـنْ أَزَاهِـيرِ الرِّيَـاضِ مَحَارِيـبُ

وأخذه ابن عبدون من قول ابن الرومي يصف روضًا:

وَغَـرَّدَ رِبْعِـيُّ الـذُّبَابِ خِلاَلَـهُ ... كَمَا حَثْحَثَ النَّشْوَانُ صَنْجًا مُشَرَّعَـا

وَكَانَـتْ أَهَـازِيجُ الـذُّبَابِ هُنَـاكُمُ ... عَـلَى شَـدَوَاتِ الطَّـيْرِ ضَرْبًـا مُوَقَّعَـا

وإنما اخترعه أولاً عنترة بقوله:

وَخَـلاَ الـذُّبَابُ بِهَـا يُغَنِّـي وَحْـدَهُ ... هَزِجًـا كَفِعْـلِ الشَّـارِبِ المُـتَرَنِّمِ

غَـرِدًا يَحُـكُّ ذِرَاعَـهُ بِذِرَاعِـهِ ... فِعْـلَ المُكِـبِّ عَـلَى الزِّنَـادِ الأَجْـذَمِ

وهذا من التشبيه الذي ما له شبيه، ولم يجسر عليه أحد، غير أن ذا الرمة نقل معنى الصفة إلى الجندب فقال:

كَـأَنَّ رِجْلَيْـهِ رِجْـلاَ مُقْطِـفٍ عَجِـلٍ ... إِذَا تَجَـاذَبَ مِـنْ بُرْدَيْـهِ تَـرْنِيمُ

والمقطف راكب الدابة القطوف، فنقل صفة يدي الذباب إلى رِجل الجندب، فأحسن الأخذ، وكأنه لم يعرض لعنترة في معناه.

وقال السلامي في صفة زنبور:

إِذَا حَـكَّ أَعْـلَى رَأْسِـهِ فَكَـأَنَّمَا ... بِسَـالِفَتَيْهِ مِـنْ يَدَيْـهِ جَوَامِـعُ

فباعَدَ عنترةَ في الصفة وإن قاربه في الموصوف، وتعلق في اللفظ بصريع الغواني إذ يقول في النساء:

فَغَطَّـت بِأَيْـدِيهَا ثِـمَارَ نُحُورِهَـا ... كَأَيْـدِي الأُسَـارَى أَثْقَلَتْهَـا الجَوَامِـعُ

وقد قال بعضُ أهل أفقنا، وهو يوسف بن هارون الرمادي[1]:

---

(١) يوسف بن هارون الرمادي الكندي أبو عمرو، من أهل قرية رمادة بفتح الراء وتخفيف الميم. ترجمه في «المغرب في حلى المغرب (صفحة ٣٩٢ جزء ١، طبع دار المعارف) وقال: هو من مداح المنصور ابن أبي عامر. - المصنف.

وَكَـأْسٍ كَرِيـقِ الإِلْـفِ شَعْشَـعْتُهَا بِـهِ وَعَيْشِـيَ مِنْ هَذَا الشَّــرَابِ المُشَعْشـعِ
عَـلَى رَوْضَــةٍ قَامَــتْ لَنَـا بِـدران[1] وَقَامَ لَنَا فِيهَـا الـذُّبَابُ بِمَـسْـمَعِ»[2]

ومما يحقق أن مؤلف هذا الكتاب أندلسي قوله هنا: «وقد قال بعضُ أهل أفقنا، وهو يوسف بن هارون الرمادي؛ فإن يوسف هذا من أهل رمادة التي هي من غرب الأندلس، كما أن شنترين من غرب الأندلس.

صفة نسخة كتاب «سرقات المتنبي ومشكل معانيه» لابن بسام النحوي:

هذه النسخةُ التي بين أيدينا من كتاب ابن بسام نُسخت بخط مشرقي، فهي مكتوبة في المشرق لا محالة، وذلك في رجب سنة خمس عشرة وستمائة (٦١٥هـ). وكُتِبَ في أعلاها بعد البسملة: «قال الشيخ الإمام العالم الفاضل العلامة ابن بسام النحوي ﷺ: هذا كتاب في ذكر سرقات أبي الطيب ومشكل معانيه المرتبة على القوافي.» وكُتب بخطٍّ ناسخها على الورقة الأولى بالمداد الأحمر والأسود: «كتاب سرقات المتنبي ومشكل معانيه تأليف الشيخ ابن بسام النحوي رحمه الله، آمين.»

وكُتب بإثر ذلك بالمداد الأحمر بخط مشرقي أيضًا هذه العبارة: «وهو ابن بسام صاحب كتاب الذخيرة في شعراء الجزيرة.» وكُتب عقبه بخط مغربي: «هذا الكتاب في حل مشكل معاني أبي الطيب وبيان ما وافق فيه كلامُه كلامَ غيره ممن تقدمه من الشعراء، ألفه الفاضل العلامة ابن بسام النحوي اللغوي صاحب كتاب

(١) كتب في النسخة «بدران»، ولعله تحريف ولعل صوابه «بدكادك»، والدكادك جمع دكدك، وهو الرمل الغليظ المتلبد. - **المصنف**. قال الميساوي: الذي أثبته الدكتور شوقي ضيف في تحقيقه «بدرانك». والدرانك جمع درنك، ويجمع كذلك على درانيك، ويقال أيضًا دُرنوك، وهو الطِّنفسة والخميلة، أو ضرب من الثياب له خَمَل قصير كخمل المناديل. وقال أبو عبيدة: الدرنوك البساط، وجمعه درانك. كذا جاء في لسان العرب. ولعلها «درامك» جمع درمك، وهو التراب الناعم. - المحقق.

(٢) ابن بسام: **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، ج٢، ص٧٠٢-٧٠٣ (نشرة شوقي ضيف). - المحقق.

الذخيرة في شعراء الجزيرة، وقد شاهدتُ جزءًا منه[1] ببلاد المغرب، قاله عبدُ الله تعالى أبو عبد الله الكاتب.»

وهذه النسخةُ في سفرٍ ضمَّها مع رسالة للحاتمي في مناظرةٍ بينه وبين المتنبي، ورسالة له في مآخذ المتنبي معانيَ عدة أبيات من كلام الحكيم أرسطاطاليس[2]. وهما وهما بخط من سمى نفسه أنه «أبو عبد الله الكاتب»، وذكر أنه نسخ تينك الرسالتين بالقاهرة في رجب سنة ٦٦٢ (بأرقام الزمام المغربية)، وكتب على ظهر الورقة الأولى من هاتين الرسالتين ما نصُّه: «الحمد لله أبو عبد الله الكاتب قال الإمام الحافظ يحيى ابن شرف بن ...»[3] ابن حسن بن حسين بن محمد النووي في كتاب الإشارات إلى إلى بيان الأسماء المبهمات في فصل أحرف أشير بها إلى أسماء جماعة من المشهورين بأنسابهم بعد كلام ما نصه: «ومنهم المتنبي الشاعر المشهور أبو الطيب أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد الجعفي الكوفي.اهـ. من خط مؤلفه لفظًا ومباشرة.» فأبو عبد الله الكاتب هذا لقي النووي وشافهه.

وفي هذه النسخة تحريفٌ كثير، وضبطٌ غيرُ صحيح، لكن أكثره واضحُ التصحيح. وبقيت هذه النسخةُ من كتاب ابن بسام بالمشرق إلى أواسط القرن الحادي عشر، فقد تملكها عبد المنعم بن محمد الصديقي الشافعي سنة ١٠٥٢هـ. وانتقلت إلى المغرب بعد ذلك، فصارت إلى ملك الشيخ محمد الأصرم رئيس ديوان الإنشاء بباردو من تونس. وهو وهبها إلى حفيده أحمد ابن ابنه الحاج محمد حمدة الأصرم سنة ١٢٧٢هـ.

---

(١) أي من كتاب الذخيرة، لأنه المجزَّأ أجزاء. - المصنف.

(٢) وقد ذكر العميدي هذه المناظرة في كتابه «الإبانة». العميدي، محمد بن أحمد: **الإبانة عن سرقات المتنبي** (ويليه سرقاتٌ أخرى نسبت للمتنبي ورسالة الصاحب بن عباد في كشف عن مساوئ المتنبي والرسالة الحاتمية)، تحقيق إبراهيم الدسوقي البسطامي (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١)، ص٢٥١-٢٧٠.

(٣) بالأصل كلمة مأروضة. -**المصنف**. معنى مأروضة: أكلتها الأرَضة.

وبهذه النسخة نقصٌ في موضعين: أحدُهما يقدر بورقة بعد ورقة ١٩، والثاني بمقدار ورقتين بعد ورقة ٢٦. وقد بحثتُ فيما دخلت من المكتبات وما راجعتُ من الفهارس عن نسخة من هذا الكتاب، فلم أجد نسخةً أخرى. ولذلك غلب على ظني أنها النسخةُ الوحيدة.

الفتح ابن خاقان وكتابه «قلائد العقيان»[(١)]

ترجمة مؤلف «قلائد العقيان»:

«هـذَا الكِتَـابُ خَلَّـفَ للأَنْـدَلُسِ ذِكْـرًا مِعْطَـارَا
وَأَقَـــامَ لَهَـــا فِي كُـــلِّ مَسْـــلَكٍ مَنَـــارَا»[(٢)]

مؤلِّف هذا الكتاب الفتح بن محمد بن عبيد الله القيسي، أبو نصر الإشبيلي، شهر بابن خاقان (بتخفيف القاف). وأصلُه من قريةٍ تُعرف بقرية الواد من قرى قلعة يحصب، وقلعة يحصب من كورة إلبيرة، وهو معدودٌ في أهل إشبيلية (ولا ندري من الذي انتقل من أهله إلى مدينة إشبيلية).

ووصف «ابن خاقان» الذي اشتهر به بين أهل الأدب يوهم أن خاقان اسمٌ لأحد أجداده ،كما يشعر به كلامُ ابن خلكان في ترجمته وكلامُ ياقوت في «معجم الأدباء»[(٣)]. لكن ذلك إيهامٌ صرح الحِجَاري وأبو الحجاج البيَّاسي بنقل صاحب «نفح الطيب» بأن الفتح لُقِّب بابن خاقان نبزًا له لما اتسم به، ممَّا لا يليق[(٤)]. وأحسب

(١) مقدمة المصنف لتحقيق كتاب **قلائد العقيان** (تونس: الدار التونسية للنشر بالتعاون من وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٩٠)، ص١١-٢٤.

(٢) هذا السجع صدر به المحققُ كتاب القلائد (ص٥).

(٣) ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ج٤، ص٢٣؛ الحموي: **معجم الأدباء**، ج٥، ص٢١٦٣. وقد جاء مساق كلامهما هكذا: «الفتح بن محمد بن عبيد الله بن خاقان»، بما يشعر أن خاقان اسم لجد أبيه.

(٤) قال المقري نقلاً عن الحجاري: «ولو لا ما اتسم به مما عُرف من أجله بابن خاقان، لكان أحدَ كتاب الحضرة المرابطية، بل مجليها المستولي على الرهان، وإنما أخل به ما ذكرناه.» **نفح الطيب**، ج٧، ص٣٣. وجاء في «المغرب» (وهو كتاب تتابع على تصنيفه عدد من المؤلفين) نقلاً عن كتاب المسهب للحجاري: «وذُكر أن عرف بابن خاقان لاتهامه في الخَلْوة، وأن ذلك وما اشتهر به =

أنه أُلصق به هذا اللقب؛ لأن اسمه «الفتح»، فهو سَمِيُّ الوزير الفتح ابن خاقان، كاتب الخليفة المتوكل العباسي (من سنة ٢٣٦هـ)؛ إذ تشابها في الاسم والنِّحلة الأدبية والوزارة[1]. ولذلك فالوجهُ أن تُكتب كلمة ابن من «ابن خاقان» بألف قبل الباء للدلالة على أن الاسم الذي بعدها ليس اسمَ والد صاحب الاسم الذي قبلها.

وُلد الفتح سنة ثمانين وأربعمائة (٤٨٠هـ)، وتوفي قتيلاً في مراكش ليلة عيد الفطر، وقيل في الثاني والعشرين من المحرم سنة ثمان وعشرين وخمسمائة (٥٢٨هـ)، وقيل: تسع وعشرين. وجد ذبيحًا في البيت الذي يقيم به في مراكش في فندق أبيت أو لبيت، وقد مثل به تمثيلاً قبيحًا، قالوا: ذبحه عبد أسود كان اختلى به في تلك الليلة (ولعله لم يعرف بعينه). وما شعر الناسُ بموته إلا بعد ثلاث ليال[2]. وقد قيل إن قتله كان بإغراء من علي بن يوسف بن تاشفين ملك اللمتونيين بالمغرب والأندلس، وهو أخو إبراهيم بن يوسف ابن تاشفين الذي ألف الفتح كتاب القلائد برسمه. ودُفن بباب الدباغين من مدينة مراكش[3].

= من الوقوع في الأعراض صده عن أن يكون علمًا من أعلام كتاب الدولة المرابطية. قال: وقد رماه الله بما رمى به إمام علماء الأندلس ابن باجَّة، فوجد في فندق بمراكش، قد ذبحه عبد أسود خلا معه.» **المعجب في حُلى المغرب**، تحقيق شوقي ضيف (القاهرة: دار المعارف، ط٤، ١٩٩٣)، ج١، ص٢٦٠.

(١) هو الوزير الفتح بن خاقان بن أحمد، وقيل: الفتح بن خاقان بن غرطوج، من أصل تركي، كان ذكيًا، أديبًا فاضلاً، وشاعرًا رقيقًا، وكان جوادًا ذا لطف وخلق وحسن معشر. خدم المعتصم والواثق، ثم المتوكل وكان ذا حظوة لديه ومنزلة عنده. كان له مجلس يحضره فصحاء الأعراب، وعلماء الكوفيين والبصريين، كما قال ياقوت. انظر ترجمته مفصلة في: **معجم الأدباء**، ج٥، ٢١٥٧-٢١٦٣.

(٢) ابن دحية، ذو النسبين أبو الخطاب عمر بن حسن: **المطرب من أشعار أهل المغرب**، تحقيق إبراهيم الأبياري وزميليه (بيروت: دار العلم للجميع، بدون تاريخ، مصور عن نشرة المطبعة الأميرية بمصر، ١٣٧٤/ ١٩٥٥)، ص٢٥؛ ابن الخطيب: **الإحاطة بأخبار غرناطة**، ج٤، ص٢٥٣.

(٣) **نفح الطيب**، ج٧، ص٣٥؛ **المطرب من أشعار أهل المغرب**، ص٢٥؛ ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ج٤، ص٢٣.

مشيخته:

أخذ الأدبَ عن أبي بكر بن القصيرة، وابن اللبانة، وابن عبدون، وأبي عبد الرحمن بن طاهر (وهؤلاء مترجمون في القلائد)[(١)]، وعن أبي جعفر بن سعدون الكاتب، وأبي خالد بن بشتغير وأبي الطيب ابن زرقون، وابن خلصة الكاتب. وسمع الحديثَ من أبي علي الصدفي، والعلم من ابن السيد البطليوسي، وأبي بكر ابن العربي. وحدث عن أبي الحسين ابن السراج (المترجم في القلائد)[(٢)]، قال ابن الأبار في المعجم: «وحدث عن أبي الحسين بن سراج بحكايات»، يريد ما حكاه عنه غير مرة في القلائد[(٣)].

مكانته من الإنشاء والشعر:

قال ابن الخطيب في الإحاطة في ترجمته: «وشعره وسط، وكتابته فائقة.»[(٤)] وقال صاحب المغرب: «هو فخر أدباء إشبيلية»[(٥)]، وقال الحجاري: «هو مجلي كتاب

---

(١) انظر تراجمهم على التوالي في: **قلائد العقيان**، ص٢٤٩-٢٥٤، ٥٩٥-٦١٠، ٣٤٧-٣٥٤، ٤٠٥-٤٠٧، (نشرة ابن عاشور)؛ ص٦٥-٩٩، ٧٧٦-٧٩٠، ٢٢١-٢٤٨، ٤٩٥-٤٩٨ (نشرة خريوش).

(٢) ابن الأبار: **المعجم في أصحاب القاضي الصدفي**، تحقيق إبراهيم الأبياري (القاهرة: دار الكتاب المصري / بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٤١٠/ ١٩٨٩)، ص٣٠٨؛ المقري التلمساني: **نفح الطيب**، ج٧، ص٣٠ (وهو في الحقيقة إنما ينقل عن لسان الدين ابن الخطيب: **الإحاطة بأخبار غرناطة**، ج٤، ص٢٥٠). وابن سراج هذا هو أبو الحسين سراج بن أبي مروان عبد الملك بن سراج، كان فقيهًا في علوم اللغة عالمًا بفنون الأدب، من بيت علم ونباهة وفضل. توفي سنة ٥٠٨هـ، ترجم له وأورد شيئًا من نثره وشعره. انظر: **قلائد العقيان**، ص٤٩٥-٤٩٧ (نشرة ابن عاشور)؛ ص٦٢٣-٦٢٨ (نشرة خريوش).

(٣) ابن الأبار: **المعجم**، ص٣٠٨؛ انظر بعض ما حكى الفتح عن أبي الحسين ابن سراج في: **قلائد العقيان**، ص ٤٥-٧٥، ١٧٧-١٩٩، ٤٠٥-٤٠٧ (نشرة ابن عاشور)؛ ص٦٥-٩٩، ٢٢١-٢٤٨، ٤٩٥-٤٩٨ (نشرة خريوش).

(٤) ابن الخطيب: **الإحاطة بأخبار غرناطة**، ج٤، ص٢٥٠.

(٥) لم أجد هذه العبارة في النشرة المحققة من كتاب «المغرِب»، وهو ما نقله عنه المقري: «قال في المغرب ما ملخصه: فخر أدباء إشبيلية بل الأندلس، أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله القيسي الإشبيلي.» **نفح الطيب**، ج٧، ص٣٣.

الحضرة المرابطية.»[١] ووردت في القلائد أبياتٌ ستة من شعره خاطب بها أبا يحيى ابن الحاج في ترجمة ابن أبي الخصال[٢]. وجمع له ابن زاكور في شرحه ثلاثة عشر بيتًا ذكرها في ترجمة ابن أبي الخصال[٣]. كان الفتح وزيرًا في الدولة المرابطية، ولقب ذا الوزارتين، وخاطبه القاضي عياض بمثنى الوزارة[٤].

تآليفه:

له كتاب «قلائد العقيان»، و«مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس»، قال ياقوت: «وصله بقلائد العقيان»[٥]، لعله يعني أنه جعل «قلائد

---

(١) وتمام كلام الحجاري كما نقله المقري: «ولو لا ما اتسم به مما عُرف من أجله بابن خاقان، لكان أحد كتاب الحضرة المرابطية، بل مجليها المستولي على الرهان، وإنما أخل به ما ذكرناه.» **نفح الطيب**، ج٧، ص٣٣.

(٢) **قلائد العقيان**، ص٤٣١-٤٣٢ (نشرة ابن عاشور).

(٣) ابن أبي الخصال هو أبو عبد الله محمد بن مسعود بن خلصة بن فرج بن مجاهد الغافقي، المعروف بابن أبي الخصال، وقيل في هذا اللقب إنه لقب أبيه، وقيل هو لقب جده. ولد سنة ٤٦٥هـ بقرية فَرْغَلِّيط من قرى شقورة التابعة لكورة جَيَّان، سكن قرطبة وغرناطة، أقام مدة في فاس. كان فقيهًا، محدثًا، أديبًا، مؤرخًا، شاعرًا، وهو من أشهر من تولى الكتابة والوزارة في الأندلس، ولقب بذي الوزارتين. توفي سنة ٥٤٠هـ مقتولاً أثناء فتنة المصامدة بقرطبة. ذكر له المؤرخون وأصحاب التراجم تصانيف عديدة، منها «سراج الأدب» قيل إنه صنفه على غرار نوادر أبي علي القالي وزهر الآداب للحصري القيرواني، «المنهج في معارضة المبهج»، «ظل الغمامة وطوق الحمامة في مناقب من خصه رسول الله ﷺ بالكرامة»، وله الكثير من الرسائل في فنون شتى، وقد جمع وحقق العلامة محمد رضوان الداية جملة وافرة منها نشرتها دار الفكر بدمشق سنة ١٤٠٨/ ١٩٨٨ بعنوان «رسائل ابن أبي الخصال». وأما ابن زاكور فهو أبو عبد الله محمد بن قاسم بن محمد بن عبد الواحد، ابن زاكور الفاسي، ولد سنة ١٠٧٥هـ وتوفي سنة ١١٢٠هـ (الموافق ١٦٦٤-١٧٠٨م)، كان عالمًا باللغة، أديبًا شاعرًا، ومن الراجح أن الشرح الذي يقصده ابن عاشور هو شرح ابن زاكور «قلائد العقيان» الذي سيذكره قريبًا عند الكلام على نسخ الكتاب، ولم يُطبع في حدود علمي.

(٤) انظر ترجمة عياض من القلائد، ص٥٣٩-٥٤٦. - **المصنف**. جاء هذا الكلام في المتن ونقلناه إلى الحاشية.

(٥) **معجم الأدباء**، ج٥، ص٢١٦٥.

العقيان» صلة له، أي تكملة. وقال في الإحاطة: «مطمح الأنفس نسختان: صغرى وكبرى،»(1) وقال ابن خلكان: «[وله أيضًا كتابُ مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، وهو] ثلاث نسخ: كبرى، ووسطى، وصغرى.»(2) وله كتابٌ في ترجمة أبي محمد بن السيد البَطَلْيُوسي نحو الثلاثة كراريس»(3)، وهذا الكتاب أثبته في «أزهار الرياض» بكماله في الروضة الثالثة(4). وله كتاب «رواية المحاسن، وغاية المحاسن، ومجموع رسائله.»(5)

أخلاقه وحاله:

قال ياقوت: كان «بذيء اللسان.»(6) وفي نفح الطيب: «قال ابن عبد الملك: قصد (أي الفتح ابن خاقان) يومًا إلى مجلس قضاء أبي الفضل عياض مخمَّرًا، فتنسم بعضُ حاضري المجلس رائحة الخمر فأُعلم القاضي بذلك، فاستثبت وحدَّه حدًّا تاما. فقال الفتح حينئذٍ لبعض أصحابه: «عزمت على إسقاط القاضي أبي الفضل من كتابي: قلائد العقيان، قال: فقلت: لا تفعل، وهي نصيحة، فقال: وكيف ذلك؟ فقلت له: قصتُك معه من الجائز أن تنسى، وأنت تريد أن تتركها مؤرخة، إذ كل من ينظر في كتابك، يجدك قد ذكرتَ فيه من هو مثله ودونه في العلم والصيت، يسأل

(1) لم أجد هذه العبارة عند ابن الخطيب، وإنما قال: «ومطمح الأنفس، والمطمح أيضًا.» وجاء عند المقري قوله: «وقد ذكر ابن خلكان أن المطمح ثلاث نسخ: صغرى، ووسطى، وكبرى. والذي قاله ابن الخطيب وابن خاتمة وغير واحد من المغاربة أن نسختان فقط: صغرى وكبرى، ولعله الصواب، إذ صاحب البيت أدرى بالذي فيه.» **الإحاطة بأخبار غرناطة**، ج٤، ص٢٥٠؛ المقري التلمساني: **نفح الطيب**، ج٧، ص٣٥.

(2) ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ج٤، ص٢٣.

(3) المقري التلمساني: **نفح الطيب**، ج٧، ص٣٥.

(4) المقري التلمساني: **أزهار الرياض**، ج٣، ص١٠٣-١٣٧.

(5) ابن الأبار: **المعجم**، ص٣٠٨.

(6) ومن كلام ياقوت في الفتح ابن خاقان: «أديب فاضل، شاعر بليغ فصيح، بذيء اللسان، قوي الجنان في هجاء الأعيان.» **معجم الأدباء**، ج٥، ص٢١٦٣.

عن ذلك فيقال له، فيتوارث العلمَ (بذلك)[١] عن الأكابر الأصاغرُ، قال: فتبين ذلك، وعلم صحتَه، وأقر اسمه.»[٢]

وقال المقري في نفح الطيب: «كان مقدورًا عليه في الرزق، حتى هان قدره، وابتذلت نفسه.»[٣] أقول: وكان بمحل التقدير بين الأدباء والعلماء، كما تُفصح عن ذلك مراسلاتُهم إياه، مثل ابن السيد البطليوسي، والقاضي عياض، ومَنْ راسله من الوزراء نثرًا ونظمًا مما تضمنه كتابُ القلائد.

قال الصفدي في الوافي بالوفيات في ترجمة الفتح صاحب هذا التأليف: «إنه كان يكتب إلى أعيان المغاربة يُعرِّف كلاًّ على انفراده أنه قد عزم على عمل كتاب القلائد، وأن يبعث إليه بشيء من شعره ونثره ليضعه في كتابه. وكانوا يخافون شرَّه وينفذون ذلك إليه مع صرر الدنانير، وكلٌّ من أرضاه أثنى عليه، وكل من قصَّر هجاه وثلبه. وكان ممن تصدى له، وأرسل إليه أبو بكر ابن باجَّة المعروف بابن الصائغ (...)، فلما وصلته رسالتُه تهاون بها، ولم يعرها طَرْفَه، فذكره ابن خاقان بسوء [ورماه بداهية].»[٤]

---

(١) «بذلك» زيادة من المعيار للونشريسي. - **المصنف**. الونشريسي: **المعيار المعرب والجامع المغرب**، ج٢، ص٤١٠-٤١١، وقد أورد القصة كاملة.

(٢) المقري التلمساني: **نفح الطيب**، ج٧، ص٢٩-٣٠، وهو في الحقيقة ينقل عن لسان الدين ابن الخطيب: **الإحاطة في أخبار غرناطة**، ج٤، ص٢٤٩.

(٣) المقري التلمساني: **نفح الطيب**، ج٧، ص٢٩ (وهو ينقل عن ابن الخطيب)؛ ابن الخطيب: **الإحاطة في أخبار غرناطة**، ج٤، ص٢٤٩.

(٤) الصفدي، صلاح الدين خليل بن ايبك: **كتاب الوافي بالوفيات**، تحقيق جماعة من الباحثين العرب والأوروبيين (النشرات الإسلامية لجمعية المستشرقين الألمانية، نشرت أجرزاؤه الثلاثون في تواريخ مختلفة بين سنتي ١٩٦٢-٢٠٠٤)، ج٢٣ (حققته مونيكا غرونكه)، ص٧١٦-٧١٧. وانظر ما كتبه الفتح في ابن باجة في: **قلائد العقيان** (حيث جعله في آخر الكتاب)، ص٧٢٣-٧٣٨ (نشرة ابن عاشور)؛ ص٩٣١-٩٤٧ (نشرة خريوش). وقد افتتحه بقوله: «الأديب أبو بكر بن باجة هو رمدُ جفن الدين، وكمدُ نفوس المهتدين، اشتهر سخفًا وجنونًا، وهجر مفروضًا ومسنونًا، فما يتشرع ولا يأخذ عن الأباطيل ولا يشرع ...» إلخ.

وقال في الإحاطة: «كان مجازفًا مقدورًا عليه، لا يملُّ من المعاقرةَ والقصب، حتى هان قدرُه، وابتُذِلَتْ نفسُه، وساء ذكرُه. ولم يدَعْ بلدًا من بلاد الأندلس إلا دخله، مسترفدًا أميرَه، وواغِلاً على عليته[1] (...) وحدثني بعضُ الشيوخ أن سببَ حقده على ابن باجَّة (...) كان من إزرائه به، وتكذيبه إياه في مجلس إقرائه؛ إذ جعل يكثر ذكرَ ما وصله به أمراءُ الأندلس (...)، ووصف حُليًّا، وكانت تبدو من أنفه فضلة خضراء اللون، فقال له: فمن تلك الجواهر إذًا الزُّمُرُّدة التي على شاربك؟ فثلبه بما هو معروف في الكتاب.»[2] قال في نفح الطيب: وقد حلاه الفتح في بعض كتبه بقوله: «نور فهمٍ ساطح...» إلخ[3]. أقول: لم أقف على هذه التحلية[4].

كتاب «قلائد العقيان»:

هو الكتاب الذي طار صيته في الأزمان، فخلد للأندلس بين أهل الأدب ذكرًا معطارًا، وأقام لها في كل مسلك من مسالك المعرفة منارًا، كتاب لم يخل ناشئ

(١) أي الداخل عليهم في طعامهم وشرابهم من غير أن يدعوه.

(٢) ابن الخطيب: **الإحاطة بأخبار غرناطة**، ج٤، ص٢٤٩-٢٥٠.

(٣) المقري التلمساني: **نفح الطيب**، ج٧، ص٢٤.

(٤) قلتُ: هذه التحلية جاءت في كتاب المطمح، حيث يقول الفتح ابن خاقان عن ابن باجَّة: «الوزير أبو بكر بن الصائغ بدرُ فهمٍ ساطع، وبرهانُ علمٍ لكل حجة قاطع، تفرحت بعطره الأعصار، وتطيبت بذكره الأمصار، وقام به وزنُ المعارف واعتدل، ومال للأفهام فننًا وتهدل...» إلخ. الفتح ابن خاقان، أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله بن عبدالله القيسي الإشبيلي: **مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس**، تحقيق محمد علي شوابكة (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٣/ ١٩٨٣)، ص٣٩٧-٣٩٩. في بيان علة تحول الفتح ابن خاقان من ذم ابن باجَّة وهجوه إلى مدحه والثناء عليه قال ياقوت بعد ذكر ما هجا به الفتح أبا بكر: «وبلغ ذلك (أي الهجاء) ابن الصائغ، فأنفذ له مالاً استكفه به واستصلحه. وصنف ابن خاقان كتابًا آخر سماه مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ذيل شعراء الأندلس وصله بقلائد العقيان، افتتحه بذكر ابن الصائغ وأثنى عليه فيه ثناءً جميلا.» **معجم الأدباء**، ج٥، ص٢١٦٥. وانظر الترجمة الوافية للفتح والدراسة الضافية عن حياته وأدبه وتآليفه اللتين أنجزهما الشوابكة بين يدي تحقيقه لكتاب **مطمح الأنفس**، ص١٥-١٠٣.

في الأدب عن الشوق إليه، ولا مبرز عن أن يكون بين يديه. وهذا الكتاب ديوانُ أدب في جواهره وأعراضه، وجامع لأفانين الإنشاء وأغراضه. ولكنه مني منذ أزمان بإعراضٍ من أهل البيان، فخلص للإقبال عليه بطالةُ الشبان، ولعًا بما وصفه من مجالس الخمر والقيان، وما أنشده من غزل في الحسان، فاعتاضوا عن لبه بقشوره، واقتنعوا بالسبح على شواطئه دون خوض بحوره، وأقبلوا على منظومه دون منثوره. على أنه جم الفوائد لغة وأدبًا، ومدار النيرات سيارًا وشهبا، وهو لا محالة محتاج في بيان مراميه لذي إحاطة بالأدب العربي. ولعل عسر كفاءة المشتغلين به هو الذي صرف أهلَ الكفاءة لشرحه عن الاشتغال به، لاستدعائه كفاءتين: علمية وأدبية.

وفي هذا الكتاب دلالةٌ على نهوض علم الأدب في عصره في بلاد الأندلس، فإنك تجد في مراسلاتهم وفي النظم والنثر تلميحات كثيرة إلى أخبار أدباء العرب وقصصهم وأشعارهم، ما يدلك على تساوي المتكلمين والمخاطبين في الشعور بتلك المعاني والأخبار، وإلا لكان تخاطبُهم بذلك عديمَ التأثير في المخاطبين. وقد بقيت منه مواضع لم تفتح أقفالها ولم توضح أغفالها.

وطريقةُ إنشائه طريقةُ النثر المسجوع في التاريخ والتراجم، فهو شبيهٌ بالتاريخ اليميني للكاتب العتبي، وتشبه به ابن بسام في الذخيرة، وابن الخطيب في الإحاطة، وفي الكتيبة الكامنة، ولم يبلغا مبلغه. واشتمل الكتاب على أصناف الأدبيات من قصائد، وأراجيز طويلة، وعلى قطع من الشعر والرجز، وعلى الأمثال، وعلى المخاطبات السلطانية والظهائر، والمراسلات الإخوانية والغرامية، وعلى بعض من مقامة ساقها في ترجمة الوزير أبي محمد بن القاسم، وهو خلي من الموشحات والأزجال، ولعله رآها تحط من قيمة الكتاب الأدبية أسلوبًا وسموا.

اسم الكتاب:

لم يثبت المؤلف اسمًا لهذا الكتاب في ديباجته. ويظهر [ذلك] من الرسالة التي خاطبه بها أبو محمد بن السيد البطليوسي، فذكر له فيها أنه تأمل في هذا الكتاب

الذي شرع في إنشائه (ولم يسمه باسم)، وقد ذكرها المؤلف في ترجمة ابن السيد في القسم الثالث من هذا الكتاب[١].

وأحسب أنه ما اشتهر باسم «قلائد العقيان» من ابتداء انتشاره، لكن بعد أن تداولته الأيدي، فقد وسمه الذين ترجموا لمؤلفه باسم «قلائد العقيان»، فسماه ياقوت في «معجم الأدباء» بهذا الاسم، وذلك في أوائل القرن السابع[٢]. وذكر المقري في «نفح الطيب» في أثناء ترجمته للفتح ابن خاقان أن الفتح ذكر اسمَ كتابه «قلائد العقيان»، قال المقري: «قال الفتح لبعض أصحابه: عزمت على إسقاط القاضي أبي الفضل من كتابي الموسوم بـقلائد العقيان»، وذكر القصة في سبب ذلك، وهي التي ذكرناها آنفًا عند الكلام على أخلاقه وحاله[٣].

واقتصر معظمُ الذين ترجموا لمؤلفه -وهم ياقوت وابن الخطيب وابن خلكان والمقري- على اسم قلائد العقيان. ومعظم النسخ، ونسخة ابن زاكور والنسخ الثلاث: الأحمديتان والعبدلية، لم تكتب إلا اسم قلائد العقيان. وقال ابن الأبار في المعجم في عدد تآليف الفتح: منها «قلائد العقيان في محاسن الأعيان.»[٤] وفي المخطوطة البيرمية عنون الناسخ على ظهر الكتاب أنه «قلائد العقيان ومحاسن الأعيان»، ولكنها في آخر الكتاب كتبت: «تم القسم الرابع من قلائد العقيان ومحاسن الأعيان.» وفي المخطوطة الصادقية في آخرها: «كمل القسم الرابع من قلائد العقيان ومحاسن الأعيان.»

(١) انظر الرسالة المشار إليها في: **قلائد العقيان**، ص٤٧٩-٤٨٠ (نشرة ابن عاشور)؛ ص٧١٣-٧١٤ (نشرة خريوش).

(٢) **معجم الأدباء**، ج٥، ص٢١٦٤-٢١٦٥.

(٣) المقري التلمساني: **نفح الطيب**، ج٧، ص٢٩-٣٠.

(٤) ابن الأبار: **المعجم**، ص٣٠٨.

والعِقيان -بكسر العين المهملة وسكون القاف- قال في القاموس: «العقيان ذهب ينبت.»(١) قال في تاج العروس: «ليس مما يحصل من الحجارة كما في الصحاح والأساس، وليس مما يستذاب من الحجارة. والألف والنون زائدتان»(٢)، أي فهو اسم مفرد دالٌّ على نوع من الذهب.

حالةُ نسخ كتاب القلائد مخطوطها ومطبوعها :

إن هذا الكتاب لوعورة نهجه، ودقة نسجه، لم يستطع غيرُ ضليع في أدب العربية أن يُثبِّت قدميه [فيه] دون عثار، ولا بصير بالحقائق التاريخية أن يسير على لاحبه غير مهتد بمنار. فلذلك قلَّ ما بأيدي الأدباء من نسخه، وما وجد منها إلا ما دخله التحريف من الناسخين، لإهمال الناسخين والمطابع، وإغفالهم تمحيصَه وضبطَه، وزهادتهم في نفيس تتوفر على تحصيله الغبطة. لذلك دعتني الهمةُ إلى العناية بتصحيح نسخة منه وضبطها، والتعليق على مواضع رأيتها -كحروف المعجم- بحاجة إلى نقطها، ثم وجدت الأديبَ العلامة الأريب محمد بن قاسم ابن زاكور الفاسي كفى هذه المؤونة، وكتب شرحًا عليه كنا قانعين بما هو دونه.

فبدا لي أن أعمل لطبعه طبعة علمية محققة، وأعلق عليه ما أغفله شارحه أو أغلقه، فأول ما صرفتُ إليه العناية ضبط نسخة القلائد، وشكل معظم كلماتها، فإن التردد في حركات الكلمات عند المطالعة يزيل بهجةَ المطالع الحاصلة من فصاحة الكلام، بما يحصل من قلق النفس من جراء التردد في كيفية النطق، لاسيما إذا كان المعنى يختلف باختلاف حركات الكلمات، كما يزيل بهجةَ القارئ في نفسه وبهجة سامعيه بما يتلى عليهم. فإذا استقام ضبطُ الكلمات فقد خطا الفهمُ خطوة تعقبها

---

(١) الفيروزآبادي: **القاموس المحيط**، ج٤، ص٣٥٢.

(٢) المرتضى الزبيدي: **تاج العروس**، ج٣٩، ص٧٧.

خطوات أخرى، على تفاوت أهل الأفهام في العلم باللغة والنكت الأدبية، فذلك طوعُ الناظر إذا تدبر خفاياه، أو راجع خباياه.

النسخ التي أجريت المقابلة بها:

لم تتفق نسخ هذا الكتاب، فلا تجد نسختين منه غير متخالفتين في مواضع كثيرة، مما ينبئ أن مؤلفه أخرج منه نسخاً متفاوتة المقادير، وأن المنتسخين له كانوا يحذفون منه ما يرون أنهم في غير حاجة إليه على اختلاف رغباتهم. وقد أحضرنا منه خمس نسخ:

الأولى: نسخة بخط مغربي من المغرب الأقصى، نسخها عبد الوهاب ابن محمد بن عبد الرحمن الحوفي القصري دارًا ومنشأ. قال: «كتبها لأخيه في الله الفقيه الأجل العلامة الأكمل المبجل الأفضل الكاتب الأرفع الماجد الأنفع الأبر أبي العباس الشيخ الحاج أحمد اليعقوبي الحسني ضحى يوم الأربعاء الرابع والعشرين من شوال عام ثلاثة ومائة وألف (١١٠٣هـ).»

وبطرة آخرها: «الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ، بلغت المقابلةُ حسب الاستطاعة إلا مواضع لم تكن (...)[1] بالأصل الذي قوبلت منه هذه النسخة، وكتب أبو عبيد الله أحمد بن محمد بن أبي يعقوب الحسيني المغراوي -كان الله له- منتصف رجب الفرد الحرام عام... وقفها أحمد باشا على طلبة العلم، وجعلها في خزائن جامع الزيتونة بتونس في ذي القعدة سنة ١٢٥٧هـ.

وهي نسخةٌ مشكولة غالب الحروف، وتغلب عليها الصحة. فهي أمثلُ النسخ التي بين أيدينا، إلا أن فيها حذفًا لإحدى التراجم ولعدة قصائد ومقاطيع من غير نقص في أوراقها. وعددها ٤٦٣٥ بخزانة كتب جامع الزيتونة، وقد نقلت أخيرًا إلى دار الكتب الوطنية بتونس وجُعلت بعدد ٥٥٥٨.

(١) بياض بالأصل لعل مفاده لفظة «واضحة» أو ما يفيد معناها. - المصنف

الثانية: نسخة في قالب بخط تونسي، نسخها محمد بن الحاج حسين لقب الدرناوي في شوال سنة ١١٦٧هـ، وناسخها تونسي من كتاب الأمير علي باشا بن حسين بن علي، وفيها سقوط مقادير كثيرة. وقفها أحمد باشا على خزانته بجامع الزيتونة في رمضان سنة ١٢٥٦هـ، عدد ٤٦٣٤. وقد نقلت أخيرًا إلى دار الكتب الوطنية، وجعل لها عدد ٣٦٩١، ونحن نعبر عنها بالأحمدية الثانية.

الثالثة: نسخة بخط جزائري نسخها محمد بن عبد السلام بن زيان في ذي القعدة سنة ١١٠٧هـ. ووقفها الوزير يوسف صاحب الطابع على جامعه بربض باب السويقة، ونقلت كتب ذلك الجامع إلى المكتبة الصادقية بتونس سنة ١٢٢٩هـ (الموضوعة بالمقصورة المسماة بالبعدلية قديمًا)، وعددها بتلك المكتبة ٢٧٥٤. وقد نقلت إلى دار الكتب الوطنية، وجعل لها عدد ٦٢٧٥. وهذه النسخة أتمُّ النسخ مقدارًا، وتغلب عليها الصحة. وفيها تحريفاتٌ كثيرة، ونحن نعبر عنها بالعبدلية.

الرابعة: نسخة بخط جزائري تونسي، نسخها محمد بن أحمد بن إسماعيل الجزائري المنشأ التونسي الدار في شعبان سنة ١٢٦٢هـ. وهي من كتب الشيخ أحمد ابن أبي الضياف التي باعها في حياته إلى الوزير مصطفى خزندار، وصارت إلى الدولة التونسية في تصفية حساب بينه وبين الدولة. ووقفها الأمير محمد الصادق باشا على خزينة جامع الزيتونة في صفر سنة ١٢٩١هـ، وعددها في كتب جامع الزيتونة ٤٦٣٦، وهي كثيرة التحريف وأسقط ناسخها أشياء كثيرة. وقد نُقلت إلى دار الكتب الوطنية بتونس، وجعل لها عدد ١٥٥٠٤.

الخامسة: نسخة بخط تونسي جميل. نسخت في رجب سنة ١١٢٠هـ، وعليها تملك الشيخ محمد بيرم الرابع سنة ١٢٥٦هـ. وهذه النسخة تنقص نحو عشرين ورقة من أثناء ترجمة ذي الوزارتين أبي بكر بن عمار إلى أواخر ترجمة أبي بكر بن رحيم. وفيها مخالفة في ترتيب تراجم المترجم لهم، وسقوط مقاطيع كثيرة. وهذه النسخة اقتنتها دار الكتب الوطنية بتونس وعددها فيها ٦٨٤٢، ونعبر عنها بالبيرمية.

المطبوعات من «قلائد العقيان»[(١)]

يؤخذ من كتاب معجم المطبوعات العربية، أنه طبع من القلائد خمس مطبوعات:

أولى المطبوعات: مطبوعة باريس بعناية الأديب سليمان (بن علي) الحرائري، كذا بحاء مهملة وراءين ولا يعرف المنسوب إليه. ولا يبعد عندي أنه تحريف مقصود، وتحريفًا للجزائري -بالجيم وزاي بعد الجيم- قصد منه التباعد عن أن يكون أنه من أهل الجزائر التي هي حينئذ ولاية فرنسوية، فيتهم بأنه مُوَالٍ للغاصبين. فلعله جيء به إلى تونس تمهيدًا لتحقيق مطامع الفرنسيين في القطر التونسي بعد أن أخذوا الجزائر، ولذلك اتخذته القنصلية الفرنسية بتونس كاتبًا لها بالعربية. ومعلوم أن قنصل فرنسا كان ليون روش [Léon Roche] الذي استوطن الجزائر، واتصل بخدمة الأمير عبد القادر بن محيي الدين، وتظاهر بالإسلام، وحج وتسمى الحاج عمر، ولما أسر الأمير عبد القادر ارتد الحاج عمر ورجع إلى اسمه ليون روش، وصار قنصلاً لفرنسا بتونس من سنة ١٨٥٥ إلى سنة ١٨٦٣. وذكر الأستاذ الزركلي في كتاب الأعلام أنه حسيني، وأنه ولد بتونس، وأنه ولي رئاسةَ الكتَّاب بتونس سنة ١٨٤٠، وهو منقولٌ عن ناسخ الصحافة اغتر به الأستاذ الزركلي، ولا أصل لشيء من ذلك.

وهو أديب متوسط، وله معرفة باللغة الفرنسية. وترجم كتبًا عن الفرنسية في النحو الفرنساوي، وفي حوادث الجو. كان كاتبًا لدى قنصل فرنسا بتونس. وتوفي في باريس سنة ١٢٩١هـ. وطبعت بمطبعة جوسي كلبي وشركائه في باريس سنة

---

(١) أقول: صدرت نشرة أخرى محققة للكتاب أنجزها الدكتور حسين يوسف خريوش من جامعة اليرموك بالأردن، وصدرت طبعتُها الأولى سنة ١٤٠٩/ ١٩٨٩ عن دار المنار بالزرقا. ويبدو أنه لم يطلع على نشرة الشيخ ابن عاشور، وذلك واضح من قوله في مقدمة تحقيقه (ص٥): «لقد تهيأ الطبعُ لهذا الكتاب منذ زمن، ولكنه الطبع غير المحقَّق الذي يستوفي شرائطَ التحقيق الصحيحة»، ولعله يشير بذلك إلى الطبعات التي تكلم عليها الشيخ ابن عاشور هنا. وإذا علمنا أن ابن عاشور قد توفي سنة ١٩٧٣، أيقنا أن تحقيقه لكتاب القلائد سابق لتحقيق خريوش، وإنما تأخر طبعه.

١٢٧٧هـ. كتب على ورقة الغلاف منها: إنها مستخرجة من صحيفة برجيس بريس. وصحيفة برجيس جريدة أسبوعية كان ينشرها باللغة العربية في باريس رشيد الدحداح اللبناني، وكان سليمان الجزائري من محرريها. ولم يذكر النسخةَ التي اعتمد عليها في الطبع. وقد ذكر هذه الطبعة في معجم المطبوعات سركيس، وهذه المطبوعة خالية من الفهارس أصلا.

الثانية: طبعة بولاق سنة ١٢٨٣هـ، وهي نظير من طبعة باريس، فيما عدا قليلاً من الكلمات يظهر أنها من إصلاح المصحح لدار الطباعة. وذكر هذه الطبعة سركيس، وفيها فهرس لأسماء المترجم لهم وصفحات التراجم.

الثالثة: طُبعت في سنة ١٢٨٤هـ. نسب في آخرها أنها طبعت بعناية إسماعيل الجيلاني، وهي مساوية لطبعة باريس. وأشار إليها سركيس، وهذه الطبعة لها فهرس بأسماء المترجم لهم.

الرابعة: طبعت في الآستانة سنة ١٣٠٢هـ ذكرها سركيس في معجم المطبوعات إجمالاً، ولم يسم المطبعة، ولم نطلع على هذه الطبعة.

الخامسة: طبعت بمطبعة التقدم العلمية بدرب الدليل بمصر سنة ١٣٢٠هـ. ذكرها سر كيس، ولم يعين البلاد التي طبعت فيها، وهي موجودة متداولة.

السادسة: مصورة من طبعة باريس التي نشرت في البرجيس، وهي التي ذكرناها أولى. نشرتها المكتبة العتيقة بنهج جامع الزيتونة، أخرجتها مطبعة قيس الأراضي بتونس سنة ١٣٨٦هـ الموافقة لسنة ١٩٦٦م. قدم لها مقدمة الأديب الشيخ محمد بن المرحوم الموثق الشيخ محمد الشاذلي العنابي في التعريف بحضارة الأندلس وترجمة مؤلف الكتاب، ووضع لها أربعة فهارس.

وقد عَرَتْ جميعُ مطبوعات القلائد التي رأيناها عن ضبط الكلمات بالشكل، وعن التعالق المتعيِّنة، بله الشروح المبيِّنة.

الفرع الرابع

خطب ورسائل

خطاب ابن عاشور عند عودته لمشيخة جامع الزيتونة وفروعه عام ١٣٦٤/١٩٤٥[١]

الحمد لله الذي جعل أطناب الدين موثقة بأوتاد العرفان، وناط نتائج اليقين بدلائل النظر والبرهان، والصلاة والسلام على رسوله المؤيد بمعجز البيان، شرف الله ذكره كفاء ما شرف به نوع الإنسان والرضا عن آله وأصحابه الخالد فخرهم على الزمان.

أما بعد فيا أيها الأساتذة الجلة، والتلامذة المنوط بهم أمل الملة، إن المنزلة السامية التي يواتيها حسن ظن ملكنا الجليل، دام له العز والملك الأثيل، بأن أسند إلي مشيخة الجامع الأعظم وفروعه، قد مكنتني من فرصة مباركة، فرصة الاجتماع بهذه النخبة الباهرة من أبنائي الأساتذة الذين عرفت فيهم سموَّ الهمة في خدمة العلم، وبذل النصح في تلقينه، وهذا الجمهور النير من الناشئة الزيتونية الذين لم يزالوا يبرهنون على الإخلاص في تعلقهم بالدين والعربية، والحرص على استكمال مادة العلوم الواسعة من المناهج الناجعة في الإيصال إلى الغايات النافعة.

وإن ملاحظة هذه المباهج النفسية من التعاون مع المخلصين في خدمة علوم الدين هي التي تهون علي ما يوجبه هذا الإسناد من تجشم كلف كنت عنها بمعزل والانقطاع عن الاستغراق في الأشغال العلمية التي هي ريحانة النفس.

فليكن اجتماعُنا هذا أفضلَ ما اجتمع عليه المسلمون من التواصي بالحق، وتجديد عهدنا الذي قطعناه على أنفسنا من بذل المستطاع للنهوض بالتعليم، وتثقيف أذهان التلامذة بالعلم الصحيح والفهم القويم بما يمكنهم من مراتب

(١) المجلة الزيتونة، المجلد ٥، العدد ٩، ١٣٦٤/ ١٩٤٥ (ص٢٣٣).

السيادة الفكرية التي هم الأصفياء بها، فبذلك نخدم الأمة الإسلامية بالعنصرين اللازمين لارتقاء الأمم في مصاعد الكمال؛ وهما العلم الصحيح والتعليم الكامل.

إن تعليمَ هذا المعهد هو الحافظُ على الأمة علومَ دينها الذي به فوزُها في الحياة العاجلة، وسعادتها في حياتها الأبدية، والحافظُ عليها علومَ لغتها التي هي ضمانُ جامعتها ومظهرُ مفاخرها وعزتها. فانتقاء أقوم الأساليب، وتوخي أيسر المناهج لإيصال هذه العلوم إلى أذهان المتعلمين، هما معقد عملنا الذي نتكاتف لتحقيقه، ويهيب بنا داعي الإخلاص لطريقه.

فإذا نحن وفينا بعهدنا هذا، ووجدنا من أبنائنا الطلبة ما هو المأمول من حرصهم على استكمال التعليم الزيتوني وأجهزة صلاحه بصرف عنايتهم إلى تحقيق دروسهم والتملي من فهم المسائل العلمية وضبط ما يتلقونه من أساتذتهم ودوام المراجعة والمدارسة، تحقق لنا بعون الله وبتوافر هذه المعاني النجاحُ المأمول.

ولا شك أن أطيب ثمار التعليم الصحيح وأزكى نتائج التربية القويمة، هو ما يظهر في الناشئة المتعلمة من إدراك أسرار الشريعة، واستكمال تخلقهم بمكارم الأخلاق الإسلامية، واستقامة سيرهم على آداب الشريعة. ذلك ملاكُ السعادة الفردية، وأساس الرقي الاجتماعي المنشود، وقد قال النبي ﷺ للذي طلب منه إيجازَ الوصية: «قل آمنت بالله ثم استقم.»[1]

---

(١) عن سفيان بن عبدالله الثقفي، قال، قلت: «يا رسول الله قل لي في الإسلام قولاً لا أسأل أحدًا بعدك»، فقال: «قل آمنتُ بالله ثم استقم»، قلت: ما أتقي يا رسول الله؟ قال فأومأ إلى لسانه. «مسند الإمام أحمد بن حنبل، الحديثان ١٥٤١٦-١٥٤١٧، ج٢٤، ص١٤١-١٤٢، والحديث ١٩٤٣١؛ ج٣٢، ص١٧٠؛ **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان»، الحديث٦٢، ص٣٩-٤٠، (وفيه «فاستقم» عوض «ثم استقم»)؛ **سنن الترمذي**، «كتاب الزهد»، الحديث٢٤١٠، ص٥٧٢-٥٧٣؛ **المستدرك على الصحيحين**، «كتاب الرقاق»، الحديث٧٩٥٥، ج٤، ص٤٥٥ (وفيهما: «قل: ربي الله، ثم استقم»).

خطاب في حفل اختتام السنة الدراسية بجامع الزيتونة[1]

إلى الله أرفع أطيبَ المحامد وأعلاها على أن رفع قيمة العلم وأغلاها، وما منح أهله من النعم وأولاها. وإلى رسوله محمد أتوجه بأفضل الصلوات وأملاها، المرسل بشريعة مرَّ عليها الدهر فما أبلاها، وزادها من الليالي جدة فأوضحها وأجلاها، وآله وصحبه وكل من اقتدى بتلك الفئة وتلاها، وأنقذ الأمة من كل ما غرها ودلاها.

فضيلة العلم وحظ الأمة التونسية منه:

أما بعد، فإن ما تقرر عند العقلاء من فضيلة العلم ونباهة محله، والشرف الباذخ لحملته وأهله، يغني عن الإطناب في إبلاغه فقد وعاه السامعون، وحسبنا آية ﴿وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [العنكبوت:٤٣].

وإن شرفَ الأشياء يقتضي صرفَ الاهتمام إليها ودوام العناية بحفظها ونمائها، فلذلك كان من سعادة الأمم أن تنصرف عنايةُ قادتها وكبرائها إلى البحث عن وسائل ترقية العلوم، وتهذيب أساليب التعليم، وتوفير عدد المتعلمين، والترغيب في الإقبال على طلب العلم.

---

(١) المجلة الزيتونية، المجلد ٦، العددان ٢ و٣، ١٣٦٤/ ١٩٤٥ (ص٣٦٣-٣٦٩). أُلقي هذا الخطاب بجامع الزيتونة في حفل انتهاء السنة الدراسية، والراجح أن ذلك كان في شهر رجب ١٣٦٤/ يونيو ١٩٤٥.

ولم تزل هممُ ذوي الكمال منصرفةً إلى تيسير سبيله، وإذاقة الظامئ إليه صافي سلسبيله، بشتى وسائل التيسير: من تقريب المسائل، وتوقير الأوقات، وإراحة البال من المشوشات، ونقض السدود الحائلة دون السير في ذلك السبيل، وتربية الشراهة على التحصيل.

وبمقدار اعتناء الأمة بالتدبر والتفكر في هذه الوسائل وتقريبها لأبنائها، يتوسم المتوسمون منها تأهلَها للارتقاء وتشام غيوث من برق عزمها إذا لاح متألقاً. ولم يكن حظُّ الأمة التونسية في هذا المضمار من بين الأمم منقوصًا، فقد سايرت في ذلك تطورَ العصور تمهيدًا وإكمالاً، ونشطت في أحوال أورثت تكاسلاً وإقبالا.

فمعهدُها هذا الجليل بأصله وفروعه ومدارسه المبثوثة في الحاضرة والإيالة قد كان ميدانًا لهذا السباق، وقديمًا جرت فيه جيادُه جريَ انتظام وانتساق. فطلعت في أفقه شموسٌ وأهلة، وفي شواهد التاريخ الإسلامي على ذلك كثير من الأدلة؛ إذ لم يزل تأرز إليه علوم الشريعة وعلوم اللغة العربية، فكان وجهةَ الأولين لحفظ قوانين الشريعة أصولاً وأحكاماً، وغذاء حياة العربية كتابة وكلاماً. من أجل ذلك كان النصحُ لهذا المعهد حقًّا على كل مسلم؛ لأنه يجمع مواضع النصيحة التي تضمنها قول النبي ﷺ: «الدين النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم.»(١)

---

(١) عن تميم الداري أن النبي ﷺقال: «الدين النصيحة»، قال تميم: «قلنا: لمن يا رسول الله؟ قال: «لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم».»١ وفي رواية أنه ﷺ كرر قوله: «الدين النصيحة» ثلاثاً. **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان»، الحديث٥٥، ص٤٤؛ **سنن أبي داود**، «كتاب الأدب»، الحديث٤٩٤٤، ص٧٧٤. **سنن الترمذي**، «كتاب البر والصلة»، الحديث١٩٢٥، ص٤٧٢؛ **سنن النسائي**، «كتاب البيعة»، الأحاديث٤٢٠٣-٤٢٠٦، ص٦٨٤-٦٨٥. وانظر تخريجه بجميع طرقه وألفاظه في: الأصفهاني، أبو نعيم أحمد بن عبدالله بن أحمد بن إسحاق: **المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم**، تحقيق محمد حسن إسماعيل الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، الأحاديث ١٩٢-١٩٨، ج١، ص١٤٢-١٤٤؛ المروزي، محمد بن نصر: **كتاب تعظيم قدر الصلاة**، تحقيق عبدالرحمن بن عبدالجبار الفِرَيْوائي (المدينة المنورة: مكتبة الدار، ط١، ١٤٠٦)، ج٢، ص٦٨١-٦٩١.

النصح للزيتونة هو النصح لمتعلميها:

وملاكُ النصح له هو النصح لمتعلميه؛ لأن المتعلم هو القطبُ الذي تدور حوله حركةُ التعليم، والنصح له هو جامع غايات النظم التعليمية. وإن نصح المتعلمين يُجمع في تزويد أفهامهم من العلم الصحيح، وذلك هو المقدارُ العلمي الذي يجد العالمُ به سهولةَ العمل بمعلوماته كلما دعته حاجة إلى العمل بها في تفكير نفساني، أو في معاملة مع الناس، أو في تحرير خطاب، أو شغل أو تدبير مهم، أو فهم دقائق العلماء. فالنصح للطلبة يحصل بالاستكثار من هذا النوع في تعليمهم بحسب اختلاف مراتبه، لكي يشبوا على ذلك ويتدرجوا فيه.

كيف كانت العلوم بالزيتونة وكيف يجب أن تكون؟

فعلينا أن يكون طلبةُ العلم في المعهد الزيتوني علماءَ بالأصول الإسلامية، والمعاملات الفقهية التشريعية، والآداب الدينية، والأخلاق القويمة، وعلوم آداب اللغة العربية، وما يتحصل بذلك من تاريخ الأمة وتاريخ أحوال وضعيتها بين الأمم المعاصرة لها في سائر عصورها وتاريخ رجالها وسيرهم.

ولم يخلُ هذا المعهدُ في أيٍّ [من] العصور من علوم تكمِّل مداركَ خريجيه تكميلاً يؤهلهم لمسايرة أحوال مجتمعهم. ونحن اليومَ في عصرٍ صار فيه المجتمع الإنساني بمنزلة ما كان مجتمع القطر الخاص، وتغلغلت حاجاتُ الأمم ومصالحها بعضها في بعض، فأصبح تقاربُ الثقافة بينهم ضربةَ لازب، وصار ما كان يعد تكملة موضوعًا الآن في عداد الواجب. فلذلك كله، لم يُغنَ التلميذُ الزيتوني عن أن يضرب مع أمم عصره بسهم صائب، وذلك يلزُّه لا محالة إلى أن يصعد في جو الثقافة الزمنية إلى مرتقى لا يقعد به عن مجاراة أرقى الأمم إحاطة بدلائل الحياة السعيدة، ولم يغن عن الأخذ بالنصيب الكامل مما يتناوله أمثالُه من علوم التبصر، فلا يعدم بصارة بأحوال العالم تبصرَ خريجي المعاهد الراقية. وبرامجُ ذلك توضع على وفق المناسبة للمراتب التي يختار التلميذ الانتهاء إليها على وجه تحصل به التكملة، ولا يضاع مهيع الأصل.

ضبط البرامج :

وقد وصلنا إلى غاية تحديد الدرجات للشهادات، فعلينا أن نكللها بضبط البرامج الملائمة لها. وعلى هذا الاتجاه ستتوجه مناهجُ التعليم التي تُوضع للعام المقبل بمعونة الله تعالى، وهذا لا محالةَ يستدعي ضبطَ المواد والأبواب والتآليف المقررة والساعات المعينة لذلك، وكفاءة من يوكل إليهم رعي ذلك من مدرسين وقيمين.

وهذا الضبطُ هو المعبر عنه بالأسلوب القويم، ومرجعه إلى التفكير في توفير المعلومات وقلة الأوقات وراحة الأذهان والدربة على العمل بالمعلومات، فإن فائدة العلم العمل، ولعلنا أن نبلغ أملاً من تقريب ثقافة نشأتنا وتعديل مستوانا العقلي.

عناية ملوك تونس بالعلم :

وقد كان الملوك الصالحون في عصور الإسلام دائبين على بذل العناية والتأييد لجانب التعليم الإسلامي، وكان من سعادة هذا القطر أن لم تزل عنايةُ أمرائه تسابق همَمَ العامة في إخلاص النصيحة لهذا الجانب وبذل الجهد في ترقيته إلى أعلى المراتب.

فكان ملوكُ البيت الحسيني الرفيع العماد سائرين على منهج توفيق وسداد، فيما حاطوا به العلمَ وأهلَه من العناية، وشملوا به ربوعه من التعهد والرعاية، بما سجلته صحائف التاريخ للملوك المقدسين، ثم بما يبدو اليوم من ضمائر الخير على يد وارث سرهم ومظهر فخرهم ملكنا المعظم سيدنا محمد الأمين، فلم يزل منذ ابتداء ملكه السعيد يظهر للهيئة العلمية الزيتونة ودَّه وانعطافه، ويذب عنها في دفع كل ملمة ومخافة، وقد جرى هذا المعهد في مدته شوطًا بعيدًا، ولم تزل الهمم العلية ترجو له من ذلك مزيداً.

شكر الأمة التونسية[١]

فما تزال عموم الأوساط الإسلامية تبدي لنا من المعاضدة والتأييد، ما بعث الأملَ إلى مدى بعيد، وبشر بالفوز في عملنا بخير مزيد، وأوجب عليَّ أن أصرح في هذا الجمع الجليل على لسان الزيتونيين بفائق الشكر وعظيم الامتنان لعموم الأمة التونسية وبخاصة لقادتها ومثقفيها وصحافتها وجمعياتها، على ما وجهوه للهيئة العلمية في شخصي من مظاهر الثقة والاعتبار. فكان هذا الجو المستنير المختص بمعهدنا المقدس دافعًا على مواصلة الجهد في إبلاغه نحو الغايات السلمية التي يرجوها له الجميع.

شكر الطلبة الزيتونيين:

وهذا العام الدراسي الذي نطوي اليومَ بساطَه قد كان عامَ عزمٍ، وجهود، وطموح، وانكباب على البحث في حل المشاكل والعقد التي تعترض العاملين في سبيل الإصلاح الزيتوني. ومع ذلك، فقد مر على التلامذة مرورًا مرًّا؛ إذ كان حلولُه عقب عُضوض ناب الحرب، فوردوا لطلب العلم، وقد قلت الأزواد، ورقت الثياب. ولكنهم تجلدوا على ذلك، وصابروا، فكنتَ تراهم صُفْرَ الوجوه، ولكنك تلقاهم أيقاظَ القلوب، حديدي البصائر، مؤمنين بمصيرهم السعيد في الحياتين، فهم جديرون منا بالثناء والشكر، وأحقاءُ لو خارت عزائمهم بالعذر، آملين منهم أن يتلقوا العام القابل بمظاهر الفتوة فيحيي من عزائمهم ما يأخذ الكتاب بقوة.

---

(١) درج كثير من الكتاب والخطباء من أهل العلم والفكر والسياسة في تونس على استخدام مصطلح «الأمة» في الحديث عن شعب تونس، وهو حصر وتضييق لمعنى هذا المصطلح ذي الدلالة الأوسع والأشمل، استيعابًا لأبناء العروبة وأهل الإسلام. والأولى في مثل السياق الوطني استعمال لفظ شعب، وإن كان المصنف عليه رحمة الله قد تواتر عنده استعمال لفظة «الجامعة الإسلامية» أداءً لتلك الدلالة الكلية.

إصلاح مدارس[١] الطلبة:

وأنا لا أهمل تقديرَ سيرتهم نحونا حقَّ قدرها: من خطة التعقل والرصانة، والطاعة للمقررات، والتفهم للصالح العلمي، مما دلني على أنهم قد استودعوني ثقتَهم بأني أبذل الوسعَ فيما يؤول إلى سعاد مستقبلهم، جاعلاً في مقدمة ذلك النظرَ في مدارس سكناهم، وهي مشكلةٌ عظيمة في حياة الطلبة من جهة قلتها وضعف مرافقها. وحسب السامع أن يعلم أن أكثر من نصف عدد التلاميذ يلاقون عناء قاسيًا من ذلك، وأيضًا فإن نظام المدارس مرتبط بنظام التلامذة في قرن[٢]؛ إذ لا يستطاع ضبط أحوال التلامذة، وصونهم، وتوفير راحة بالهم في مدة الطلب إلا بإبلاغ نظام المدارس الغاية التي تقتضيها أمثالها، وذلك يتوقف على إصلاح الموجود وإيجاد المفقود.

وقد سددنا الجانبَ الأول بإيجاد دائرة خاصة تابعة للمشيخة تختص بالنظر في تنظيم شؤون المدارس، وأما الجانب الثاني فأرى حقًّا على الأمة أن تجعل للاعتماد على نفسها الحظَّ الأوفر في إقامة مصالح ناشئتها. لذلك بادرنا بتوجيه الدعوة لنخبة من أفاضل الأمة فكوَّنوا لهذا الغرض المهم جمعيةً تم تشكيلها القانوني تحت رئاسة فضيلة شيخ الإسلام المالكي، الذي كان من قبل باذر نواتها، وستبتدئ هذه الجمعيةُ إنجاز برنامجها الرامي إلى إيجاد بناية ضخمة تأوي أكثرية من التلامذة في نظام محكم.

وقد سبق للتهمم بهذه المهمة سابقون سبق الجياد، فعرض علي أحد الأفاضل من أهل السخاء أنه أعد مليون فرنك لبناء مدرسة على النظام الكامل (ورغب أن يكتم اسمه)، كما فاتحني الفاضلُ الخير السيد الديماسي أنه قد اقتنى منزلاً ضخمًا لجعله مدرسة تامة المرافق، وهو بصدد تصميم مثال لإقامته، وفاتحني الفاضل الغيور السيد المختار الصالحي باستعداده لإنشاء مدرسة كاملة.

---

(١) المقصود بالمدارس هنا محلات السكن الجماعي للطلبة.

(٢) القَرَن: الحبل يقرن -يجمع- به البعيران، أي: هناك رابط بين نظام المدارس ونظام التلامذة.

العناية بالفروع الزيتونية:

وبعد، فإن إصلاح التعليم بالجامع مرتبطٌ أشد الارتباط بالعناية بالفروع الزيتونية بالمدن الخمس من المملكة، وقد تبين لي من مشاهدة معظمها ومن المراجعة والدراسة للأوراق المتبادلة بيننا وبين مَنْ لهم النظرُ في سيرها ما فتح عينَ الأمل بأن تصير في مستقبل قريب منابعَ علم تمد البحر الأعظم -بحر جامع الزيتونة- بما يزيد فيضه، ويرفع مقياسه. وأخص بالثناء فرعَ صفاقس الذي أصبح برنامج المرتبة الأخيرة من التعليم فيه تامًّا، وأعَدَّ من تلامذته في هذه السنة زهاءَ الخمسين لاقتحام امتحان شهادة الأهلية.

العناية بالتعليم الابتدائي:

ووراء هذه العناية بالفروع تتوجهُ العنايةُ إلى التعليم الابتدائي الذي يحضر فيه التلامذةُ لولوج الفروع الزيتونية؛ فإن ذلك عقدةٌ عسيرة، وهي تفاوتُ أحوال التلامذة الذين يزجون بأنفسهم في الوسط التعليمي باعتبار مقادير ما هُيِّئوا له من التعليم الابتدائي؛ إذ يوجد بينهم بونٌ بعيد في مراتب التأهل: فمنهم المحضرون من المدارس القرآنية، ومنهم الوافدون من المدارس الرسمية، ومنهم من زاول التعليم في الكتاتيب أو الزوايا، ومنهم مَنْ لم يسبق له من التعليم إلا حظٌّ زهيد. ثم يُحشر هؤلاء كلُّهم في صعيد [واحد] إلى السنة الأولى من المرتبة الأخيرة الزيتونية، فيصير ذلك التفاوتُ مثارَ مشقة للذين يجرون اختبارَهم، ثم لمدرسيهم ولرفقائهم في الدروس، ثم للجان الاختبار للتنقل في السنوات. وقد دلتنا الشواهدُ أن المدارس القرآنية هي أفضل مهيئ للتعليم الزيتوني وإمداده بالتلامذة الأكفاء، وسنعد لهذه العقدة علاج حلها في مفتتح السنة الدراسية بمعونة الله تعالى.

دعوة أبوية لشيوخ التدريس:

وأنا حين أعرض هذا البرنامج الذي أراه خيرَ كفيل لتحقيق آمالنا في الإصلاح، يخامرني اليقينُ بأني واجدٌ من أبنائي السادة شيوخ التدريس ما أعرف

منهم من تسهيل سبيل هذا المهم بما يبذلون في إعانتنا من سامي الهمم لما أبدوه من التفاف حول المشيخة، ومعونة على مقرراتها ومصارحتهم بما يتوسمون منه صلاحًا للعلم وذويه، ولقيامهم بالمهام العلمية التي تُسند إليهم بفرط رغبة وعمل بعزيمة. وقد ظهرت آثارُ المرامي الصائبة والعزائم المتينة في جميع أركان الجهاز التعليمي واضحةً للمبصرين، وستكون بالغةً أسماعَ الواعين، فأشكرهم على ما قاموا به من بث العلوم، فكدوا أذهانهم، وضايقوا أوقاتهم ليجنوا لأبنائهم جَنًى شافيًا، ويسيغوهم من مستنبطات أفهامهم نميرًا صافيًا.

وأخص بالشكر والثناء جنابَ السادة العلماء رؤساء لجان الامتحان، والسادة المشائخ أعضاءها، على ما أتوه من الحزم والأعمال في مدة قد اندرج معظمُها هذا العام في زمن الراحة الصيفية.

فإليكم أيها الأساتذة الكرام أوجه دعوتي للازدياد من التكاتف للنهوض بما يحق لهذا المعهد المقدس الذي فيه ربت عقولنا، وقويت سواعدُ أعمالنا، وانفتحت لنا منه حقائقُ الأشياء. فلنزدد من الانتطاق لخدمته، وصرف الهمة لإيصال أبنائكم الروحيين إلى المستوى الذي ترضونه، فتعملوا في ذلك عملَ من طب لمن حب.

النتيجة بعد اطراد العناية :

وقد كانت نتيجةُ الامتحانات وما أسفرت عنه من النجاح والتفوق مع ما جرت عليه من الضبط والتدقيق خيرَ دليلٍ على اطراد عناية الشيوخ بالدرس، وإقبال الطلبة على التحصيل. فلقد شارك في امتحان شهادة العالمية في القسم الشرعي ستة وثلاثون، فاز منهم بشهادة العالمية ثمانية وعشرون، منهم واحد بملاحظة أحسن، وأحد عشر بملاحظة حسن. وشارك في امتحان العالمية في القسم الأدبي واحد وثلاثون، فاز منهم واحد وعشرون بالشهادة، منهم ثلاثة عشر بملاحظة حسن. وقسم القراءات كانت نسبةُ النجاح فيه تامة؛ إذ شارك في امتحان العالمية فيه أربعة، نال أربعتهم الشهادة، وكان ثلاثة منهم بملاحظة حسن.

أما امتحان شهادة التحصيل، فقد كانت نسبةُ النجاح فيه وسطًا في قسم العلوم؛ إذ شارك فيه ثلاثمائة، حصل الشهادة منهم مائة وثلاثون، منهم اثنان بملاحظة أحسن، وثمانية وأربعون بملاحظة حسن. ولكن من الأسف أن كان مظهرُ الإقبال على علم القراءات فيه ضعيفًا؛ إذ لم يشارك في امتحان شهادة التحصيل للقراءات إلا تلميذان، حصل كلاهما على تلك الشهادة، وكان واحد منهما بملاحظة حسن.

أما شهادة الأهلية، فقد اجتاز الامتحانَ لها ثلاثمائة وخمسة، حصل مائة وسبعة وأربعون منهم على الشهادة، وكان ثمانية من المحصلين بملاحظة أحسن، وتسعة وستون بملاحظة حسن.

الحمد لله.. لنحمد الله.. :

فالحمد لله على أن ختم هذا العام بمظهر العناية المختلفة المصادر، فهذه حكومتنا التونسية قد تمثلت عنايتُها في هذا الاحتفال واضحةً جلية بحضور جناب أصحاب المعالي الوزراء الفخام لا زالوا مظهرَ الرفعة والكمال ومصدرًا لجلائل الأعمال، ولا برحوا للسدة العلية أنجادًا ولمساعيها الصالحة أعضاداً. وهذه الهيئة الشرعية الجليلة قد شرفت المقام برجالها الجهابذة الأعلام، وفي مقدمتهم صاحب الفضيلة شيخ الإسلام المالكي[1] أبقى الله بركتهم للأنام، وفيهم صاحب الفضيلة شيخ الجامع الأسبق[2] الذي شدت بيني وبينه أواصرُ العمل في صالح العلم في أطوار جمة كان جميعُها مظهرَ الأعمال المهمة.

وهذه نخبةٌ من رجال العدلية التونسية الموقرة، ومن علية الموظفين، وخلاصة المثقفين، ورجال العمل المخلصين، قد التفوا حولنا في الموكب التفافًا يمثل الالتفافَ القلبي في مظهر التفاف جسدي، فليحمد الزيتونيون فضلَ الله عليهم على أن عمر بهم هذا البيت، وجعل أفئدةً من الناس تهوي إليهم.

---

(١) هو الشيخ محمد العزيز جعيط (١٣٠٣/ ١٨٨٦ -١٣٨٩/ ١٩٧٠) الذي ولي هذه الخطة سنة ١٩٤٥.

(٢) هو الشيخ صالح المالقي الذي عين في هذا المنصب سنة ١٩٣٣.

خطاب في احتفال جمعية الزيتونيين[1]

إن من بواعث الابتهاج شهودنا هذا الحفل الزاهر الناطق بما بلغ إليه شعور الزيتونيين بحق الأمانة التي ألقى بها نحوهم معهدهم العظيم. فهذا الاجتماع اليوم هو مظهر لحسن استعداد جميع القوى الزيتونية للأخذ بعضد الاتجاه الإصلاحي ليبلغ أقصى مداه. فلقد يعد من التقصير في النظر أن يعتقد خريج هذا المعهد أن لعلاقته به حدًّا ينتهي إليه عند استكمال الطلب والفوز بالشهادات والانتقال إلى ميدان العمل الاجتماعي في المناحي القضائية والإدارية والحرف الحرة، مع أن واجب الاعتراف بالجميل يفرض عليه في خدمة العلم الذي فاز منه بالشرف الذاتي وصلة المعهد الذي هيأه له سمو منزلته الاجتماعية واجبات لا تقل عن واجبات العاكفين فيه على بث العلم وتحقيقه.

وبإلقاء نظرة على تاريخ العصر الماضي يتبين ما يقتضيه حق هذا المعهد من أبنائه المبثوثين في مختلف فروع الحياة من معاني الفخر التي يؤدونها إليه بحسن سلوكهم في مناهج الشرف التي فتح لهم أبوابها إذا كان رائدهم حفظ سمعة هذا البيت الذي يعتزون إليه والإعانة على اشتهارها.

فما كان فخرُ جامع الزيتونة بشيوخ الشريعة وأساطين التدريس في عديد الأجيال بأعظم من فخره بخريجيه من كبار الوزراء، وعظماء الكتاب، ومشاهير الحكام والمحامين، ورجال الصحافة والاقتصاد. وما يضاعف ابتهاجنا أن يكون ذلك

(١) المجلة الزيتونة، المجلد ٦، الجزءان ٢ و٣، ١٣٦٤/ ١٣٤٥ (ص٣٧٩).

الشعور في العهد الذي التفتت فيه الهمة الملكية السامية -همة أميرنا الجليل أدام الله تأييده وتسديده- إلى توجيه النهضة الزيتونية خيرَ وجهة من الإصلاح والانتعاش.

فلنعقدِ العزمَ على خدمة شرفنا الأثيل الذي يمثله معهدُنا الرفيع العماد، فنكون أحقاءَ بمجد بنوته، ونضمن له النجاح في خدمة الجامعة الإسلامية، وبخاصة الأمة التونسية.

خطاب بالفرع الزيتوني بصفاقس(١)

حمدًا لمن أيد أهل العلم ورفع لهم شأناً ومنحهم المزايا فأصبح جيد الملة بهم مزدانًا، وصلاة وسلامًا على من أنزل عليه ﴿نٓۚ وَٱلۡقَلَمِ وَمَا يَسۡطُرُونَ ۝١﴾ [القلم:١] و﴿قُلۡ هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَۗ﴾ [الزمر:٩]، وعلى آله وأصحابه الذين رفعوا للعلم أعلامًا وراشوا لنصره سهامًا، وجعلوا قناده للمنتجعين تماما.

أما بعد، فأنا جد بهيج بمقامي الآن وسط أبنائي، ومن بنسبهم الروحي اعتزازي وإليه اعتزائي، أولئك الأساتذة الذين صرفوا الهمم للنهوض بهذا المعهد فرع الزيتونة المثمر، وهذه الناشئة النيرة من التلامذة الذين بينوا تهمُّمَهم بعلوم الشريعة وعلوم العربية، وبمشاهدتي هذا الجامع زاهرًا معمورًا، وذلك مرأى يبعث الأمل، ويشجع على المضي في خير عمل.

لقد كان العلم في قديم عصور تاريخنا مبثوثًا في مدن الإيالة وقراها، وكان حظ صفاقس من ذلك وافرًا حين أنجبت جلة العلماء في عصور كثيرة، ثم عرض ما أنضب ذلك السيل فصار طلبة العلم منها يأوون إلى حاضرة تونس لأخذه من جامع الزيتونة، وكذلك كان الحال في مدن الإيالة؛ إذ صار أهلها من مغترب لأجل الطلب ويائس من استطاعة الأخذ إليه بسبب.

ثم كان إحداثُ تعليم منظم بفروع للجامع الأعظم من أهم ما سعيتُ إليه أيام قمت بخطة نيابة الدولة لدى النظارة العلمية، وبعد دأب على ذلك السعي

(١) المجلة الزيتونة، المجلد ٦، العددان ٢ و٣، ١٣٦٤/ ١٣٤٥ (ص٣٨٠-٣٨١).

صدر الترتيب المؤرخ في ١٢ ثاني عشر شعبان سنة ١٣٣١هـ إحدى وثلاثين وثلاثمائة وألف وبه غرست نواة دوحة التعليم الإسلامي المنظم في المدن الخمس وعد يومئذ تقدماً عظيماً، وسطراً من التاريخ قوياً. بيد أنه لم يلاق من اطراد الإقبال ما يلقح عوده، ويمرن تحليق طائره في أوج العلا وسعوده.

فهب أهل صفاقس لانتهاز الفرصة وابتدأوا يستخرجون من ذلك ما أملوا منه أن يروي الظماء، ورأوا من صالحهم أن يعالجوا حفرها والتدادها ولسان حالهم ينشد: هو الري أن تعطي النفوس «ثمادها»[1] حتى أصبحوا اليوم يحمدون رواءه ويتطلعون إلى ما وراءه.

إن الغرض الأهم من أعمالنا هو النهوض بالتعليم الإسلامي بما يمدنا الله به من الاستطاعة لتثقيف الأذهان بالعلم الراسخ والفهم القويم، فإن علوم الدين هي الوسيلة لتزكية النفس وإعدادها لقبول الكمال الحق. وعلوم اللغة العربية هي العروة لشد أواصر الجامعة الإسلامية وإدراك معجزة القرآن البيانية، فلا جرم أن يكون معظم أعمالنا تسهيل سبل الوصول بطلبة العلم إلى هذه الغاية المزدوجة: بانتقاء أحسن الأساليب وتوفير نفيس العمر.

وقوام ذلك هو تذكير العالمين وإرشاد المتعلمين، فبذلك يحصل النجاح المأمول. وإن توسيع نطاق هذا العمل لا يتأتى إلا بتنشيط الفروع الزيتونية

(١) هذا عجز البيت الأخير من ثلاثة أبيات نسبها الجاحظ إلى بعض الحجازيين، وهي:

إذَا طَمَعٌ يَوْمًا عَرَانِي قَرَيْتُهُ كَتَائِبَ بَأْسٍ كَرَّهَا وَطِرَادَهَا
أَكُدُّ ثِمَادِي وَالْمِيَاهُ كَثِيرَةٌ أُعَالِجُ مِنْهَا حَفْرَهَا وَاكْتِدَادَهَا
وَأَرْضَى بِهَا مِنْ بَحْرِ آخَرَ إِنَّهُ هُوَ الرِّيُّ أَنْ تَرْضَى النُّفُوسُ ثِمَادَهَا

والبيتان الثاني والثالث ذكرهما أبو العباس ثعلب بدون نسبة. الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج٣/٢، ص٢١٠؛ ثعلب، أبو العباس: مجالس ثعلب، شرح وتحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٦٠)، ص٥٩٦.

الموجودة، وبالإكثار من فتح فروع حيث لا توجد، وإقامة نظام جميعها على الاتصال المحكم والوثيق بالمركز الزيتوني بطريقة تكفل تمثيل مشيخة الجامع بالفروع، وتعميم مناهج التعليم وبرامجه المسلوكة بالمعهد الزيتوني، وبذل العناية والاهتمام للمتعلمين وتوفير راحتهم في سبيل تحصيل الشهادات التي هي نتائج تعليمهم، مع ما يقتضيه ذلك من مد يد المساعدة للمشائخ القائمين بإدارة هذه الفروع بما يلزم لإدارة دواليب أعمالهم، وللمشائخ المدرسين بكامل حقوقهم وجعلهم في مستوى نظرائهم، وتعزيز كل فرع بإيجاد قسم مدرسي صالح لإلقاء الدروس التطبيقية على أحدث الأساليب وأرقاها بحق الضبط والسهولة، وبالإكثار من تأسيس المدارس لسكنى التلامذة وافية بما يقتضيه حفظ الصحة.

وأنا باذلٌ قصارى الجهد في تحقيق هذه الرغائب، وسيقع الشروعُ في دورة هذا الامتحان للشهادة الأهلية بتكليف إحدى اللجان بالتنقل لإجراء امتحانها على المتأهلين له من التلامذة، توفيرًا لراحة الطلبة من عناء النقلة وكلفة النفقات، وتحقيقًا لمبدأ اعتبار الفروع اعتبارَ أصلها في جميع نواحي النظام دون ميز.

والأملُ في إعانتكم بكل المستطاع في هذه الإصلاحات وطيد، وما هي من همة أهل العزم والفضل ببعيد. وأتوجه إلى الله تعالى في دوام التوفيق والتسديد، وتواصل العناية والتأييد من جانب مولانا الملك المعظم السعيد، الذي أقامه الله للأمة أميناً حق أمين، نسأل الله أن يطيل بقاءه حقب السنين.

خطاب في حفل الفرع الزيتوني بسوسة[١]

الحمد لله حمدَ منغمسٍ في آلائه، معترفٍ بجلائل نعمائه على أن أفاض لنا من العلم مهيعًا نميرًا، وأرشدنا كيف نذود عن حياضه ما يكسبها تكديرًا. والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي أنزل الله عليه الكتاب، وضمن حفظه، وعلى آله وأصحابه الذين لم يقصر أحدٌ منهم في أن يأخذ منه حظَّه، أسوس العلوم الراسخة وأطراد الفضائل الباذخة.

أما بعد، فإني مغتبطٌ -بحلولي في هذا المعهد الجليل العتيق- بين نخبة أبنائي من أساتذته الذين ثقفوا التلامذةَ بالعلوم النافعة، وتلامذته الذين زانوا حِلَقَه الساطعة، ولِمَ لاَ أغتبطُ بذلك وأنا أتوسَّم في هؤلاء وهؤلاء زهرةَ المستقبل وحُظاتَها، ونجائبَ السبق وحداتَها؟

وعسى أن يعود بهم على هذه البلدة ما كان لها من مجدٍ تالد، وذكرٍ هو على صفحات التاريخ خالد، فلقد كان العلمُ في العصور الأولى من تاريخنا مبثوثًا في سوسة وما حولها، فازدهرت جناتُ المعارف وازدهت، ورسخت قواعدُها وما وهت، حتى تغنت بها الحمائمُ وتفتقت عن ثمارها الكمائم، فظهر منها علماء أعلامٌ في عصور كثيرة، وكان أبو إسحاق الجبنياني[٢] يقول: «لقد رأيتُ هذا الساحل وما منه قريةٌ إلا وبها رجلٌ من أهل العلم أو القرآن، أو رجل صالح يزار.»

---

(١) المجلة الزيتونية، المجلد ٦، الجزآن ٢-٣، ١٣٦٤/ ١٩٤٥ (ص٣٩٤-٣٩٥).

(٢) هو أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد بن علي بن سالم، البكري، من بكر بن وائل، الجبنياني نسبة إلى قرية جبنيانة التي ولد بها، كان جده علي بن سالم البكري مؤسس جبنيانة وقاضي الساحل وصفاقس من أصحاب الإمام سحنون بن سعيد التنوخي. كان أبو إسحاق فقيهًا، عالمًا بالعربية والقرآن، =

ثم عرض ما أنضب معينَها، فصار طالبُ العلم يشد الرحالَ إلى المعهد الزيتوني، فيتجشم عرقَ القربة ويذوق مرارة المشقة والغربة. وربما ضاق صبره عن إدامة العيش في غير بلاده، فاضطر إلى القعود آيسًا من نوال مراده، وليس الإعراض عن النافع حين يعسر به الانتفاع بمحمود لدى أهل الرأي والاضطلاع. لذلك كنتُ نظرت في أول ما سعيتُ إليه من النظم أيام قيامي بخطة نائب عن الدولة، فرأيت من أعظم المصالح العلمية تنظيمَ التعليم بفروع من الإيالة، وسعيتُ في ذلك سعيًا أثمر الترتيب المؤرخ بالثاني عشر من شعبان عام واحد وثلاثين وثلاثمائة وألف، وهو الترتيب الذي غُرست به نواةُ التعليم الإسلامي المضبوط في المدن الخمس. غير أنه لم يلاق من الإقبال عليه ما يقيم عماده، ويشد أوتاده، لأسباب كان فيها للمدرس بعضُ العذر، وللتلميذ عذرُ الخشية من إضاعة العمر.

ولما وقع الالتفاتُ إلى تحسين حالة المدرسين تحسينًا يوجبُ انصرافَ هممهم إلى العناية بهذا المعهد، والنهوض بما فيه من دروس علوم الدين وعلوم اللغة التي بها نبلغ مرتقى كمالنا في الجامعة الإسلامية والعلوم التي بها النجاح في تبوُّؤ المكان الأسمى من الحياة الاجتماعية، رأيتُ أن أقوم بالزيارة لهذا المعهد للنظر في أحوال التعليم والأساتذة والمتعلمين والنهوض بها إلى المكان الأسمى بتثقيف أذهان التلامذة بالعلم الراقي والفهم القويم. وقوام ذلك هو تذكير العالمين وإرشاد المتعلمين، وأن توسيع نطاق ذلك لا يحصل إلا بتنشيط الفروع الزيتونية الموجودة، وبالإكثار من فتح فروع حيث لا توجد، وبإقامة نظمها على الاتصال المحكم العرى بمشيخة المركز الزيتوني بطريقة تكفل تمثيل المشيخة بالفروع، وبأن تجري بها المناهج

= من أشهر أساتذته عيسى بن مسكين وله منه إجازة، وأبو بكر اللباد، ومحمد بن عبدوس، وأبو عبد الله محمد بن سهلون. وكان لا يسمع بعالم إلا أتاه وكتب عنه، ولا بصالح إلا قصده وانتفع به. كان الجبنياني ذا زهد وورع، وجرى له ذكر حسن وثناء عظيم عند العلماء كأبي الحسن القابسي وأبي محمد بن أبي زيد القيرواني. جمع أبو القاسم اللبيدي وأبو بكر المالكي الكثير من أخباره وسيرته. توفي أبو إسحاق الجبنياني سنة تسع وستين وثلاثمائة عن عمر يناهز التسعين عاما.

والبرامج المسلوكة بالمعهد الزيتوني، وبذل العناية للمتعلمين وتوفير راحتهم في سبل تحصيل الشهادات (التي هي نتائج تعليمهم)، مع ما يقتضيه ذلك من مد يد التنشيط للمشايخ القائمين بإدارة هذه الفروع بما تستلزمه إدارةُ دواليب أعمالهم على وجه مسترسل ومنتظم، وللمشايخ المدرسين بجعلهم في مستوى نظرائهم، وتعزيز كل فرع بإيجاد قسم مدرسيٍّ صالح لإلقاء الدروس التطبيقية على أحدث الأساليب وأوفاها بالضبط والتسهيل، وبالإكثار من تأسيس المدارس لسكنى الطلبة الوافدين على مثالٍ يفي بما تتطلبه أصولُ حفظ الصحة.

وأنا باذلٌ غايةَ المستطاع في تحقيق هذه الرغائب، وآمل إعانتكم على تحقيق هذه النوايا كل بما يستطيعه ويدعو إليه. واللُّجأ إلى الله تعالى أن يحقق الآمال، ويوفق الأعمال. ونحن جميعًا نأوي إلى ركن شديد ملكنا المؤيد بعناية الله والتأييد، سيدنا محمد الأمين، مد الله في عمره الثمين وأعانه على مصالح المسلمين.

خطاب في جامع عقبة خلال زيارة الفرع الزيتوني بالقيروان(١)

الحمد لله الذي جعل العلمَ نبراسَ هدى، وأيد من تأزَّر بمجده وارتدى، والصلاة والسلام على رسوله الذي جمع البأسَ والنَّدى، وأصحابه القائمين بنصره لقمع العدا، وأئمة دينه الذين لم تخل سماءُ الفضل من كوكبٍ منهم بدا، وأبى الله أن يذهب إرشادُهم سدى، فقام عمادُ الحق بهم قيامًا سرمدا.

أما بعد، فأنا مغتبِطٌ بحلولي في هذا المعهد الجليل الذي طالما زُخرفت به بحار، ومدت شجرةُ ثقافته ظلَّها الوارفَ فأثمرت فطاحلَ كانوا غرر الزمان، وسموا إلى أوجٍ دونه أوجُ كَيْوان(٢). وخبرُ ذلك يدور مجملاً مدارَ الاستفاضة، ويلقاه مفصَّلاً مَنْ متع في رياض التاريخ سمعه وألحاظه، فإطالةُ التنويه به تُعدُّ إطنابًا، وتفصيل آثار مجده لا يعد من المبالغة عسابا، ولكن صرف الدهر ضرب

---

(١) المجلة الزيتونية، المجلد ٦، الجزآن ٢-٣، ١٣٦٤/ ١٩٤٥ (ص٤٠٧-٤٠٨).

(٢) كلمة من أصل سرياني، تطلق على كوكب زحل. قال القحطاني في نونيته:

وَالزُّهْرَةُ الغَرَّاءُ مَعَ مريخِهَا وَعُطَارِدُ الوَقَّادُ مَعَ كَيْوَان

نونية القحطاني (القاهرة: دار الحرمين، ط١، ١٤١٨/ ١٩٩٨)، ص٢٦. والقحطاني هو أبو محمد عبد الله بن محمد القحطاني، فقيه وحافظ أندلسي مالكي من أهل القرن الرابع الهجري، سمع بالأندلس من ابن وضاح وقاسم بن أصبغ وغيره، وبالمغرب من بكر بن محمد التاهرتي. رحل للحج، فسمع بمصر من أصحاب يونس بن عبد الأعلى وأبي إبراهيم المزني، وبالحجاز من أبي سعيد بن الأعرابي، وبالشام من خيثمة بن سليمان الأطرابلسي، وبالجزيرة من أصحاب عليّ بن حرب، وببغداد من إسماعيل بن محمد الصفار، وتوجه إلى أصبهان وورد نيسابور في ذي الحجة ٣٤١هـ، ثم إلى بخارى حيث توفي في رجب ٣٨٣هـ، وقيل عام ٣٧٨هـ. اشتهر بنظمه قصيدته النونية.

ضربانه فمسَّ بيد التغيير حظًّا عظيمًا من صروحه وآبانه. فسبحان الذي حول الأحوال، وقسم الحظوظَ بين البلاد وبين الأجيال، وتلك سنة الله في زعامة الحضارة أن لا تكون دُولة، وفي نماء العلم أن يكون حيث تستقرُّ الدولة.

ومع ذلك فالفضل للمتقدم، وسابقةُ المجد تعود على أهله وتتمم، فلا ينبغي أن تفتر الهمم إذا صارَ الأصل فرعًا وعاد ذلك المربع مرعى، فالحمد لله الذي حفظ لهذه المدينة المباركة من بهجتها الماضية رُواءً وخلد فيها من نور الدين والعلم سناء، فلم يزل هذا المعهد العظيم ركنًا مقصودًا وحوضًا للمستقين سائغًا موردًا. فأسأل الله أن يمنحنا في موقفنا نحو هذا الهيكل المبارك التوفيقَ لما يرضيه من بعث أنوار العلوم الزكية، وأن يرزقنا من نجاح العمل كفاءَ خلوص النية، ويسعدنا بالاقتداء برجاله الأعلام الذين صابروا ورابطوا في خدمة الإسلام.

فالآن لما وقع الالتفاتُ إلى تحسين حالة المدرسين تحسينًا يعوض انصراف هممهم إلى العناية بتعمير هذا المعهد والنهوض بما فيه من دروس علوم الدين وعلوم اللغة التي بها نبلغ مرتقى كمالنا في الجامعة الإسلامية والعلوم التي بها النجاح تبوئ المكان الأسمى من الحياة الاجتماعية، رأيت حقًّا أن أقوم بزيارة هذا المعهد الجليل للنظر في أحوال التعليم والأساتذة والمتعلمين، عسى أن نبلغ به إلى المكان الأسمى الذي هو به حقيق، وذلك بتثقيف أذهان تلامذته الوقادة بالعلم الراسخ والفهم القويم.

وإن قوام ذلك الدأب على تذكير العالمين وإرشاد المتعلمين، ولا جرم أنه لا يحصل توسيع دائرة ذلك إلا في ضمن تنشيط الفروع الزيتونة الموجودة (وهذا في مقدمتها)، وبالإكثار من فتح الفروع حيث لا توجد، وبإقامة نظمها على قاعدة الاتصال المحكم العرى بمشيخة المركز الزيتوني بطريقة تكفل تمثيل المشيخة بالفروع، وبأن تجرى بها البرامجُ والمناهج المسلوكة بالمعهد الزيتوني سواء، وبذل العناية بالمتعلمين وتوفير راحتهم في سبيل تحصيل الشهادات، مع ما يقتضيه ذلك

من مد يد التنشيط للمشايخ العاملين بإدارة هذه الفروع بما تستلزمه إدارةُ دواليب أعمالهم على وجه مسترسل ومنتظم، وللمشايخ المدرسين بجعلهم في مستوى نظرائهم، وتعزيز كل فرع بإيجاد قسم مدرسي صالح لإلقاء الدروس التطبيقية على أحدث الأساليب وأوفاها بالضبط والتسهيل، وبالإكثار من تأسيس المدارس لسكنى الطلبة الوافدين على مثال يفي بما تتطلبه أصول حفظ الصحة.

وإن أجدرَ الفروع بالتقديم والاهتمام هو هذا المعهدُ الذي ملأت شهرتُه صحائف التاريخ، فمن الواجب علينا أيها الجمع أن نتكاتف ونتعاضد على العمل لإنهاض العلم بهذا المعهد الجليل. وماذا عسى أن نكد ونجتهد وللبلوغ إلى ذروة مجده طرائق لا تعد، ولكن ذلك وإن كان مرتقًى صعبًا، فإن حسن النية إذا ملك قلبًا يسر الله من العمل ما يرضي عبادًا وربًّا.

ولنا في الاعتماد على حسن نوايا ملكنا الجليل ذي الفخر الأثيل ما يُقدمنا على هذا المهم الذي هو به كفيل، فإنه لم يزل يمد أهل العلم بالرعاية ويشد سواعدهم بكامل العناية ويرغب في رضا الله تعالى الذي هو أقصى غاية، لا زالت صحائف التاريخ بآثاره ناضرة وعيون الآمال العظيمة إلى سحاب فضله ناظرة.

خطاب في الاحتفال السنوي لمكتبة التلميذ الزيتوني[1]

الحمد لله الذي أكمل لنا الدين وإنعامه وتممه، وأرسل رسولاً يتلو صحفًا مطهرة فيها كتب قيمة، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أولي الفضل والمكرمة.

أما بعد، فقد خُتمت هذه السنة الموسمية لأعمال مكتبة التلميذ الزيتوني بعد عمل جاد وهمة يقظَى لا تعرف السهاد، فبرهنت أعمالُها على كفاءة القائمين بتنسيقها، وأظهرت في خلال هذه السنة تقدمات جمة ووفرة من الأعمال المهمة. ولقد زارتني هيئة جمعيتها غير مرة، وأطلعتني على الجهود المصروفة في إنمائها، فشاهدت تقدمًا سريعًا أقر العين، وأوجب شكر أولئك الساعين.

إن أهمية هذه المؤسسة حقيقةٌ ببذل العناية والمعاضدة للقائمين بها، فإن إيصال العلوم النافعة إلى أذهان التلامذة غايةٌ سعى إليها الحكماء والناصحون، فتوخوا لها مختلفَ الطرق ودبروا لتفاضلها وتقصير خطاها قصارى ما استطاعوا من ابتكار الأساليب واختلاف مظاهرها. فالتلميذ الذي يقضي ساعاتٍ يومه في متابعة برنامج تعليمه وتحضيره المستغرق أوقاتَه لا يزال بعد ذلك في حاجة إلى الازدياد من المعارف، وهو مع ذلك محتاج إلى استجمام ذهنه واستجداد نشاطه عقب الأعمال التي قد تفضي به إلى الملال. فلا جرم أن كان جديرًا بأن يحتال ناصحوه على أن يعرضوا على ذهنه معارفَ لم تسمح له دروسُ التعليم بتلقيها، ولا يسمح له طلب الكمال بأن يفرط فيها، ولا تساعده قوة العمل بعد الفوات بتلافيها.

---

(١) المجلة الزيتونية، المجلد ٦، الجزآن ٢-٣، ١٣٦٤/ ١٩٤٥ (ص٤٢٤-٤٢٦).

فمن الحكمة أن يوفَّق بين حالي حاجته وراحته. فكما كانت تلك المعارفُ مغايرةً للعلوم التي يلقنها في برنامج تعليمه، كذلك ينبغي أن تكون وسيلةُ إيصالها إلى ذهنه مغايرةً للوسائل المعتادة، حتى يحصل استجدادُ نشاط ذهنه باختلاف الأساليب من غير حرجٍ عليه في ذلك ولا تثريب، فإن لاختلاف الأساليب تجديدًا لإقبال النفس على مزاولة الأشياء المتكررة.

ولذلك كان النبي ﷺ يتخول أصحابه بالموعظة خشيةَ السآمة عليهم[١]، واقتداء بتلك السنة كان عبد الله بن عباس إذا أفاض في القرآن والتفسير طويلاً وخاف عليهم الملالَ يقول لأصحابه عقب ذلك: «أحمِضوا»، يريد خُذوا في مُلح الكلام والأخبار[٢]. ومعنى تلك الاستعارة أن الإحماض هو أن ترعى الإبلُ الحمض، وهو النبتُ الذي فيه ملوحةٌ وحموضةٌ بعد أن كانت ترعى الخلة -وهي الحلو من النبت- تحب أن تخالف الطعم تجديدًا لشهوة المرعى. ولعلكم تذكرون تلك النكتةَ التي وجَّه بها علماءُ البلاغة أسلوبَ الالتفات في كلام العرب، فمثلوه بحسن القِرى إذا يخالف المضيفُ لضيوفه بين ألوان الطعام، وكما كان اختلافُ الألوان من قرى الأشباح، كذلك يكون اختلاف الأساليب من قرى الأرواح[٣].

(١) عن عبد الله بن مسعود ﷺ قال: «كان النبي ﷺ يتخولنا بالموعظة في الأيام كراة السآمة علينا.» **صحيح البخاري**، «كتاب العلم»، الحديث ٦٨، ص١٧ (وانظر كذلك الحديث ٧٠). وأخرج مسلم عن شقيق البلخي عن أبي وائل قال: «كان عبد الله يذكرنا كل يوم خميس، فقال له رجل: يا أبا عبد الله إنا نحب حديثك ونشتهيه، ولودِدنا أنك حدثتنا كل يوم. فقال: ما يمنعني أن أحدثكم إلا كراهيةُ أم أُملكم. إن رسول الله ﷺ كان يتخولنا بالموعظة في الأيام مخافة السآمة علينا. » **صحيح مسلم**، «كتاب صفة القيامة والجنة والنار»، الحديث ٨٣، ص١٠٨٦.

(٢) ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم: **غريب الحديث**، تحقيق عبد الله الجبوري (بغداد: إدارة إحياء التراث الإسلامي بوزارة الأوقاف، ١٩٧٧)، ج٢، ص٣٦٦.

(٣) قال السكاكي في بيان معنى الالتفات ووظائفه وفوائده: «واعلم أن هذا النوع -أعني نقلَ الكلام عن الحكاية إلى الغيبة- لا يختص المسند إليه، ولا هذا القدر، بل الحكاية والخطاب والغيبة ثلاثتها يُنقل كلُّ واحدٍ منها على الآخر. ويسمى هذا النقلُ التفاتًا عند علماء علم المعاني، والعربُ يستكثرون منه، ويرون الكلامَ إذا انتقل من أسلوبٍ إلى أسلوب أدخلَ في القبول عند السامع، =

إن العلومَ شتى، ومناحي التفكير عديدة، وكلُّها لازمٌ لاستكمال الحضارة، ويتبعها شيءٌ آخر مهمٌّ وهو مزاولةُ المجتمع، واندماجُ المرء بين أهل عصره. والتلميذ في منقطع من العمل يغمر أوقاته ويستغرق ساعاته، فإن هو لم يحتلْ على التزوُّد من تلك العلوم والمناحي والاتصال بذلك المجتمع، كان كالغريب في قومه، وكأنه ابنُ أمسه لا ابن يومه. وليس أجدى عليه في قصده، وأبقى له على سننه وتقاليده العلمية من انتيابه مكتبةَ التلميذ، فهنالك يتعرف إلى طبقات من صنفه لا تجمعه وإياهم حِلَقُ الدروس، ويطلع على كتب لا تعرض له في برامج تعليمه، فيصبح ذهنه كالنحل العواسل تختار من كل الأزهار والثمرات، لتخرج له عصارةً مختلفةَ الألوان والأذواق فيها شفاءٌ للنفس.

فمكتبةُ التلميذ الزيتوني تحتوي على فوائد غالية ومقاصد شريفة تجتمع في أنها: تحصل فائدة الاجتماع في الاختصاص، وتقابس الأفكار، وتزويد العقول بالمعارف الجمة، كلُّ ذلك في حفظ كرامة، واستبقاء للآداب العالية ومكارم الأخلاق.

ورحم الله أبا عثمان الجاحظ إذ يقول في الكتاب: «هو الصاحب الذي لا يريد استخراج ما عندك بالملق، ولا يعاملك بالمكر، ولا يخدعك بالنفاق، ولا يحتال لك بالكذب.»(1)

= وأحسنَ تطريةً لنشاطه، وأملأ باستدرار إصغائه، وهم أحرياءُ بذلك. أليس قِرَى الأضياف سجيتهم ونحر العشار للضيف دأبهم وهِجِّيراهم؟... أفتراهم يحسنون قرى الأشباح فيخالفون فيه بين لون ولون، وطعم وطعم، ولا يحسنون **قِرَى الأرواح** فلا يخالفون فيه بين أسلوب وأسلوب وإيراد وإيراد؟! فإن الكلامَ المفيد عند الإنسان، لكن بالمعنى لا بالصورة، أشهى غذاءً لروحِه وأطيبُ قِرًى لها.» **مفتاح العلوم**، ص٢٩٦ (نشرة هنداوي).

(١) قال أبو عثمان في فضل الكتاب من مقدمته الطويلة لكتاب الحيوان: «والكتاب هو الجليس الذى لا يطريك، والصديق الذى لا يغريك، والرفيق الذى لا يملك، والمستميح الذى لا يستريثك، والجار الذى لا يستبطيك، والصاحب الذى لا يريد استخراج ما عندك بالملَق، ولا يعاملك بالمكر، ولا يخدعك بالنفاق، ولا يحتال عليك بالكذب.» الجاحظ: **كتاب الحويان**، ج١، ص٥٠-٥١.

وإني أثني على همة الشاب الزيتوني أنه شاب يُقبل باختيار وأريحية وبوسائله الخاصة على ما يساق إليه الناس بالإلزام. وهذه ظاهرة مباركة تسهل علي ما أضمره لهذه النابتة من إصلاح ورفع مستوى، فإن من اختار نفسه وسائل تكملة ثقافته لا يتردد في الإقبال على أمثالها إذا رسمت في برامج تعليمه.

لذلك كان العملُ الذي تقوم به الهيئةُ المسيِّرة لهذه المكتبة عملاً جليلاً مجديًا في ترفيع الثقافة الزيتونة علمًا وعملاً، فلها جزيلُ الشكر على انقطاعها لخدمة الناشئة العلمية الزيتونية انقطاعَ عنايةٍ وإيثار، ومثلَه معه أُوَجِّهُ لِلَجْنة مراقبتها الناصحة ورئيسها المفضال، والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه.

خطاب في الجلسة العامة للجنة الحي الزيتوني[١]

الحمد لله المغني عن المحل والمخصص، الملهم لما ينجح من الأعمال ويخلص، والصلاة والسلام على رسوله المبعوث بالدين البين الممحص، وعلى آله وأصحابه الذين أيدوه وذادوا من رام أن يغمص، ومن تبعهم فجعل من أثرهم يحثو ويقبص.

أما بعد، فإني جدُّ مبتهجٍ بأن أحيِّيَ جمعَكم الزاهر تحيةَ ممنونٍ على أن لبيتم الدعوة، وإني أقدر المعنى السامي الذي ينطوي عليه هذا الجمع الميمون، فإن اجتماعكم في هذا المعهد الجليل -وأنتم النخبةُ التي تتمثل فيها الأمة التونسية بمختلف نواحيها الاجتماعية المتوزعة العناصر- لبرهانٌ ساطع على ما استقر لهذا المعهد في نفوس الأمة قاطبة من منزلة الرِّفعة والإجلال، وعلى أن نسبةَ الأمة منه نسبةٌ واحدة لا يُعتبر فيها فرقٌ بين من أقامه الواجب الاجتماعي ضمن جدرانه وبين

(١) المجلة الزيتونية، المجلد ٦، الجزآن ٢-٣، ١٣٦٤/ ١٩٤٥ (ص٤٣٨-٤٤٠). قدم محرر المجلة لهذا الخطاب بالفقرة التالية: «عقد صاحبُ الفضيلة شيخ الجامع اجتماعًا هامًّا دعا إليه نخبةً من طبقات الأمة وعلمائها وفي مقدمتهم سماحة الشيخ محمد العزيز جعيط شيخ الإسلام المالكي، وذلك في ٢٢ جمادى ٢ عام ١٣٦٤، وافتتحه بهذا الخطاب العظيم عرض فيه على الحاضرين الحالة التي أصبح عليها التلميذ الزيتوني من قلة المساكن ورداءة الموجود، وفوض لهم البتَّ فيما يرونه منقذًا لأبنائهم من هذه الضائقة الأليمة. فقرر المجلسُ بعد المفاوضة تشكيلَ لجنة تتولى تأسيس مدارس للتلامذة الزيتونيين على أحدث مثال، وقد ألفت اللجنة قانونًا يسمح لها بمباشرة الأعمال المزمع عليها وقدمته للحكومة، وانتُخِب لرئاسة اللجنة سماحة شيخ الإسلام المالكي، وعضوية الشيخ محمد حمده الشريف نقيب الأشراف والإمام الأول بجامع الزيتونة، وخليفته الإمام الثاني الشيخ محمود محسن، والسيد الطاهر بن عمار كاهية المجلس الكبير، والسيد بكار الخلصي مدير التعاضد المالي، والشيخ الطيب رضوان، والشيخ محمد الزغواني، والشيخ محمد المنستيري.»

من بعد به ذلك الواجبُ عنه، فإن كلَّ أولئك مستوون في مقدار التعلق النفسي به والانتماء إليه استواءَ حالَيْ أبي العلاء الذي مثَّله بقوله:

مَا سِرْتُ إِلاَّ وَطَيْفٌ مِنْكِ يَصْحَبُنِي ... سُرًى أَمَامِي وَتَأْوِيبًا عَلَى أَثَرِي [1]

لذلك فإن صاحبَ النفس الشاعرة حين يرى هذا المعهد غاصًّا بحِلَقِ الدروس مكتظًّا بجموع الطلبة يدرك أن وراء هذا الجمع الجسماني جمعًا روحانيًّا أعظم منه وأسمى، ألا وهو جمعُ القلوب الملتفة حوله العاطفة عليه بالحب والود والمؤازرة والمناصرة؛ إذ يرى فيهم القائمين بحق كلمة الإسلام، والذب عن حوزة الملة، والحفاظ على اللغة العربية التي هي العروةُ الوثقى لشد أواصر الجامعة الإسلامية، والشبيبة الصائرة إلى رجلة إسلامية عتيدة قائمة بالفرض الكفائي المؤكد على الأمة في آية: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ﴾ [التوبة: ١٢٢]، وعلم أنهم مناطُ آمالِ الأمة وزهرةُ حياتها القومية، فيوقن عند ذلك بأن كلَّ ما ينمي عدد الشباب ويعينه في طريق طلب العلم ويوفر عليه راحته حتى يُقبِل على عمله الجليل مطمئنَّ البال مكفيَّ المؤنة، هو عملٌ يُعَدُّ السعيُ فيه مفروضًا عليه نحو دينه وأمته، ويُعَدُّ البخلُ في حقه تقصيرًا نحو عنوان شرفه ومجده، فحقيقٌ به أن لا يدخر عن أولئك الأبناء الروحيين ما لا يدخره عن أبناء صلبه.

ونحن إذا التفتنا إلى الحالة الحيوية التي عليها طلبةُ المعهد الزيتوني، نرى فيها من الحرمان والخصاصة والاضطراب أشياءَ لا يمكن أن يبلغ التعليمُ حدَّ الإصلاح

---

(١) البيت هو الرابع من قصيدة طويلة تشتمل على خمسة وسبعين بيتًا من البسيط، أولها:

يَا سَاهِرَ الْبَرْقِ أَيْقِظْ رَاقِدَ السَّمَرِ ... لَعَلَّ بِالْجِزْعِ أَعْوَانًا عَلَى السَّهَرِ

وآخرها:

وَلاَ تَزَالُ لَكَ أَزْمَانٌ مُمَتَّعَةٌ ... بِالآلِ وَالحَالِ وَالعَلْيَاءِ وَالعُمُرِ

المعري: **سقط الزند**، ص٣٦-٤٦.

المطلوب له إلا بعد تلافيها؛ فإن العددَ الأكثر منهم يَقدمُون على مدينة تونس متغربين عن أوطانهم في سبيل طلب العلم، ومن هذه الكثرة التي ينيف عددُها الألفين وخمسمائة نجد نحوَ النصف يأوي في بيوت المدارس التي تعاقبت على تأسيسها أيدي رجال الخير من عهد الدولة الحفصية إلى الآن، فيلجأون منها إلى بيوت تُوسِعها الضرورة لأكثرَ مما يسع وضعُها الذاتي، قد فقدوا منها مرافقَ الحياة التي تعدها الحضارة الحالية في الحاجات القريبة من حيز الضروريات.

ففي بيتٍ ضيقِ الأرجاء، قليلِ الهواء، كثير الرطوبة، فاقدِ الأشعة، يقضي ثلاثةٌ أو أربعة من شبان الطلبة حياتهم بين نوم واشتغال بالدروس وخزن للأزدواد وإيقاد وطبخ، فلا تزال زهرةُ شبابهم تذوي ومظاهرُ المرض والكلال تمتلك سنحاتِهم، وآثارُ الانقباض والكدر تشوِّشُ أفكارَهم، وتنقص من إقبالهم، وتفلُّ من حدة نشاطهم، حتى أثَّر هذا خللاً في سير التعليم، وانحطَّ بأبناء المعهد عن المستوى الذي يُراد وُصولُهم إليه بما يُقام عليه التعليمُ من برامج.

ومع ذلك فإن هذه الحالة التعيسة التي يقاسيها شطرُ الغرباء من الطلبة الآوين إلى بيوت المدارس تكاد تُعد جنةَ نعيم في مقابلتها بحالة الشطر الآخر الذي عجزت المدارسُ عن إيوائه حتى أصبح لسانُ حالهم متمثلاً في هذا بقول أبي الطيب:

مَاذَا لَقِيتُ مِنَ الدُّنْيَا وَأَكْثَرُهُ ... إِنِّي بِمَا أَنَا شَاكٍ مِنْهُ مَحْسُودُ[1]

فإن نحوًا من ألف تلميذ -وأكثرُهم من تلامذة السنوات الأولى، قليلي الخبرة صغار السن- يأوون في مبيتهم إلى المنازل المعدَّة للغرباء وأبناء السبيل، مع ما في تلك الأوساط من الابتعاد عن كل ما تقتضيه حالةُ الطالب من الملاءمات المادية والأدبية. وهل من شكٍّ في أن جميعَنا يشعر بعارٍ يقدُّ فؤادَه حين يرى زهرةً من نابتة

---

(1) البرقوقي: شرح ديوان المتنبي، ج٢، ص١٤٢. والبيت هو التاسع من قصيدة يهجو فيها كافورًا الإخشيدي، وطالعها: «عيد بأية حال عدت يا عيد.»

هذا المعهد المعظم يأوي إلى منزل حقيرِ الظاهر سخيفِ الباطن، يملؤه الأخلاطُ وتجافيه الآداب ومكارمُ الأخلاق.

ولطالما حرَّك هذا الشعورُ حميةً إسلامية في نفوس بعض المحسنين، فقاموا بجهودٍ مشكورة في سبيل إنقاذ الطلبة من هذه الحالة المؤلمة، نذكر منهم بلسان الثناء الملك المقدس سيدنا محمد الحبيب، والمنعَّمين الحاج قاسم بن يوسف، والحاج سعيد الدغري، والشيخ محمد الصالحي، والحاج أحمد بن الأمين، والحاج عليًّا صوة، والخيِّر حسينًا حمزة. ولكن هذه الجهود كانت غير واسعة النطاق بسبب ما يضيق به الجهدُ الفردي، فهي وإن خفَّفت الضنَكَ وقللت المنكوبين، لكنها لم تستأصلِ الداءَ، ولم تتوصل إلى تحسين حال الأغلب من الطلبة، بحيث يظهر أثرُها باديًا في الحالة العامة فيرتفعُ مستوى التحصيل الزيتوني.

من أجل ذلك توجهنا اليومَ بعرض هذه الحاجة على مجمعكم الزكي رجاءَ أن تضيء آراؤكم المشرقةُ الغايةَ المأمولة من التوصل إلى إيجادِ عمل أتقنَ وإيضاح مظهر أسمى يكون عنده اجتثاثُ هذا الداء الاجتماعي من عروقه بإقامة مأوى عظيم مستكمل وسائل الصحة والراحة، حتى يكون باعتبارٍ مأوى لطلبة الجامع، وباعتبارٍ آخر معلمًا تذكاريًّا خالدًا رامزًا إلى ما للأمة التونسية من التعلق بدينها والاهتمام بمستقبل شبابها المهاجر في طلب علومه.

ونحن، إذ ندعوكم إلى هذا العمل الجليل، نجدد يدًا أسداها إلى هذا المعهد فضيلةُ العلامة الجليل شيخ الإسلام محمد العزيز جعيط، فقد يذكر الكثيرُ منكم أنه كان فكر في الدعوة إلى هذا المشروع. وإنه ليسرُّنا اليوم أن يكون هو رأسَ هذا الهيكل الذي ازدان بحضوره هذا الجمع، وفتح لنا بابًا واسعًا من الرجاء في نجاح هذا العمل المعهود به إلى جمعكم الكريم الذي هو عملٌ يتوزع إلى نواحٍ، ويسير على سبل عديدة لتحقيق الغاية: من النظر في برنامج العمل، وإعداد الأرض، ورسم مثال البناء، ووسائل تكوين المال اللازم لذلك. وجميعُ هذه الأعمال موكولةٌ لنظر مجمعكم لتتوزعها لجانٌ تتولون تعيينَها من بينكم.

وإن ما نتحققه جميعًا من العناية التي يحوط بها الجامعَ وأهله سيدُنا الملك المعظم محمد الأمين أيده الله لأعظمُ منشِّطٍ على مواصلة هذا العمل، والثبات على السير في هذه السبيل ثباتًا يبعثه ما علق في تاج عرشه الكريم من الآمال، ويحقق به بمعونة الله نجاح الأعمال.

خطاب في الذكرى السنوية الأولى لعودته إلى مشيخة الزيتونة[1]

سبحان من شرف من شاء بخدمة الإسلام تعليمًا ونشرًا، وأفاض على أهل العلم من نعمه فيوضًا تترى، ورفع قدر نبيه محمد صلى الله عليه، فجعله داعيًا إلى الله وسراجًا، وواضعًا لبرهان الهدى تأصيلاً وإنتاجًا، وأيده بأصحابه الذين شادوا للدين هياكلَ ومعالم، ونفحوها من حياطتهم بهمم وعزائم، ورفعوا للأمة رايات هدى فبلغت كلمة الحق بأصداء رشدهم إلى أقصى مدى.

أما بعد فيا أيها الملأ الأعزة، لقد أبهجني وآنقني حلولي وسطكم في هذا الحفل المفعم أبناء وإخوانًا، تساموا للعلى كهولاً وشبانًا.

وفي هذه الساعات التي ما شاهدتُ فيها إلا وجوهًا تسفر عن طيب ضمائر، ولا سمعتُ إلا أقوالاً يظهر ما وراءها من صفاء السرائر، وإن ما يكنه ضميري نحوكم جميعًا لأضعاف ما تحويه سريرةُ كل قائل، وما عبرته عبارة كل متفائل.

أما عبارتي فأجدها قاصرة عن إيفائكم حق الشكر على ما وجهتموه نحوي من إفصاح عن التعلق وخير الآمال. وكيف تسع العبارة أداء شكر يوازي ما غمرني به المشكورون، ولا سيما أولئكم المقاويل البلغاء من خطباء هذا الحفل وشعرائه، جزاهم الله أحسن الجزاء، وشد ما بيني وبينهم من أواصر واعتزاء. فأرجوا أن أكون

(١) المجلة الزيتونة، المجلد ٦، الجزء ٨، ١٣٦٥/١٣٤٦ (ص٤٨٩-٤٩٠). ألقى المصنف هذا الخطاب يوم ١ فبراير ١٩٤٦ في الاحتفال الذي أقامته «جمعية الإخوان الزيتونيين» بمناسبة الذكرى الأولى لعودته إلى مشيخة جامع الزيتونة وفروعه، وذلك بقصر الجمعيات.

عند ما أملوا، وأحقق ما أشاروا إليه من الغايات الطيبة وأجملوا، مما فيه نفعُ العلم وأهله والارتقاء إلى منزلته السامية ومحله.

أما أبنائي طلبة الجامع الأعظم وفروعه الذين تمثل تعلقهم بذاتي فيما قامت به جمعيتهم الناشطة الموفقة -جمعية الإخوان الزيتونيون- من عقد هذا الاجتماع البهيج، فإني أرى بنوتهم لي علقًا ثمينًا جديرة ببيت

إِنَّا بَنِي نَهْشَلٍ لاَ نَدَّعِي لأَبٍ   عَنْهُ وَلاَ هُوَ بِالأَبْنَاءِ يَشْرِينَا(١)

وأَعُدَّ احتفالَهم بي في هذه الذكرى احتفالاً بذكرى إجابتي داعي واجب دعاني إلى إحقاقه، وسعي نبراس هدى أنسته يتطلب زيادة ائتلاقه. فلنجعل ذلك تذكرة لنا لنتاكتف على العمل لنفع ذلك المعهد العظيم كلٌّ بما هو في دائرة عمله. ففي هذا المعهد انفتحت كمائمُ إنتاجنا، ومنه بدا نورُ سراجنا. فإذا نحن دأبنا على خدمته وإعلاء كلمته، كنا قد وفيناه حق نعم أسداها، وارتدينا حلةَ فخر هو الذي مد لحمتها وحاك سداها.

وإني ما وضعت على كاهلي عبء الكدح على هذا الغراس النفيس والدأب على إنماء شجرته المباركة الأرجاء، أن ترسخ أصولُها، وتتكاثر فروعها، وتزكو ثمارها، وتكون دانية الجنى للمجتني، وأن نبذل في ذلك مبلغَ الطاقة ونستعين بالله لبلوغ الأمنية من ذلك.

وإن قوام عملنا هو تثقيف النشأة الزيتونة بعلوم شريعتها ولغتها، وما ينير لها الطريقَ في مسيرها بين الأمم وتمدنها حتى نراها تناغي سلفًا ماجدًا مضى، وتسابق معاصرين سبقًا مرتضى، وحتى يصبحوا فخرًا للعروبة والإسلام، ويخلدهم لسان صدق على ممر الأيام.

---

(١) البيت هو الثالث في مقطوعة من اثني عشر بيتًا لبَشامة بن جَزء النهشلي من شعراء الحماسة. المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، ج١، ص١٠٢ (الحماسية ١٤).

وأرى لزامًا عليَّ أن أبذل النصيحة لهذا المعهد بما فيه استبقاءُ سمعته الطيّبة، بحيث يكون أهلاً بمدارسة شتى العلوم، وبحيث يكون طالبه وخريجه مثالاً لحسن الإقبال على العلم، وللتخلق بمكارم الأخلاق الإسلامية، وللخبرة بما تدعو إليه المدنية الحقة، ثم مثالاً للثقافة الكاملة ولحسن القيام بما يناط به من العمل لخدمة أمته ودينه، يماثل كوكبًا دريًّا يوقد من شجرة مباركة زيتونة.

وإن ما بذلناه من الجهود في بحر هذا العام للنهوض بالتعليم ولتوفير أسباب راحة الأساتذة والمتعلمين مما أشار إليه جهابذةُ الخطباء والشعراء لا نعده إلا قليلاً من كثير مما عقدنا عليه النية، مع الاستعانة بالله في وضعه في البرامج الإصلاحية. ولكن حاجة التطور والنماء إلى الوقت الكافي سُنة إلهية، والتفكير في تقصير الأوقات وانتهاز الفرص من جلة الهمم العلية.

فلا أسألكم إلا التكاتفَ والتناصر على أن ننهض بهذا العبء، كل بما في وسعه من الاستقامة في الخويصة، ومن النصيحة حيثما وجد إليها سبيلاً، ومن إبلاغ مبادئنا إلى مَنْ تربطهم به أواصر الصحبة وتشملهم نوادي المراجعة والمطالعة. ولا يحقرن أحدٌ ما يدعو إليه من النصيحة؛ لأن الكلمة الحسنة لتبلغ مبالغَ لا يحددها الحسبان، ورب مبلَّغ أرجى من داع.

فبذلك نرجو الله أن يحقق ما نصبو إليه من الغايات السامية لننعم بمرأى آثار جهودنا زاكية نامية، في عصر ملكنا الجليل(١) الذي هو عنوان مجدنا الأثيل، والذي لم يدخر عن مقاصد النهوض العلمي تأييده في كثير ولا قليل، أدام الله عرشه رفيع العماد. وظله الوارف مبسوطاً على البلاد ، وإنا لنا كل نفيس وثمين مما تتوق إليه نفوس العاملين، بعناية رب العالمين.

---

(١) هو المنصف باي (١٨٨١-١٩٤٨) الذي تولى عرش الملك الحسيني في تونس في يونيو ١٩٤٣، وتوفي بالمنفى في فرنسا متهمًا من قبلها بالانحياز إلى الألمان في الحرب العالمية الثانية.

خطاب في موسم ختم السنة الدراسية(١)

سبحان الذي غمرت من لدنه فيوضاتُ النعماء، فجلت على الإحصاء، وقصر عن شكرها لسانُ الثناء. أحمده حمد موقن بجزيل خيره، مخلص في التوكل عليه دون غيره، متبرِّئٍ له من الاغترار بالقوة والحول، مستمدٍّ منه العصمةَ والتوفيق في الفعل والقول. وصلى الله وسلم على سيدنا محمد المؤيَّد بالعصمة، والباسط لما أوتي من الحكمة، صلاةً تكون كَفاءَ ما علَّم بعد الجهالة، وهَدَى بعد الضلالة، وفتح قلوبًا بعد الإغلاق، وفتق أنوارًا بعد الإطباق، وعلى آله وأصحابه الذين اقتفوا أثر هديه فانقلبوا أدلة، واستناروا من مدد سناه فطلعوا أهلة.

أما بعد، فلو أن أقومَ بيان جرى على أفضل لسان، فحاول أن يبرهنَ على ما للعلم الشريف من القدر النبيه، ومنازل التعظيم والتنويه، لما بلغ مبلغَ برهان هذا الجمع المبارك الجليل الذي تجلَّى فيه ما لهذه الأمة السعيدة من التعلق بتعليمها الديني وإجلال مقامه، والاندفاع في سبيل معهدها الزيتوني ورفع أعلامه. فهو الموسم العلمي السني الذي يجدد للجامع الأعظم وفروعه كل عام من مهيئات النجاح ما تجدد الشمس للأرض عند إشراقها كل صباح، إذ تبدو فيه العناية السنية عناية الحضرة الشامخة العلية، حضرة سيدنا الملك العظيم المجد، السعيد الجد، السائر على سنن أسلافه الأمراء الصيد والفائز من مفاخرهم بالحظ المزيد والصيت الحميد، سيدنا محمد الأمين دام له العز والتأييد، ولا زال قرير العين في آله وبنيه، مبلَّغ

(١) المجلة الزيتونية، المجلد ٦، العدد ١٠، ١٣٥٦/١٩٤٦ (ص٥٨٧-٥٩٠ و٦١٦-٦١٩). ألقى المصنف هذه الخطاب بوصفه شيخ جامع الزيتونة وفروعه، وذلك في شهر جمادى الثانية/ يونيو من السنة المذكورة.

الآمال في كل ما يسره ويرضيه، موفَّقًا بتوفيق الله لما وفق له الراشدون، مبلِّغًا به رعاياه الأمل الذي إليه يصبون. فكم دليل قائم على ما لحضرته ودولته في تأييد التعليم الإسلامي من صدق الهمة، المتجددة مظاهره عند كل مهمة.

فقد كنا في كامل أمدِ هذا العام الدراسي نجد من جناب وزيره الأكبر المساعدةَ والتأييد على كل ما من شأنه أن يبلغ بالتعليم الزيتوني أوج كماله، ويحقق سموَّ مكانته وشرف رجاله. وحقيق بأن نشرك في هذا الثناء كاملَ الجهاز الإداري الذي يربط الصلة بيننا وبين جنابه، وعلى رأسه جنابُ رئيس القسم الأول؛ إذ لم نجد منه إلا كامل الإعانة والحرص على إنجاح جهودنا، حتى تسنى لنا أن نوفي بما كنا عقدنا عليه أواصرَ الالتزام في مثل هذا الموكب من ماضي العام.

وإن مما نذكره في مقدمة ذلك أننا كنا في العام الماضي نخطب هنا وامتحان شهادة الأهلية بفرع صفاقس معلق بين شطري تمام وتعطيل، فلم يدر الزمان دورته لهذا العام إلا وقد تم امتحان تلك الشهادة بجميع مواده في أربعة مراكز الفروع، هي صفاقس وقفصة والقيروان وسوسة. وبذلك تم الالتحام بين الجامع الأعظم وفروعه، التحامًا سيبلغ بمعونة الله مداه بإنجاز ما تقرر لهيئة المشايخ المدرسين بالفروع من اللحاق بمدرسي الطبقة الثالثة في جميع حقوقها وواجباتها، على أنه إذا كان الوفاء بهذا الإلحاق قد تأخر لمقتضيات إدارية أوشكت على الانتهاء، فإن أولئك المشايخ لم ينتظروا هذا الوفاء بالحقوق لوفائهم بالواجبات، فقاموا من أول السنة الدراسية بزيادة في ساعات دروسهم ساوت بينهم وبين مدرسي الطبقة الثالثة في عدد الساعات الأسبوعية، فبورك في سعيهم واجتهادهم، وما بذلوا في خدمة دينهم وبلادهم.

أما المشايخ المكلفون بالتدريس في الفروع، فقد جرينا في كامل هذه السنة على معاملتهم معاملة المشايخ المكلفين بالتدريس في الأصل سواء، ونحن نرجو أن يشملهم ما ينال إخوانهم بالأصل.

ثم إن العزم معقودٌ على أن تفتح السنة المقبلة بزيادة ربط لعلاقة الفروع بالأصل، وهو نظام التفقد بتكليف بعض أبنائنا العلماء بالتردد على الفروع للتنسيق بين مناهجها والربط بينها وبين مركزها ربطًا محكمَ العرى، حتى يستتب برنامج التعليم بالجامع وفروعه على نسبة متساوية. ذلك الذي آذنت به طلائع هذا العام فيما أسفرت عنه نتيجة الامتحانات، فقد كانت امتحانات الفروع برهانًا على أن برنامج التعليم الذي سطرناه قد كان مطبَّقًا في الفروع تطبيقًا لا يقل عما هو مطبق به في الأصل، فكانت نتيجةُ الناجحين من عموم المشاركين نتيجة كاملة، وإن نقصت في البعض لوفرة العدد فبأقل من اثنين في المائة.

ثم إن هذا الغِراس لم يزل في نماء وتفرع بما التحق بعداد فروع الجامع أثناء هذا العام، وذلك فرعان بالحاضرة بالجامع المرادي والجامع الحسيني، وفرع بالمهدية، وفرع بالمنستير. وسيزيد امتدادًا بإعادة تنظيم الفروع المعطلة التي تم اعتبارها بصفة رسمية، وتأهبت للاكتساء بالصفة العملية، وهي فروع باجة وبنزرت ومدنين. ثم سيعقب ذلك بإنجاز ما تقرر من تأسيس فروع بالكاف وتالة ومنزل تميم، فعسى أن يصبح بحر انتظام التعليم الزيتوني نميرًا زاخرًا تجيش غواربه وتترامى أواذيه(١) إلى بحرَيْ الشريعة والعربية، فتنتعش بفيضه مشاربه، وتصبح فروعُه منتشرة، فمنها خلجان يمدها ذلك البحر بكل مترع لجب، ومنها ما ياكرها الغيث بقطر ثم ينكسب.

ولعل تسهيلَ هذا الخير يندرج فيما لله تعالى في تصرفاته من أسرار يعلم كنهها الراسخون، ولا ينصرف عن ملاحظة آثارها المتوسمون. فإقبال الأمة على هذا التعليم الذي هو عنوانُ ذاتيتها وقوام جامعتها إيذانٌ بأن الله تعالى قد هيأ لها رشاد أعمالها، وتحقيق آمالها، فساقها إلى التعلق بالعلوم المستمدة من كلمة السعادة، والكفيلة لمن أخذ بها بمنازل السيادة. فعلينا أن نشعر بأننا معشر الذين يسَّرنا لدلائل هذه العناية، وأقامنا هداة على الطريق المنتهية إلى تلكم الغاية.

(١) غوارب: مفرده غارب، وهو أعلى كل شيء وأظهره، وغوارب الماء: أعالي الموج. وأواذي: جمع مفره آذي، وهو الموج الشديد.

وقد وجب علينا من شكران هذه النعمة ما يفي به عملنا في خدمة هذا الجانب، وإن تزامنت الهمة فإن نعم الله لا يفي بحقها عظيم الشكر، ولكن من بلغ المجهود حق له العذر. فقد بذلنا الجهد في ضبط مواد التعليم وتوزيعها، وتقرير المقادير والأساليب والكتب والمناهج على نحو ما شرطناه في مختتم العام الماضي، وحُرِّر في ذلك برنامجٌ مفصل طُبع ووُزعت نسخُه بمعاهد التعليم، وكان السيرُ على مقتضاه كفيلاً بتقدم التعليم بخطًى واسعة، وقطعه نحو غايةِ الكمال مسافةً شاسعة.

وقد رُوعيت في هذا البرنامج المحافظةُ على الصبغة الأصلية للتعليم الزيتوني، وهي الصبغة الشرعية والعربية، وتوسيع نطاق الضلاعة للطلبة في هاتين الخصوصيتين بترقية البرنامج في منتهاه إلى أعلى رتبة من الكتب المشهورة التي شهد لها العالمون بغزارة العلم وإحكام الوضع، مع جعله متدرجًا نحو هذا المرتقَى في المناهج الموصلة إلى صحة تصور معاني العلوم، والقدرة على تطبيقها تطبيقًا سريعًا، وتنمية الملكات في التحرير والتقرير، ليتخرج من هذا التعليم المقتدرُ على الغوص فيما درس من المسائل، المضطلع بسبكها في أعز القلوب من الدروس والرسائل.

وقد أمكنت الاستعانةُ على تحقيق هذا المقصد بالتقليل من ساعات التلقي، والتكثير من ساعات العمل الشخصي للطالب؛ إذ يُعهد له بأعمال علمية يعملها خارج الدرس، ويبني على الموازنة بين مواد التعليم بصفة لا تدع الطالبَ الزيتوني منحطَّ الكفاءة في ناحية من نواحي ثقافته العامة إلى منزلة تقضي على فكرته العلمية بالقصور أو الاختلال، وبخاصة نحو الناحية الأدبية وناحية المعارف الرياضية والطبية. كل ذلك مع المحافظة على تفوق نسبة العلوم الشرعية والعربية في كل سنة من سني التعليم، مع أن البرنامج قد حقق الانتهاء في العلوم المتممة إلى منتهًى حميد يناسب عظمةَ هذا المعهد وقيمة شهادته.

هذا وقد وسَّع البرنامج في أوقاته ناحية الأخلاق الدينية، والآداب الإسلامية، والتخلق بخلق القرآن المجيد. ثم تعزز ذلك التوسع بالتخلق العملي بما

شمله النظام الموضوع لمدارس سكنى الطلبة من الاعتناء بهذا التخلق؛ إذ أصبحت المراقبة حازمةً على الطلبة في سلوكهم الديني بالتخلي والتحلي، والسير بهم نحو طريق الأدب والمروءة، وقطع دابر الفوضى، وأخذهم بالانقياد للنظام، وحملهم على المظهر المحمود. وصار شيخ المدرسة مطلوبًا بقضاء أغلب الأوقات فيها، مع الالتزام أن لا تُسند مشيخةُ مدرسة في المستقبل إلا لمن له الإقامة فيها.

وللمحافظة على سلامة أفكار التلاميذ، وسلامة صحتهم قد نظمت في المدارس أوقاتهم، وجعل تحضير دروسهم وأشغالهم التي يكلفون بها تحت مراقبة شيوخ من حملة شهادة العالمية أو شهادة التحصيل، مع الإفساح لهم في نظام أوقاتهم بما يسمح لهم بالراحة والنزهة والاستجمام، لتدفع عنهم دواعي الكلال والفتور، ومع القيام على حفظ النظام الصحي واتخاذ وسائل التطهير والعيادة الطبية ووضع الأدوية للمعالجات الاستعجالية. وقد وجدنا في إقامة ذلك إعانةً يتوجه عنها الشكرُ إلى جناب وزير الشؤون الاجتماعية، مفخر نبغائنا. وقد ابتدأنا في إبطال الطبخ في بيوت الطلبة وعرصات مدارسهم بإيجاد مطابخ لثلاث مدارس وتنظيم قاعات طعام منظمة ينخرط فيها الطلبة باشتراك مالي، مع افتتاح قسم للطعام المجاني بمائدة شرف لهم لإيجادها تبرع بعضُ الأفاضل، ورسمنا فيها ثلاثة من التلامذة: تونسي وجزائري وطرابلسي، فكانت رمزًا على أخوة أهل الشمال الأفريقي في التغذي من علوم هذا المعهد.

وإن ما نرتجيه من تمام مرافق السكنى الصحية العصرية وشمولها جميع المحتاجين من الوافدين في طلب العلم يزيدنا حرصًا على إنجاز المشروع العظيم: مشروع الحي الزيتوني، وتأكيدًا للثقة في الجمعية الساعية لتشييده تحت رئاسة فضيلة العلامة الجليل شيخ الإسلام المالكي[1]، بارك الله في علمه وفضله. وقد لاحظنا من

(١) هو الشيخ محمد العزيز جعيط.

إقبال الأمة على هذا المشروع الصالح إقبالاً نرجو أن يتزايد بفضل الإعانة الأدبية المرتجاة من جناب الوزير الأكبر في مخاطبة الرؤساء الإداريين بالمملكة للحث على الإقبال على الاشتراك، وما صدر من جناب وزير العدلية الهمام من الخطاب لعموم الهيئات الشرعية والعدلية في التنويه بهذا المشروع والحث على تعضيده، بارك الله في كماله، وزكَّى فضائلَ أعماله. وفي هذه النفحة الإلهية من المؤازرة والتأييد التي غمرتنا من عموم الأمة حكومة وشعبًا، اكتسبنا واكتسب أبناؤه الطلبة عدةً لمنازلة الأزمات، وتذليل العقبات.

فقد مر هذا العام على الطالب بأشد صعوباته، فمن فقد المساكن، وقلة الأزدواد والكسى، وغلاء الأدوات، وفقدان الكتب، فصابروا في هذه الشدة الخطيرة على اللأواء، وكانوا للعلم خير أنصار وأولياء، وامتثلوا للنظام المدرسي امتثالاً يصلح للحياة النظامية مثالا. فإذا نحن أخذنا بعضهم على تخلف أو إخفاق، فإنما نؤاخذهم ونحن نألم كما يألمون، ونُضمر لهم المعذرةَ التي يدعون، ولكننا نعمل لهم عملَ مَنْ طَبَّ لِمَنْ حب، ونسوسهم سياسة ناصح وأب، يغالب رقته وعطفه حين ينظر إلى مستقبل زاهر يهون عليه الوحشة التي تمتلكه في الوقت الحاضر. ولذلك لم نزل نتوخى لهم ما يجمع بين بذل النصيحة وبين مراعاة أزمانهم الشحيحة، فربما أعقبنا العقوبةَ بالعفو الجميل، وأتبعنا الحرمان بالتأجيل، عسى أن يكون مزج اللين بالحرص لنجاحهم خيرَ كفيل، كما قال القاضي الفاضل:

مَا نَاصَحْتُكَ خَبَايَا الوُدِّ مِنْ رَجُلٍ ... مَا لَمْ يَنَلْكَ بِمَكْرُوهٍ مِنَ العَذْلِ

مَحَبَّتِي فِيكَ تَأْبَى أَنْ تُسَاعِدَنِي ... بِأَنْ أَرَاكَ عَلَى شَيْءٍ مِنَ الزَّلَلِ[1]

---

(١) نقل عن صلاح الدين الأيوبي أنه قال يومًا للقاضي الفاضل: «لنا مدة لم نر فيها العماد الكاتب، فلعله ضعيف، امض إليه وتفقد أحواله. فلما دخل الفاضل إلى دار العماد، وجد أشياء أنكرها في نفسه، مثل آثار مجالس أنس ورائحة خمر، وآلات طرب»، فأنشد البيتين. ابن حجة الحموي، تقي الدين أبو بكر بن علي بن عبد الله: **طيب المذاق من ثمرات الأوراق**، تحقيق أبو عمار السخاوي (الشارقة: دار الفتح، ١٩٩٧)، ص٨.

على أن هذه الصعوبات الجمة التي اعترضت سيرَ التعليم قد كان الكثير منها نازلاً على جوهر برنامج التعليم، مما عرَّض المشيخةَ لملاقاة العناء العظيم. وأهم ذلك ما لاح في فقدان كتب الدراسة والحاجة إلى محلات التعليم، فاعتمدنا في جبر نقص الكتب على همم فضلاء الأمة الذين أمدونا بنسخ قلائل من الكتب المقررة في البرنامج، أمكن أن تُوفي بحاجة الشيوخ في الجملة. وفي مقدمة هذه الأريحيات نذكر أريحة جناب وزير الدولة الذي أمد مكتبة الطلبة بعدد ذي بال من الكتب المدرسية، لا يزال عضدًا للعلم وذويه.

وقد دعا هذا الحالُ الاضطراري إلى توسيع دائرة إملاء تلاخيص الدروس توسيعًا كاد أن يشمل جميعَ مواد التعليم. وعلى ما أوجد هذا التوسيع من إفراط في الاعتماد على إحدى طريقتي الإملاء أو المراجعة بالكتاب، ومن مضايقة في الأوقات دعت في كثير من الدروس إلى عدم البلوغ بالضبط عند المقادير المقررة، فقد كان من جهة أخرى عونًا على توجيه الطلبة نحو الناحية العملية التطبيقية، وعلى تكوين دواعي التأليف والتصنيف للمشايخ المدرسين.

وأما محلاتُ التعليم التي عظمت مشكلتها بتوسيع دائرة التعليم الرياضي، والإكثار من الأعمال التطبيقية في دروس العربية، وتعدد الفروع بالحاضرة وخارجها، فقد توصلنا إلى تخفيف الشدة بإيجاد أقسام دراسية بالحاضرة وسوسة والقيروان. ورجاؤنا أن نتمكن في العام القابل من نوال بنايات مناسبة، وذلك ما تحصلنا فيه على وعود معتبرة من المراجع الحكومية.

هذا ما دخل في اختصاص المشيخة من الصعوبات التي ذللت في المنطقة الداخلية علمية وإدارية. وهنالك صعوبات خارجة عن اختصاص المشيخة ترجع إلى الناحية التشريعية أو الناحية المالية، سعينا في علاجها بالأسباب، وسلكنا لها الأبواب. فوجدنا من فضل الله تسهيلاً عجيبًا جعل مناها الأقصى قريبًا، وأكسب الهيئات التي أعانت على تحقيقها فخرًا خالدًا، يسجل لجميع أفرادها واحدًا واحدا. فقد وجدنا

لدى أعضاء مجلس الإصلاح ورئيسه انقطاعًا إلى علاج المشاكل التي طرحت لدى أنظار ذلك المجلس، حتى توصلوا بمضاعفة الجهود وموالاة الأعمال إلى وضع لائحة رفعت عن إجماع أصواتهم إلى الوزارة الكبرى ليجري اللازم في عرض ما تضمنته على الطابع السعيد، وهي لائحة تتضمن إصلاحَ نظام الإدارة، ونظام المدرسين، ونظام التعليم، وامتياز الشهادات، تذلل بها إن شاء الله ثلاث عقبات كأداء، هي: (١) عقبة الميزانية المالية بتصيير مشيخة الجامع مستقلة في تحرير ميزانيتها وتصريفها، (٢) وعقبة القيمة الدولية لشهادات الجامع بتنظيرها بما يقابلها من الشهادات الثانوية والعليا وما يقتضي ذلك بالأولى أن تكون أصغر شهادات الجامع -وهي شهادة الأهلية- محققة الإعفاء التام من الخدمة العسكرية الذي هو من حقوق الشهادات الابتدائية فضلاً عن الثانوية. (٣) وعقبة التعليم التحضيري للجامع بحسب نظر المشيخة على عموم المدارس القرآنية والكتاتيب، وهو المبدأ الذي خطونا نحو تطبيقه بالاتصال بالمدارس القرآنية الحرة وتخطيط برامجها وتفقد العمل بها.

على أن ناحية التسهيلات المالية لتقوم المقاصد الإصلاحية قد تم منها أمر ذو بال بما لقينا لدى السادة النواب الأمناء -أعضاء المجلس الكبير- من بذل الجهود العظيمة في خدمة القضية الزيتونية، والنضال عنها، حتى تم تقرير جميع الاعتمادات اللزومية التي اقترحنا تقريرها في ميزان الدولة للعام الجاري، فكانوا اللسانَ الناطق بالإعراب عن رغبة عموم الأمة منوبيهم في شدة التمسك بهذا التعليم، والحرص على إنهاضه وتوسيعه.

وإن الوقت الذي مضى في تحقيق هذه التأسيسات المهمة لم يصدَّ عن اطراد سير النهضة التدريسية والتنفيذات الإدارية بما عم من التكاتف والإخلاص اللذين وفَّقَا بين المقاصد ومزجَا بين الأشخاص فيما لقينا من العلماء الجلة -أفراد الهيئة التدريسية- من الحرص والإعانة على تنفيذ البرنامج والنظم التدريسية، إعانةً بلغت درجة الإيثار على الصالح الذاتي، ومزجت بين المشيخة وهيئة التدريس مزجًا جعل هذه الهيئة مشاركةِ في سَنِّ كل عمل يرجع إلى برامج التعليم ونظامه، وإنا لنرجو أن

يدأبوا على مواصلتنا بآرائهم الصائبة. وكذلك من الشيوخ المكلفين بالتدريس في المعهد وفروعه، والأساتذة القائمين بتدريس الرياضات والطبيعيات الذين أخلصوا في إيصال الطلبة إلى الدرجات التي رجوناها، فكانوا محلَّ الظن من الوفاء ببر الأبوة التي أودعناها، وقربوا بين الثقافتين الزيتونية والصادقية، فقربوا من هذه الأمة مناها، وكانوا في مقابلة الشيوخ الزيتونيين القائمين بالتعليم في الصادقية خيرَ مظهر لصفاء الأخوة الإسلامية من كل شائبة منكرة من شوائب الطائفية والعنصرية.

أما الهيئةُ الإدارية من حضرات الشيوخ الأعلام: أعضاء مجلس الإصلاح المؤلفين للجنة المناظرات والامتحانات، وأصحاب الفضيلة الشيخين النائبين بالمشيخة، والشيخ النائب بإرادة أمور المدارس، ورجال الهيئة الشرعية المشرفين على إدارة فروع المملكة، وسائر الموظفين بالأصل والفروع من المشايخ الكتبة ووكلاء الكتب والقيمين من الأعوان، فلو أننا حاولنا شكرَهم لكان لسانُهم يثني عليهم، ومحامدُهم تعود إليهم، ولكنها النتائجُ تُعرِبُ عن أربابها، والأعمال تزكِّي جهودَ أصحابها. فقد كانت نتائجُ الامتحانات أفصحَ ناطقٍ بشكر الهيئتين، يشهد لهما بما بذلاَ من جهد واستحقَّا من حمد.

فقد شارك في امتحان شهادة العالمية في العلوم سبعة وأربعون، أحرز منهم تلك الشهادةَ واحدٌ وعشرون. وشارك في امتحان العالمية في القراءات اثنان أحرز كلاهما على الشهادة، وشارك في شهادة التخصيل في العلوم مائتان وأربعة وسبعون، نجح منهم مائةٌ وسبعة عشر، وفي التحصيل في القراءات ثمانية أحرز منهم على الشهادة سبعةٌ وتخلف واحد، وفي شهادة الأهلية أربعمائة وواحد وستون أحرز منهم ثلاثمائة وثمانية وثلاثون.

وإنها نتيجة في جملتها بَهِجَة سارة، تكافئ شرفَ هذا الجمع الذي أقبل على تلقيها بعناية تقوي همم محرزيها، وتهيب بمن حولهم على أن يلتحقوا بهم، فيدركوا مقامًا نبيهًا، ويفخروا بما لأمتهم من العناية بإكرام النوابغ من بنيها.

فباسم الهيئة التدريسية والإدارية، واسم عموم طلبة المعاهد الزيتونية، أتقدم بشكر هذا الإقبال العظيم الذي تكاملَ بحضور صاحِبَيْ المعالي الوزيرين الجليلين، لا زالاَ أقوى سند للنهضة العلمية في مقاصدها الخيرية، واستنارَ بالهيئة الشرعية العلية عنوان الشرف العلمي والعدالة الدينية يتقدمها فضيلة جناب شيخ الإسلام لا زال في أفق المعالي بدرَ تمام، وجناب شيخ الجامع الأسبق الذي سجلت له عرائصُ هذا البيت ذكرياتِ ما بذل في خدمته من نصح واستقامة، وما قرب لطلبته من نجاح وكرامة، وازدهر بحضور هذه النخبة الكريمة من قادة الأمة ونوابها، ورؤساء الهيئتين العدلية الموقرة والإدارية المعترة، وممثلي الصحافة الوطنية التي لها في توسيع صدى نهضة التعليم الزيتوني أكبرُ مزية، ورؤساء الجمعيات والمنظمات، ووجوه الهيئات الحرة من العدول والمحامين والفلاحين والتجار وأرباب الصناعات.

فإن التفاف هؤلاء الفضلاء حولنا يقوي الساعد، ويكون على البراءة في بذل الجهد خير شاهد، ويدعنا نعتبر جميعهم شركاء لنا في شرف الخدمة، ومعينين على توجيهنا للعمل بصادق الهمة، متواصين بالإخلاص لهذا المهم الخطير، وتطهير النفوس من أدران التخاذل والتقصير، ومراعاة حق الله في احتمال هذا العبء الجليل، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

حوار حول إصلاح التعليم الزيتوني[1]

[من تقديم محرر المجلة]:

تفطنت الصحافة الإنكليزية والأمريكية منذ عشر سنوات إلى ضرب جديد من النشر فتح كنزًا ثريًّا أمام أعين محبي الاطلاع، ومكن الجمهور من أفكار الذين لا تمكنهم ظروفهم من التفرغ لتدوين خواطرهم وأفكارهم، وكشف به لجمهور المستطلعين عن دخائل وحالات ما كان الأدباء يأبهون لتدوينها مع أنها من الأهمية بمكان. وذلك أنهم فتحوا باب الأحاديث مع كبار الهيئات وأصحاب الأشغال، أو المواهب الفكرية، وخصها بعنوان (ساعة مع....) فمكنوا الجمهور من مطالعات عديدة ودراسات ما كانت تصله لولا ذلك الاختراع.

وقد تابعت أوروبا هاته الخطوات فظهر نفس هذا العنوان في الصحافة البلجيكية والهلندية والإيطالية. وقد برعت في تحليل شخصيات الأدباء بواسطتها وإطلاع جمهور المتأدبين على عناصر روحهم وطريقتهم جريدة «الأخبار الأدبية» أكبر الصحف الفرنسية المتمحضة للأدب.

ثم رأينا مجلة «الهلال» المصرية تفتح هذا الباب في العام الفائت، ثم تسدد خطواتها فتوفق في أحاديثها الاجتماعية والأدبية. ومع أننا عزمنا في فتح هذا الباب على تعقب سنة زميلتنا الفرنسية لتمكن عموم قرائنا في الشمال الإفريقي من نافذة

---

(١) نشر هذا الحوار في **مجلة العالم العربي** (التي كانت تصدرها مكتبة العرب بتونس)، العدد ٤، جوان [يونيو] ١٩٣٠، (ص١٤-١٨) بعنوان «ساعة مع صاحب الفضيلة الأستاذ محمد الطاهر ابن عاشور: إصلاح التعليم في الجامع.»

يشرفون منها عن الأدب الإفريقي والأدباء الأفارقة في مجالسهم العادية وأفكارهم التي لا يشوبها تمحل ولا تطلية. مع ذلك فقد رأينا فتحه بهذا الحديث الذي نقدر له أهمية واسعة هائلة بين القراء المتشوفين لما يخيبه الخمول -السائد اليوم- للثقافة العربية في الشق الشرقي من إفريقيا الشمالية. ولا غرو فالمعهد الزيتوني ركن الدين الإسلامي والثقافة العربية هنا، يمتد نفوذه إلى حوالي الستة ملايين من النفوس بين تونسيين وجزائريين وغيرهم، ويرون فيه القبلة والملاذ.

وصاحب الفضيلة الأستاذ محمد الطاهر ابن عاشور أحد المشار إليهم بالبنان بين العناصر العاملة في تلك اللجنة التي ألفتها الحكومة لمشكلة إصلاح هذا المعهد المقدس على عاتقهم، هذا فضلاً عما لنا من الثقة في ثقافته المكتبية واطلاعه الواسع (...) وهكذا تلقانا الأستاذ ببشاشته المعهودة، وتقدم بنا إلى قاعة الاقتبال، فرجعنا معه إليها. وهي قاعة رحيبة مؤثثة برياش من نوع لويس ١٤، وتتوسطها منضدة مستديرة عليها كرة ضخمة من مصورات الأرض، وقد أطل من جدران البيت كبار رجال الدولة في العهود المتأخرة، قرأنا على بعضها مما كان قريبًا منا كلمات تلطف حبية قدمها بها أصحابها.

وأخيرًا جلسنا وبدئ الحديث، فأطلعناه عن خاطرتنا، فلم يتهيب، بل أظهر انشراحًا للأمر، واستحسن طريقة إمداد الجمهور بآراء نفس المسؤولين. ثم جرى الحديث الذي امتد إلى أكثر من ساعتين! فلم نر بدًّا من الالتحاق إلى تدوين نص أجوبة فضيلته...

سؤال: ما هو رأي فضيلتكم في إصلاح المعهد الزيتوني؟

جواب: قد كان المعهد الزيتوني بصفته كلية علمية دائم التطور حسب توافر المهيِّئات. فقد وضع أساس نظامه الحاضر المنعم المبرور أحمد باشا سنة ١٢٥٨ ورقم نصَّ ذلك النظام بماء الذهب في معلقة ضخمة أقامها إلى جنب باب المعهد في إطارها البهيج لتكون تذكارًا شاهدًا.

ثم في سنة نيف وتسعين جمع الوزير المصلح خير الدين لجنة تحت رئاسته، فصدر عنها القانون الأول الذي نص على دقائق التعليم هنالك، ووضع له أسسه المحكمة وأساليبه الملائمة لذلك الزمان.

ومنذ هذا القانون نجد الحكومة تجمع بين الفينة والفينة اللجان لتنقيح ما يظهر فوات زمانه حسب التهيؤ وتطور الشعور العام. فقد تشكلت عام ١٣١٥ [الموافق ١٨٩٨] لجنة لإصلاح التعليم[1]، وهي التي نتج عنها إدخال بعض العلوم العصرية في مواد امتحان «التطويع» بالجامع الأعظم دون أن يخصص لتلك العلوم دروس في الجامع الأعظم، وإنما اعتمد في ذلك على الدروس الخارجية، وكانت المدرسة الخلدونية قد نظمت دروسًا ليلية لتلك العلوم.

ثم تشكلت اللجنة الثالثة التي صدر عنها قانون ١٩٣٠، فأدخلت إصلاحات كثيرة على نظام التعليم وصيرت تدريس العلوم العصرية من مشمولات دروس الجامع الأعظم.

وفيما بين هذين الاجتماعين أصدرت الحكومة تراتيب مهمة ضبطت بها طرق التحصيل على خطة التدريس بطريق المناظرة والامتحانات المشتملة على الكتابي والشفاهي تدريسًا وأسئلة.

وما كادت تأتي سنة ١٣٤٤ [١٩٢٦] حتى كر الشعور بوجوب الإصلاح من جديد تبعًا لما ولده الزمان من التطورات الفكرية وغيرها. وبالفعل عينت اللجنة من جديد لتضع نظامًا للتعليم ملائمًا للحاجات والكفاءة المتوفرة. وقد أتمت أعمالها إذ ذاك في دائرة مناسبة لما دعت إليه الأحوال في ذلك الوقت، غير أن مقرراتها لم يتسن إبرازها، إلى أن دعي صوت أهل العلم وظهر قانون خطة العدالة.

---

(١) عين هذه اللجنةَ العالم الزيتوني النحرير والوزير الأكبر حينذاك الشيخ محمد العزيز بوعتور جد ابن عاشور لأمه، عليهما رحمة الله.

فوجوبُ الإصلاح ليس محلَّ نظر، بل هو حاجة وضرورة لا بد منها، فقد أحس بها الأساتذة، وأعلن بطلبها الطلبة، وجمعت الحكومة اللجنة الأخيرة تقديرًا لها وإجابة لصوتها.

وبهذا الاعتبار نعرف أن هذا الاجتماع اليوم هو ثاني اجتماع دعى إليه إجابة اقتراح التلامذة، إذ لا ننسى أن اجتماع عام ١٣٣٠ [١٩١٢] كان هو أول اجتماع وقع لإجابة طلب الطلبة.

سؤال: ما هي غاية هذا التعليم؟

جواب: تأسس التعليم بجامع الزيتونة بباعث شريف جدًّا وهو رواج العلوم الإسلامية واللغوية وما عسى أن ينتدب إلى تعليمه من له براعة في علوم لا تنافيها، فقديمًا درست فيه الفلسفة والمنطق، والهندسة والحساب الراقي والطب على الأساليب التي كانت جارية في عصورها.

ثم كان المقصود من وضع أساس النظام فيه على عهد المقدس طيب الذكر بين أهل العلم أحمد باشا تخريج الأكفاء للوظائف السامية، سواء في ذلك العلمية أو الشرعية أو السياسية. وبالفعل ظهر من متخرجيه من زان هاته الوظائف، ولم تزل أغراضًا لمصلحيه راميةً إلى هاته الغاية بمراعاة ما تقتضيه العصور في كفاءة متخرجيه. فغايتنا الكبرى في إصلاح التعليم أن نجعل من المعهد طريقًا لتخريج طبقة كفيلة بحفظ كرامة علماء الإسلام بين مختلف عناصر هذا الجيل.

هذا من جهة، ثم أن نرفع مستوى الكفاءة من جهة أخرى بين خريجيه لنمكنهم من تبوء مركزهم في خدمة بلادهم عن جدارة واستحقاق لا يمكن أن يفوقهم فيها خريجو المعاهد الأخرى، فإن تطور الزمان ضيق من الدائرة أمام المتخرج الزيتوني بما كاد أن يحصره في المناصب الشرعية والعلمية داخل المعهد، بحيث إن المتخرج يضطر إلى حضور دروس تكميلية كلما أراد سلوك غير هذين الطريقين.

لا سيما وأن تزايد الإقبال على الالتحاق بالكلية الزيتونة يضطرنا للتفكير في مستقبل هذا العدد الذي سيتكاثف محصوله على توالي السنين.

سؤال: ما رأيكم في درجات التعليم؟

جواب: التعليم في المعهد اليوم ثلاث مراتب، ولكنها لا تتمايز بشهادات تعطى في ختام كل مرتبة إذا استثنينا شهادة ما نسميه بالتطويع، وهي شهادة انتهاء التعليم الثانوي. فهاته المراتب يجب أن تتمايز بشهادات تعين كفاءة حاملها فتصبح: ١. درجة ابتدائية، ٢. درجة ثانوية، ٣. درجة عالية، بعد أن نحدد كفاءة داخلي الابتدائية نفسها.

فمما هو جار اليوم أن كل وافد على المعهد يمكن من المرتبة الابتدائية بقطع النظر عن درجة قصوره مما قد يضطر معه الطالب إلى البقاء مدة طويلة قبل أن يتمكن من مسايرة الدروس، وفي ذلك من التشويش على الأستاذ وإضاعة الوقت عن الطالب ما فيه.

فإن المعهد ليس فيه شيء من «التعليم الأولي»، بل المفهوم في طلبته معرفة القراءة والاستعداد لفهم القواعد ليتمرنوا على تطبيقها، فلا يمكن أن يقبل فيه الأميون بحال. ومن هنا قام التساؤل عن الوسائل التي تؤهل الوافدين للحالة التي ستشترط عليهم، خصوصًا مع قلة المدارس الحرة التي تراعي التهيئة للمعهد وحالة الكتاتيب والزوايا التي لا تزال في ضمور.

سؤال: ما هي مميزات الشهادات؟

جواب: تدركون أن عمل اللجنة يقف عند حد وضع الطريق لرفع مستوى الكفاءة التي تجعل الخريج جديرًا بخدمة بلاده وحكومته، ثم تقديم «الاقتراح» إلى الحكومة بما تراه مناسبًا لهاته الكفاءة من الميزات، أما تثبيت تلك الميزات عمليًّا فشيء ليس في دائرة نظرنا ولا هو من شأننا، لما يقتضيه من مخابرات مع مختلف فروع الدولة ومختلف إدارتها.

أما اختصاص المعهد فيتناول: ١ . الديني الشرعي، ٢. العربي من لغة وأدب. فيخرج الأيمة والوعاظ والقضاة والموثقين ويخرج الأساتذة الأكفاء.

سؤال: كيف تقرأ العلوم العصرية في الجامع؟

جواب: العلوم العصرية موجود بعضها، إلا أن المفكرين من أهل العلم اتفقوا على أن الموجود اليوم غير كاف في تكوين ثقافة صحيحة في متخرجي المعهد.

لذلك اتفقوا على وجوب إلحاق كثير من العلوم التي لها أثر صالح في تثقيف الأذهان. وقد قررت لجنة سنة ٤٤ ما يجب من هاته العلوم، وأهمها علم صناعة التعليم وما يتوقف عليه من العلوم الأخرى التي منها علم النفس وعلم الفلسفة.

كما حصل الشعور منذ مدة بأن دراسة الموجود من العلوم العصرية بين أساطين الجامع وفروعه لا تأتي بالنتيجة المطلوبة لما تتوقف عليه دراستُها في المادة والأسلوب من وسائل لا يسمح بها مكان هو مسجد قبل كل شيء. فلذلك فكرت النظارة -باتفاق مع الوزارة وبتسهيلات من بعض أهل الخير[1]- في تخصيص محل لتدريس هاته العلوم في البيت الملقب «بمحكمة ابن عصفور»[2]، ووقع فتحُه أوائل هاته السنة الدراسية لتعليم العلوم العصرية، بل وما يحتاج إلى طريقة تشبه طريقة تدريسها كعلم الفرائض العملي وعلم الرسم والإنشاء. غير أن هذا المحل سيصبح إزاء البرنامج الجديد غير كاف لإيواء تلامذة هاته العلوم وما سيلحق بها.

هذا وستشتغل اللجنة بالبحث عن الوسائل التي تسمح بتلقي هاته العلوم عمن لهم كفاية فيها ومقدرة صحيحة على تعليمها بكيفية نافعة، ولو كان من غير أساتذة المعهد إذا لم يتوفر فيهم الشرط المذكور.

سؤال: ما هو رأيكم في محلات التعليم؟

(١) هو السيد الحاج قاسم بن يوسف - محرر المجلة.

(٢) لعلها سميت بالمحكمة؛ لأن أبا البركات بن عصفور الذي كان إمامًا وخطيبًا بجامع الزيتونة كان قد أسند ولاية (الحسبة) هي ولاية تتناول محاكمة أهل السوق. - محرر المجلة.

جواب: تلقى دروس المعهد اليوم بصورة محاضرات منتظمة يحضرها من شاء متى شاء! فإن طبيعة المسجد لا تمكن الإدارة - مهما حاولت - من وضع البرامج الدقيقة لحضور تلك الدروس. وهذا النظام ليس من شأنه التعكير على طبقة التعليم العالي، إلا أن المشكلة على أشدها في دروس الطبقة الابتدائية التي اضطرت النظارة اليوم لإخراجها من جامع الزيتونة وتخصيصها بالجامع اليوسفي في العاصمة.

ومن أهم الإصلاحات التي سيكون لها أثرها الكبير تعميمُ نظام الجامع اليوسفي على خمسة المساجد الكبرى التي تقوم بوظيفة التعليم بالجهات الخمس من المملكة، بحيث تصبح هذه المساجد فروعًا من الكلية الزيتونة بجميع معاني الكلمة. فإذا انتقل الطالبُ منها إلى العاصمة، اعتبرنا له ما شهد له به الفرعُ الذي هو منه.

وهذا إصلاح كبير يخف به تيار الوافدين على معهد العاصمة، ويسهل على الراغب طلب العلم حيث يجد نفس النظام ودرجة الكفاءة بالقرب منه. غير أنه يتوقف على تأسيس نظام متين في هاته الفروع، لا يوجد اليوم منه إلا أشباحٌ لا أرواحَ فيها. ولذلك لم ينكف تلامذة تلك الجهات عن تجشم مشاق الاغتراب لتلقي تعليمهم الابتدائي بالحاضرة.

سؤال: ما هو رأي فضيلتكم في إلحاق مواضع التعليم الابتدائي الأولي كالكتاتيب والزوايا بدائرة فروع المعهد الزيتوني؟

جواب: هذه مسألة من الأهمية بمكان عظيم، وقد اشتغلت النظارة بمخابرة الوزارة الكبرى في الأمر منذ سنين. إذ لا يخفى أن هاته المواضع التعليمية الصغيرة لو تمنح تنظيمًا وضبطًا لأمكن أن تصبح مدارس ابتدائية أولية للتعليم الإسلامي العربي، فتسد بها تلك الثلمة الواسعة التي بقيت مفتوحة في أول حد من حدود تعليمنا، بحيث يكون خريجها كفؤًا لتلقي تعليم الفروع الستة للمعهد الزيتوني بكفاءة تامة.

سؤال: ولكن هل يمكن الجمع بين أجزاء ذلك الضبط عليها وبين كونها معتبرة للآن كمدارس حرة؟

جواب: إن التعليم الحر في جميع البلاد يخضع لمراقبة إدارات التعليم، حتى لا تصبح حريته سبيلاً لتضليل أفهام التلامذة أو السير بهم إلى طرق تبلغ إلى غايات غير مقصودة لأوليائهم، لا سيما وهم في فجر النشأة الفكرية، فتجب المحافظة على أوقاتهم وأذهانهم. فكل تفريط يصبح خسارة لا تصيبهم وحدهم بل تتعداهم إلى الأمة، وهو ما نشاهده في كثير منها بمزيد الأسف، فهو يرجع إلى أساس اجتماعي وهو تقييد الحرية غير المنظمة بما فيه نفع المجتمع.

خمس رسائل إلى الشيخ محمد النخلي(١)

(١٢٨٦/١٨٦٩-١٣٤٢/ ١٩٢٤)

الرسالة الأولى

الحمد لله

المرسى في ١٢ جمادى الثانية ١٣٢٣ [أغسطس ١٩٠٥]

إلى الأستاذ العلامة النحرير شيخنا سيدي محمد النخلي أبقاه الله مثالاً للكمال، وقدوة تقدم للرجال، سلام وتحية وإجلال.

قرأت أيها النَّقَّاد الأريب كتاب وصولكم، وحمدت الله تعالى على سلامتكم، ورجوته أن يقر عينكم بمشاهدة الوطن(٢) والأهل، وأن لا ينسيَ قلبَكم ذكرى الوطن العلمي والأبناء النفسيين(٣)، حتى تعجلوا الأوبةَ فنراكم سالمين مسرورين. أما صدى ذلكم الخبر السار الذي شرفتموني به، فلم يزل يطن بأذني فيزيدني شوقًا إلى لقياكم.

نُشرت قصيدة التأبين(٤) فسرت العقلاء وساءت الحاسدين. الرأي العام لا يشعر بهاته الأشياء أبدًا، إنما همته حرفته وبطنه. وإنما الداء العضال هو أولئك

---

(١) آثار الشيخ محمد النخلي (١٨٦٩-١٩٢٤): سيرة ذاتية وآفكار إصلاحية، تحقيق حمادي الساحلي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٥)، ص٢٥٩-٢٦٩.

(٢) المقصود مدينة القيروان بلد الشيخ النخلي.

(٣) لعل الأولى أن يقال «الروحيين»، وهي العبارة الشائعة في مثل هذا السياق.

(٤) هي مرثية قالها الشيخ محمد النخلي في الشيخ محمد عبده. انظر آثار الشيخ محمد النخلي، ص٢٠٦-٢٠٨.

الأنصاف الذين يحسبون أنهم على شيء فلا يزنون الأمور ولا يسكتون سكوت العاجزين لتركّب جهلهم، وأولئك الشيوخ السذج الذين هم «أنيميَا»[1] الأمة. ومهما يكن من طعنهم في زواياهم ودهانهم في مجتمعاتهم بالناس، فإن تلكم المرثية قد أخرست كثيرًا من الناس، وأدخلت المسألة في طور جديد؛ لأن جنابكم بعيد عن بعض التهم التي ربما نُبِز بها غيركم، حتى قال الشيخ جعفر: «ما بال الناس يطعنون على عبده، إن هو إلا علامة نحرير، وفقده رزية عامة، هب أن له مخالفات.»

أذكركم بجواب الأستاذ الإمام، ثم أرجو أن تتقبلوا مني أطيب التحية، والسلام.

حرره ابنكم الداعي طاهر بن عاشور

(١) أنيميا كلمة أعجمية تعني فقر الدم، ويعبر عنها بالفرنسية بلفظة anémie وبالإنجليزية بكلمة anemia.

الرسالة الثانية

المرسى في ٣ رجب ١٣٢٣ [سبتمبر ١٩٠٥] إلى القيروان

إلى أستاذي النقاد العلامة النصوح الشيخ سيدي محمد النخلي المدرس الأعلى بالجامع الأعظم حفظه الله تعالى.

جاءني كتابك سيدي على انتظار، فكان من شوقي مكان جرعة الماء من الأُوار. جاءني يقدم إلي كتاب الأستاذ الإمام قدس الله روحه الذي كنتُ نقلتُ عنكم خلاصتَه منذ سنين في بعض دروسِكم، وأنا جاهل بمنشئه، فها أنا ذا الآن أقرؤه وعبرات أسفي تتقاطر عليه.

الفكر العام كما قلت لكم في ذهول عن هاته الحوادث، ولقد رأيت من بعض العامة الترحم على الأستاذ والاستغفار ليس إلا، لأنهم سمعوا أنه كان يحب تقدم الإسلام ويسعى إليه، فأين هم من الغوغاء المنتسبين للإسلام ونصرته الذين آذوه حيًّا وميّتًا، ترجيحًا لمصالحهم الشخصية على نصح الدين والأمة؟

ذهبت المذاهبُ في مراثي الإمام كل مذهب، وعُرِف منها ما كان مكتومًا، ففاز صريحُ التوقيع بمزية الشجاعة. ومهما يكن من سخط الجامدين، فإنهم كما قال تعالى: ﴿لَن يَضُرُّوكُمۡ إِلَّآ أَذٗىۖ﴾ [آل عمران:١١١] ﴿وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا﴾ [البقرة:٧٦].

كنتُ أسمع عن كثير من المعترضين، فأود أن أواجههم فيصرحوا باعتراضهم، لأريهم الحق أبلج ساطعًا، ولكني كنت أراهم عند اللقاء أقذر من الحرباء تلونًا، وأشد من الثعلب رواغًا، وسيعلمون جهلهم بعد حين.

قرأت حديث إلمامكم بأطلال مكتبة الجامع الأعظم بالقيروان وما رأيتم من كتب نخرة وأوراق بالية ترفرف عليها أغربة الفناء التي رفرفت على أمة أضاعتها بالتماس البركات، ولهت عنها بنسخ الأوراد ودلائل الخيرات. وإنا لا ننسى شكرَ

العناية التي أظهرها رجلٌ من بنيها، علم مقدارَها فحفظها للعلم الذي لا وطنَ له، على حين يضطهد علماؤنا الجامدون ويحقرون نابغي أمتهم إذا رأوهم يسافرون إلى أوروبا أو يعتنون بعلومها أو يطالبون بإصلاح مختلات أمورهم. فهذان مثالان يكفيان لحياتهم وموتنا، وتنورهم وظلمتنا.

تصلكم بطاقةُ عضوية الخلدونية لتمضوها باسمكم وترسلوها إلي[1]. ورجائي أن يوجه لي جنابُكم رحلةَ إدوار بك إلياس[2] «مشاهد أوروبا وأمريكا» وجزء «فوات الوفيات».

وهذا شهر سبتمبر يزيدنا رجاءً لقرب قدومكم سالمين إن شاء الله، وإليكم أطيب التحيات الزاكيات.

والسلام من ابنكم الطاهر بن عاشور

(١) أصبح الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور منذ سنة ١٩٠٤ عضوًا في مجلس إدارة الجمعية الخلدونية التي أنشئت سنة ١٨٩٦، وانتُخب نائبًا للرئيس سنة ١٩١٠.

(٢) إدوار (باشا) إلياس رحالة سوري الأصل، أرثوذكسي المذهب. استوطن مصرًا، وتقدم بها في الوظائف فصار مفتشًا في وزارة الداخلية. قام بعدة رحلات في العالم، ومما صنف في ذلك «مشاهد أوربا وأمريكا»، و«مشاهدات الممالك». توفي سنة ١٣٤١/ ١٩٢٣.

الرسالة الثالثة

المرسى في ٢٧ رجب ١٣٢٣ [أكتوبر ١٩٠٥]

إلى الأستاذ العلامة النحرير سيدي محمد النخلي أيده الله تعالى وأبقاه، ويسر لي قريبًا أن ألقاه. سلام وتحية وإجلال، وشوق إلى تلك الشيم الزكية والخلال.

أما بعد أستاذي، فإن الحاجات إليك كثيرة، والأوقات قصيرة، وقد وقف قلمي عن الترجيح، واعتاض بأن يشرحها عند الملاقاة بلسان فصيح.

وجهتُ إليكم مكتوبَ الأستاذ الإمام قدس الله روحه، وأنا أضعه في هذا الظرف كما يصفد المحب على حبيبه بابَ عربة السفر، فأرجو أن يصلكم سالما. وقد أخذت منه نسخةً كما تُؤخذ صورة الحبيب، وإن عزم جنابُكم على توجيهه فليحرص على استرجاعه من صاحب المنار؛ فإنه كتاب ستكون له قيمة تاريخية جليلة متى عم النور.

من عجيب الاتفاق أن كتاب جنابكم الثاني وصل إلي وأنا بصدد تحرير كتاب سميته «أليس الصبح بقريب»، فكانت كلمةُ جنابكم المتضمنة اقتباسَ هذه الآية[1] كمكاشفة على فعلي، وما ذلك في جانب النفوس النيرة إذا تعلقت بغيرها بعزيز.

سمعتُ كلامًا على الدرس[2] الذي شرعتم في إقرائه كما أعلمتموني، وأرجو أن لا يجاهر جنابُكم بذلك وأن يتحفظ من المنافقين في التلامذة الذين ﴿وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟...﴾ [البقرة:٧٦].

ابنكم الطاهر بن عاشور

---

(١) يشير إلى قوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ يَـٰلُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَن يَصِلُوٓا۟ إِلَيْكَ ۖ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ ٱلَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ إِلَّا ٱمْرَأَتَكَ ۖ إِنَّهُۥ مُصِيبُهَا مَآ أَصَابَهُمْ ۚ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ ٱلصُّبْحُ ۚ أَلَيْسَ ٱلصُّبْحُ بِقَرِيبٍ ﴿٨١﴾﴾ [هود:٨١]، وقد اقتبس المصنف الجزء الأخير من الآية عنوانًا لكتابه عن إصلاح التعليم.

(٢) درس «رسالة التوحيد» للشيخ محمد عبده.

الرسالة الرابعة

من المرسى ٢ شعبان ١٣٢٣ [أكتوبر ١٩٠٥]

إلى الأستاذ النحرير، وإمام النقد والتحرير، وأحد رجال الإسلام المشاهير، سيدي محمد النخلي المدرس الأعلى بالجامع الأعظم، حفظه الله تعالى وأيده. سلام وتحية وإجلال، وتحية زكية كتلك الخلال.

وصلني كتابُك سيدي، فبشرني بقرب لقياك، وصادفني في أيام أشغال، فحال دون أن أجاوبكم عنه باستعجال. ولو لا علمي بأن جنابكم ينتظر جوابي من آن إلى آخر، لكنت تريثت حتى ألاقيكم فأشرح الحال إليكم. أما وقد أمرتم بالبدار في أول فرصة، فها أنا ذا أُعلم جنابكم أن الذي بلغني هو كلام من صديقنا الشيخ عبدالعزيز المسعودي خلاصته أنه سمع بالوزارة أن ناسًا انتقدوا عليكم إقراء هذا الكتاب(١) الذي هو ضلال (في زعمهم)، وأنهم سيرفعون في ذلك كتابًا إلى الوزارة. فأزعجني هذا الخبر لعلمي أن الذرات في هذه البلاد تنقلب جبالاً وترجع على غير عماد. وأنا إن كنت أوقن أن ذلك لن يضركم أبدًا، لكني لم أشته حدوث ما يشوشكم. والآن اللغط خبا، ولم أسمع بعد ذلك النبا، والله يفرق الكائدين أيدي سبا.

حرره ابنكم الداعي الطاهر بن عاشور

---

(١) هو كتاب «رسالة التوحيد» للشيخ محمد عبده.

الرسالة الخامسة

المرسى في ١٤ رجب ١٣٢٤ [سبتمبر ١٩٠٦]

مقام الأستاذ العلامة، النحرير المستنير، سيدي الشيخ محمد النخلي، واصلَ الله بالمسرة أيامه، وأدام نفعه للأمة المغرورة المستهانة.

وصلني كتابُك الشريف فرد نسمة من نسمات ملاقاتكم المفيدة، وأنسًا مما ألفت من مجالسكم العلمية منذ أزمنة بعيدة. ولا يحسبن الأستاذ سكوتي عن الجواب أو عن المراسلة إلى هذا الحد استخفافًا بشأن مقامه، أو نسيانًا قضاه البعد وتطاول أيامه. ولكن للشواغل -أيدك الله- يدًا فوق يد الأمل لا تخطئ لحظة ولا تدع للمسارقة فرصة، فمعاذ الله أن يتوقع تصرم من ذلك للود. وإنما ينقض انقطاع المراسلة عراه مهما كان عن سآمة وتعمد، أما وهو مع الشوق إليها فلا يزيد إلا ثقة لها. لذلك كثر من شكوى المحبين مع البعد، أفلم يكثر مثله مع القرب؟

شكوتَ إلي -ولا بد من شكوى- مما علمتُه وعلمه الناس... وقد أفضت حريةُ جرائدنا إلى الفوضى التي ستكون خطرًا على حرية ما نلناه حتى حق الإياس، وشابت رؤوس أناس. وكذلك شأنُ الأحمق يضيع على نفسه منافعَه، بل كذلك عقبى إيداع السلاح بيد الأطفال أو المجانين، وكذلك تكون الحريةُ العريةُ عن العلم والتربية.

شطت الجرائدُ في سائر مواضيعها، وركبت متون الضلال والتهور، حتى سئمها المبتدئ والنحرير، والسوقة والأمير، والمظلم والمستنير، وأصبحت أقلامها بيد قوم قال في مثلهم الشاعر:

مُطَــــاعُ المَقَــــالِ غَــــيْرُ سَــــدِيدٍ   وَسَــــدِيدُ المَقَــــالِ غَــــيْرُ مُطَــــاعِ[1]

---

(١) البيت هو ثاني بيتين قالهما أبو فراس وقد أشار بأمر فخولف، وأولهما:

كَيْــفَ أَرْجُــو الصَّــلاَحَ مِــنْ أَمْــرِ قَــوْمٍ   ضَــيَّعُوا الحَــزْمَ فِيــهِ أَيَّ ضَــيَاعِ؟

ديوان أبي فراس الحمداني، ص٢١٦.

ولعلها تجر على نفسها بعد هذا الحادث المشؤوم مراقبة شديدة بعد أن خسرت نفوذ ندائها في آذان الحكومة ولفتت روحًا من التطرف. نحن نقيم الدليل في سائر أطوارنا وأعمالنا على أنا ما زلنا في دور الطفولية، وأن كفاءتنا إلى الرشد أمر لم يزل بعيدًا عن مطامعنا وانتظارنا. فنحن أحرارًا مثالُ التهور وحب الانتقام من الضعفاء والأبرياء، ومضطهدين مثالُ الاستكانة والتملق. والنفاق والانقسام وعدم التماسك والتباغض ونبذ الصالح العام قرناؤنا في بُؤسنا ونُعْمنا.

فجنابكم أكبر عند العقلاء من أن يهتز لمثل تلك الورقة التي يمنع من بروزها الشرع والأدب والقانون، كيف ومن بين ألفاظها هنات وفواحش ينزه عن سماعها المرء مع قرينه، بله الابن مع أبيه. ولا شك أن صاحبها مسوق بأيد من ورائه لعل جنابكم لا يجهلها، فهي التي تزجيه -كما تُزْجى لُعَبُ الظل- إلى ما يقول لإطفاء نار حسدهم وقعودهم عن كل فضيلة.

سيدي، إن هاته الأفكار، سواء كانت مكتوبة أو شائعة على الألسن، لا يتلقاها جنابكم إلا بالصفح. وهريرُ الكلب لا يقطعه الرجم، ولكن يقطعه الإعراض. وأنا أريد أن أفكر مع جنابكم بعد شخوصكم إلى الحاضرة في الخطة التي نصدر عنها لمقاومة هاته الأراجيف وإقامة الأدلة على تكذيبها حتى لا يتسع الخرق، وعسى أن لا يعوزنا أمرها. والله يبلغني عنكم أطيب الخبر، ومعاد التحية. والسلام من معظم قدركم

ابنكم الطاهر بن عاشور

ملحق

أنا هاته المدة بصدد إكمال كتاب «أليس الصبح بقريب»، وقد بلغت فيه الآن إلى الصفحة ٣٠٩ في باب «أسباب تأخر العلوم الإسلامية»، وعسى أن يكمل هذا العام بمعونة الله تعالى.

أرجو من جنابكم أن تبلغوا سلامي إلى أخينا الشيخ سيدي محمد المقداد[1]، فإنه يلاقيكم يوميًّا بلا شك، وأن تسلموا له «مشاهد أوروبا وأمريكا» وجزء «فوات الوفيات» و«معرض السياسة» وجزء العطار على المحلي وكتاب «حفظ الصحة» الذي كنتم أعرتموني إياه، ليوجهها إلى صحبة البريد ولكم الشكر الجزيل.

وعسى أن يلوذ بكم الفاضل الأديب الصادق سيدي صالح سويسي، فبلغوه سلامي وابتهاجي بلطفه وصدق لهجته.

(١) محمد المقداد الورتتاني (١٨٧٥-١٩٥٠)، أديب وشاعر، كان صديقًا لابن عاشور وأحد تلامذة الشيخ النخلي. تقلد خطة نائب جمعية الأوقاف بالقيروان بين سنتي ١٩٠١ و١٩١٤.

رسالتان إلى الشيخ محمد الخضر حسين

الرسالة الأولى[1]

إلى العلامة النحرير صديقي السيد منشئ مجلة «السعادة العظمى»، أيده الله تعالى، سلامٌ وتحية وإجلال كما يليق بذي قلم سعى بصريره في تقويم الأمة وتأييد شرعة الحق، وأطلع لأهل لغتنا العربية شمسًا طالما حجبها دونهم سحابٌ مركوم، وأعقب نهارها ليلٌ عطل سماءه أفول البدر وإدبار النجوم، أما بعد

ما سكنت هواجسي، ولا اختلف إدراكي بأن كنهَ حياة الأمم ونفثة روح استفاقتها من سِنَة الجهالة وفساد الأخلاق ليس غيرَ بث الفضيلة وإيقاظ العيون[2] إلى الواجبات والحاجات الأولية، بعد حيرتها في ظلمات الشبهات التي غشيت أبصارَها، وخيلت لها جميعَ ما يحيط بمركزها مهاويَ تتوقع السقوطَ فيها إلى قعرها. فلا ريبة أنها أشرقت عليها أنوارُ التيقن، وأضاءت لها الأرجاء، فتقدمت نحو غايتها بخطًى واسعة، فما وصولها إليها بعدُ بعزيز.

أما إن ذهبتُ أفكر كيف يكون إيصالُ هذا المعنى إلى أمة كاملة، وأي لسان يُسمعها إن ناداها وهي تملأ من الكون فضاءً رحبًا، وتختلف في الشراب الخلاف

---

(١) ابن عاشور، محمد الفاضل: **الحركة الأدبية والفكرية في تونس في القرنين ١٣-١٤هـ/ ١٩-٢٠م**، نشرة بعناية محمد المختار العبيدي (قرطاج: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون - بيت الحكمة، ٢٠٠٩)، ص٣١٦-٣١٨. بعث ابن عاشور بهذه الرسالة إلى صديقه الشيخ محمد الخضر حسين بمناسبة إصداره مجلة «السعادة العظمى» في شهر محرم سنة ١٣٢٢/ أبريل ١٩٠٤، وقد صدر منها واحد وعشرون عددًا كان آخرها في ذي القعدة ١٣٢٢/ يناير ١٩٠٥.

(٢) لعل الأوفق أن يقال «العقول» بدل العيون.

الذي صير جمعها صعبًا، فإني لا أجد خليقًا بذلك غير لسانين: [الأول] لسان التعليم وإنه للسان حكيم، لكنه يشتمل على عقدة ربما لا تجعله نافعًا في ذكرى الذاهلين وعظة المسرفين، و[الثاني] لسان النشرات العلمية التهذيبية تموج صدى صوته تجاويف حروف الطبع، فيخترق آذانًا طالما تصامت عن عظة الواعظين، ويبلغ إلى قلوب غرق بها منامُ الحالمين، فلا تسَلْ بعدُ عنها وقد أشرقت عليها أنوارُ المعارف كيف تنهض إلى سماء حقائق الأشياء فتصافح أفلاكَها، فإن عجزت عن إدارتها لا تعدم نقدَ حركاتها.

ثم ما زلتُ راجيًا أن أرى منا ناهضًا يُحيي لهاته الأمة فخارًا، ويقول لأهلها ﴿ٱمۡكُثُوٓاْ إِنِّيٓ ءَانَسۡتُ نَارٗا﴾ [طه:١٠]. فهذا رجائي قد أسفر عن مجلتكم العظمى، وعسى أن يقارنها من تعضيد الموالين ما تحقق به الآمال، وسيكون إن شاء الله من اسمها للأمة أصدقُ فال.

لكنك ستجد في صنيعك هذا ألسنًا شاجرة، وصدورًا ثائرة، وعيونًا متغامزة، كما وجد الناهضون من قبلك. فإن استطعت أن لا تزيد أراجيفَهم إلا معرفةً بكبر نفسك، وتصميمًا على غاية فكرك، ولهوًا عن قولهم فإنهم حاسدون، ويأسًا من نصرتهم فأولئك هم الخاذلون، ولتكن استعانتُك وتوكلُك على مَنْ كفل الهدايةَ إلى الصراط المستقيم، ﴿فَسَيَكۡفِيكَهُمُ ٱللَّهُۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ١٣٧﴾ [البقرة:١٣٧]. ولك تحيةُ صديق مخلص، ونصير مؤازر.

الرسالة الثانية[(١)]

انعقدت بين الشيخين محمد الطاهر ابن عاشور ومحمد الخضر حسين أواصرُ صداقة قوية، ومودة صادقة، وأخوة عميقة، منذ عهد الطلب بجامع الزيتونة. واستمرت تلكم الأواصرُ متينةً نامية. ودام التواصل العلمي والفكري بينهما قويًّا زاكيًا، حتى بعد أن غادر الخضر حسين تونس بدون رجعة، تترجمه مجلة «الهداية الإسلامية» التي أنشأها في مصر وكان ابن عاشور من أبرز كتابها وأغزرهم قلما. ومما جرى بينهما من تراسل كتاب بعث به ابن عاشور -وكان حينئذ كبير القضاة بتونس- إلى الخضر حسين بعد هجرته من تونس إلى مصر عام ١٣٣١هـ صدره بالأبيات الآتية:

بَعُـدْتَ وَنَفْـسِي فِي لِقَـاكَ تَصِـيدُ ... فَلَـمْ يُغْـنِ عَنْهَـا فِي الحَنَـان قَصِـيدُ
وَخَلَّفْـتَ مَـا بَـيْنَ الجَـوَانح غُصَّـةً ... لَهَـا بَـيْنَ أَحْشَـاء الضُّـلُوعِ وَقُـودُ
وَأَضْحَتْ أَمَـانِي القُـرْب منْكَ ضَئيلَةً ... وَمَـرَّ اللَّيَـالي ضِـعْفُهَا سَـيَزِيدُ
أَتَـذْكُرُ إِذْ وَدَّعْتَنَـا صُـبْحَ لَيْلَـةٍ ... يَمُـوجُ بِهَـا أُنْـسٌ لَنَـا وَبُـرُودُ
وَهَـلْ كَـانَ ذَا رَمْـزًا لِتَوْدِيـعِ أُنْسِـنَا ... وَهَـلْ بَعْـدَ هَـذَا البَـيْن سَـوْفَ يَعُـودُ
أَلَمْ تَـرَ هَـذَا الـدَّهْرَ كَيْـفَ تَلاعَبَـتْ ... أَصَـابِعُهُ بِالـدُّرِّ وَهْـوَ نَضِـيدُ
إِذَا ذَكَـرُوا لِلْـوُدِّ شَخْصًـا مُحَافِظًـا ... تَجَـلَّى لَنَـا مَـرْآك وَهْـو بَعِيـدُ
إِذَا قِيـلَ: مَـنْ لِلْعِلْـمِ وَالفِكْـرِ والتُّقَـى ... ذَكَرْتُـكَ إِيقَانًـا بِأَنَّـكَ فَرِيـدُ
فَقُـلْ لِلَّيَـالِي: جَـدِّدِي مِـنْ نِظَامِنَـا ... فَحَسْـبُكِ مَـا قَـدْ كَـانَ فَهْـوُ شَـدِيدُ

(١) حسين، محمد الخضر: **خواطر الحياة** (ديوان شعر)، تحقيق علي الرضا التونسي (دون مكان نشر ولا اسم الناشر: ط ٣، ١٣٩٨/ ١٩٧٨)، ص٩٣-٩٥.

ثم كتب تحتها:

«هذه كلماتٌ جاشت بها النفسُ الآن عند إرادة الكتابة إليكم، فأبثُّها على عِلاتها. وهي وإن لم يكن لها رونقُ البلاغة والفصاحة، فإن الود والإخاء والوجدان النفسي يترقرق في أعماقها».

رسالة إلى مجمع اللغة العربية بالقاهرة بمناسبة تأبين الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور[(١)]

والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

تحية مباركة طيبة أوجهها إلى السادة الأساتذة العلماء الجِلة رجال المجمع اللغوي، وإلى السيد الأمين العام الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور الذي ألبي طِلْبته -بكتابه رقم ١٠٥- أن يكون لأسرة زميلهم الفقيد العزيز ابني الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، كلمةٌ في حفل تأبينه الذي يقام هذا اليوم، جريًا على ما جرت عليه تقاليدُ المجمع من تأبين أعضائه الأشقاء في مؤتمره كلَّ عام، ونِعْمَتِ السنةُ للوفاء بالعهد.

وأما بعد، فلا أيمنَ ولا أبلغَ فيما يحق أن أفتتح به خطابي المتلُوَّ في هذا المقام، من الكلمة النبوية الجليلة: «تدمع العين، ويحزن القلب، ولا نقول إلا ما يرضي الرب.»[(٢)] فإذا كانت تلك النفسُ المحمدية الزكية تعبر عن تمكن الحزن منها وتجدده لفقدان فلذة الكبد، فماذا يُظن أن يُقدر به تأثر نفسي الضعيفة من الأسى، فإنا لله وإنا إليه راجعون.

(١) **مجلة مجمع اللغة العربية**، الجزء ٢٨، رمضان ١٣٩١/ نوفمبر ١٩٧١م، (ص٢٩٣-٢٩٤).

(٢) أخرج ابن سعد عن أنس بن مالك قال: «رأيتُ إبراهيم وهو يكيد بنفسه بين يدي رسول الله ﷺ، فدمعت عينا رسول رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: « تدمع العين، ويحزن القلب، ولا نقول إلا ما يرضي ربَّنا، والله يا إبراهيم إنا بك لمحزونون.» وانظر عدة روايات أخرى في المعنى نفسه في: الزهري: **كتاب الطبقات الكبير**، ج١، ص١١٤-١١٦.

غير أني أجد سُلُوًّا بما روَّح على النفس من خالص تعزيات أسرة هذا المجمع الجليل، والتعبير عن صميم مشاركتهم لأسرة الفقيد في مصابنا الجَلل، وخاصة ما ألقاه ممثل المجمع الشاعر العبقري الأستاذ عزيز أباظة في حفل الأربعين الذي أقيم بتونس، من شعر يلوح منه برقُ صداقة لماعة، ووَدْقُ عهود محفوظة غير مضاعة.

واليوم أعاد إزجاءَ سحائبه ما هب عليها من لواقح هذه الحفل الجليل، مما دل على أنه ود لا ينضب ماؤه، ولا يرنق بمرور الزمان صفاؤه. ووددتُ لو كنتُ حاضرًا بينكم بجثماني ليتظاهر المقالُ مع شواهد الحال، بيد أني أرسلت كتابي هذا معبِّرًا عني، فما الكتاب إلا أثر القلم الذي أمسكته يدي إمساكَ الماتح بالعروة، ليفرغ سَجْلاً مما في الضمير من جزيل الشكر، والاعتراف بالجميل للسادة أسرة المجمع، مصداق ما وَدَّه أبو العلاء أن يكون به لقاؤه لأبي حامد الإسفرائيني بقوله:

يَمَّمْتُــهُ وَبِــودِّي أَنَّنِــي قَلَــمٌ … أَسْعَى إِلَيْهِ وَرَأْسِي تَحْتِيَ السَّاعِي[1]

شكرًا أرجو أن يفي بحق ما أبدوه جماعات ووحدانًا من مشاطرتي وسائر أسرة الفقيد العزيز في الأسف والأسى، من مقاويل ومستمعين، مشاطرةً منبعثة عن صدق الأخوة، ورعي صفاء الخُلة، لفقيد كان ذكرُهم بالجميل هجِّيرًا لسانه، والتحفز للقائهم أهم شانه.

وللأستاذ الجليل رئيس المجمع من ذلك الحظُّ الأوفر، ولكل من الأستاذين نائب الرئيس والأمين العام ما يوازنه.

وأبتهل إلى الله تعالى أن يجازيَ الفقيد العزيز أحسن الجزاء، على ما بذله من طاعة الله ورسوله، في تأييد الشريعة الإسلامية، والذب عن اللغة العربية: ﴿وَمَن

(١) المعري: **سقط الزند**، ص١٤٩. والبيت هو السادس في قصيدة من ثلاثة وثلاثين بيتًا من بحر البسيط بعث بها أبو العلاء إلى أبي حامد الإسفراييني حين كان ببغداد.

يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقٗا ﴿٦٩﴾ [النساء:٦٩].

وأعيد إليهم تحيةَ الختام وذكرى السلام، مني ومن أسرة الفقيد العزيز.

إنا لله وإنا إليه راجعون

المرسى في ١٩ شعبان ١٣٥٣ (تونس)

إلى الأستاذ النحرير العلامة سيدي الشيخ محمد رشيد رضا أطال
الله بقاءه سالما وجعل هذا المصاب لأحزانه خاتما .
العزاء بعد ثلاث وإن كان تذكارا بالمصيبة فإنّ تركه ثلمة
في واجب الود وشبهة في صحته قريبة . اليوم وصلت إلى مجلة
المنار فقرأت الخبر الأليم بوفاة والدكم إبراهيم ذلك الخبر
الذي فلّ فؤادي أسفا مشاركة لكم على ما فجعه ابن بار على فقد والد
شفيق
وفوق واجب مشاركتك أيها الأخ في الحزن كيف لا آسف على
فقد صاحب تلك الشمائل الزكية لولا أنّ فيما نورته فيك من تلك المعالي
مسلاة ومتعزى عنه . فإنك تخلد له ذكرا أصفى مما كانت تخلد
له صفاته الطيبة وأنتم بحمد الله كما قال الشاعر

نجوم سماء كلما انقض كوكب بدا كوكب تأوي إليه كواكبه

ثم عظيم أن يلم بك أيها السيد مصابان في زمن متقارب يفري نفسك
الشاعرة وباطل جلل تلك الظاهرة فتعزّ بأن الله جعلك لسان
صدق في الآخرين وعليك صلوات ورحمة الصابرين . ر ر ه

أخوكم بظهر الغيب
الطاهر ابن عاشور

قصيدة في مدح الشيخ محمد النخلي[(١)]

ألقى ابن عاشور هذه القصيدة بمناسبة ختم أستاذه الشيخ محمد النخلي القيرواني درسَه على مختصر سعد الدين التفتازاني على تلخيص كتاب «المفتاح» (للسكاكي) بجامع الزيتونة يوم ١٧ محرم ١٣١٧ الموافق ٢٩ مايو ١٨٩٩، وهي تشتمل على أربعة وثلاثين بيتًا من بحر الكامل.

«الحمد لله

السَّعْدُ أَسْفَرَ بِالبَشَائِرِ يُعْرِبُ ... وَأَرَاكَ فِي لُجَجِ الهَوَى تَتَقَلَّبُ

فَاسْمَعْ نِدَاهُ فَلاَتَ حِينَ تَغَزُّلٍ ... فِي الكَاعِبَاتِ وَلاَتَ حِينًا تُطْرِبُ

حَتَّى مَتَى شَوْقٌ بِعَقْلِكَ يَذْهَبُ ... فَتَنَتْكَ سُعْدَى وَالرَّبَابُ وَزَيْنَبُ

لَيْسَ النَّسِيبُ مُقَدَّمٌ مُسْتَمْلَحًا ... إِنْ كَانَ خَوْضُكَ فِي الفَضَائِلِ أَعْذَبُ

فَاخْلُصْ إِلَى نَادِي الهَنَا بِمَدِيحِ مَنْ ... يَتَهَلَّلُ البُشْرَى وَنَادٍ مُرَجَّبُ[(٢)]

السَّيِّدُ الغِطْرِيفُ ذَاكَ المُرْتَضَى ... بِمُهَنَّدِ الأَفْكَارِ أَمْسَى يَقْصِبُ[(٣)]

سَمَّوْهُ بِاسْمِ الحَمْدِ إِشْعَارًا بِهِ ... وَتَوَسَّمُوا فِيهِ العُلاَ فَتَصَوَّبُوا

مُذْ قَدْ بَدَا حَمْدُ الأَنَامِ بِفَضْلِهِ ... بِمُحَمَّدِ النَّخْلِيِّ صَارَ يُلَقَّبُ

---

(١) آثار الشيخ محمد النخلي، ص٣١٣-٣١٤.

(٢) المرجب: المعظم، من الترجيب وهو التعظيم.

(٣) قصب الشيء واقتصبه قصبًا: اقتطعه.

إِنْ جِئْتَ عِلْمَ الدِّينِ فَالعُتَقِيُّ أَوْ سُحْنُونُ بَحْرُ الفِقْهِ وَأَشْهَبُ(١)
أَمَّا البَلاَغَةُ فَهْيَ طَوْعُ زِمَامِهِ وَلِغَيْرِهِ جَمَحَتْ وَلَيْسَتْ تُرْكَبُ
إِنْ شَدَّ أَطْرَافَ اليَرَاعِ بَنَانُهُ سَجَدَتْ لَهُ الأَقْلاَمُ إِذَا مَا يَكْتُبُ(٢)
أَمَّا إِذَا مَا قَرَعَ المَسَامِعَ جَوْهَرٌ مِنْ لَفْظِهِ سَحْبَانُ أَضْحَى يَرْهَبُ(٣)
عُدِمَ النَّظِيرَ فَصَاحَةً فَاجْزِمْ بِأَنْ وَدِعَ الفَصَاحَةَ فِيهِ حَقًّا يَعْرُبُ

(١) العتقي هو أبو عبد الله عبد الرحمن بن القاسم بن خالد بن جنادة مولى زيد بن الحارث العتقي، أصله من الشام من فلسطين من مدينة الرملة، ولد سنة ١٢٨هـ. من الطبقة الوسطى من فقهاء المذهب المالكي من المصريين، كان فقيهًا قد غلب عليه الرأي، وهو عالم مصر ومفتيها، صاحب مالكًا وروى عنه المسائل، وروايته للموطأ صحيحة قليلة الخطأ. توفي ابن القاسم سنة ١٩١هـ وقيل ١٩٢هـ. وسحنون هو أبو سعيد عبد السلام سحنون بن سعيد التنوخي، ولد سنة ١٦٠هـ بالقيروان، قدم والده من حمص بالشام مع الجند. درس سحنون القرآن واللغة والفقه في القيروان وتونس وكان من أساتذته الإمام علي زياد التونسي الذي كان أول من أدخل كتاب الموطأ للإمام مالك إلى إفريقية. رحل سنة ١٨٨هـ - وهو في الثامنة والعشرين من عمره - إلى المشرق (الحجاز والشام ومصر) وأخذ عن كبار العلماء هناك، وفي مقدمتهم ابن القاسم وأشهب بن عبد العزيز وعبد الله بن وهب وسفيان بن عيينة وعبد الرحمن بن مهدي وأبي داود الطيالسي. وفي سنة ١٩١هـ عاد إلى القيروان وقد حقق أكبر إنجاز في حياته وفي تاريخ الفقه المالكي، ألا وهو جمعه لفقه الإمام مالك فيما أصبح يعرف بالمدونة. توفي الإمام سحنون سنة ٢٤٠هـ. أما أشهب فهو أبو عمرو أشهب بن عبد العزيز بن داوود بن إبراهيم القيسي، الفقيه المالكي الفقيه المصري، ولد سنة ١٤٠هـ وقيل سنة ١٥٠هـ وقيل سنة ١٤٥هـ. رحل إلى الإمام مالك ولزمه وأخذ عنه، وصار واحدًا من أكبر أصحابه، وكانت بينه وبين ابن القاسم منافسة، وانتهت إليه الرياسة الفقه بمصر بعد ابن القاسم. توفي أشهب سنة ٢٠٤هـ.

(٢) اليراع: القلم يُتخذ من القصب.

(٣) سحبان هو سحبان بن زفر بن إياس بن وائل، من باهلة. وجدُّه الأكبر وائل هو ابن معن بن أعصر ابن قيس عيلان. خطيب وفصيح وبليغ من بلغاء العرب. عاش سحبان ما بين الجاهلية والإسلام، وقيل إنه أسلم. ويبدو أنه ارتحل في حياته إلى غير مكان، فقد حضر الى معاوية بن أبي سفيان -وهو في الشام- في وفد جاءه من خراسان.

إِنَّ البَلاغَـةَ هِـيَ قُطْـبُ مَـدَارِهِ مِنْ صَاحِبِ الكَشَّافِ أَوْ مِنْ قُطْرُبُ (١)
لَـوْ أُبْلِغَـتْ أَشْعَارُهُ لابْـنِ الحُسَـيْنِ لَضَـلَّ عَـنْ دَعْـوَى النُّبُـوَّةِ يَرْغَـبُ (٢)
أَوْ أُنْهِيَـتْ لأَبِي العَـلاَءِ وَفَضْـلِهِ لَكَسَـى المَعَـرَّةَ لَفْظَهَـا إِذْ يُغْلَـبُ
الـدَّهْرُ قَـدَّمَهُمْ عُصُـورًا وَاقْتَنَـا هُ إِذَا أُقِـيمَ مِـنَ الجَهَالَـةِ غَيْهَـبُ (٣)
شَمْسًـا بِـهِ تَهْـدَى العُقُـولُ مُحَبَّـذًا وَالشَّمْسُ يَهْدِي الجِسْمَ هَـذَا أَعْجَـبُ
وَرِثَ المَفَـاخِرَ فَارْتَـدَى بِرِدَائِهَـا حَتَّـى لِهِمَّتِـهِ الثُّرَيَّـا تَرْقُـبُ
مَـا حَـاوَلَ العَلْيَـاءَ حَتَّـى نَالَهَـا إِلاَّ كَلَمْـحِ العَـيْنِ أَوْ هُـوَ أَقْـرَبُ
مَـنْ قَـالَ إِنِّي مُـدْرِكٌ شَـأْوَاهُ فَلَقَـدْ أَسَـاءَ وَذَاكَ قَـوْلٌ أَكْـذَبُ
إِنْ هَـمَّ لَمْ يَـرْضَ الهُوَيْنَـا خِلْقَـةً وَهْـوَ المُهَنَّـدُ مَـا نَبَـا إِذْ يَضْـرِبُ
بِـالغَرْبِ أَشْرَقَ نُـورُ عِلْمِـكَ طَالِعًـا بِمَقَـامِكُمْ شَرْقٌ وَشَرْقٌ مَغْـرِبُ
إِنْ رَامَ إِنْكَـارًا لِشَـأْنِكَ حَاسِـدٌ فَالشَّـمْسُ فِي أُفُـقِ العُـلاَ لاَ تَعْـزُبُ
مَا قَصْدُ شَـمْسِ الأُفْـقِ عِنْدَ ظُهُورِهَـا إِخْفَـاءُ نُـورِكَ بَـلْ شُـعَاعَكَ تَطْلُـبُ
أَمَّـا الكَوَاكِـبُ فَهْـيَ أَقْصَـرُ رُتْبَـةً عَـنْ أَنْ تَلُـوحَ فَضَـوْءُ نُـورِكَ يَحْجُـبُ

(١) قطرب هو أبو علي محمد بن المستنير بن أحمد، النحوي اللغوي البصري، مولى سلم بن زياد. أخذ عن عيسى بن عمر، وعن سيبويه، وعن جماعة من العلماء البصريين. كان حريصًا على الاشتغال، كان يبكر إلى سيبويه قبل حضور التلاميذ إليه فقال له: ما أنت إلا قطرب ليل، فلزمه هذا اللقب. والقطرب دويبة لا تزال تدب ولا تفتر، وكان من أئمة عصره في علوم اللغة والنحو، وله تصانيف كثيرة من أشهرها ما يعرف بمثلث قطرب.

(٢) ابن الحسين هو أبو الطيب المتنبي علي بن الحسين. وفي البيت إشارة إلى ما نسب إلى أبي الطيب من ادعاء النبوة، وقد تصدى لتفنيد هذه التهمة وبيان بطلانها العلامة محمود شاكر في كتابه الشهير عن المتنبي، فراجعه.

(٣) الغَيْهَبُ: الظُّلْمَة. والغَيْهَبُ من الليل: الشديد الظلمة. والغَيْهَبُ من الخيل ونحوها: الشديد السواد.

وَالبَحْرُ أَضْحَى مِنْ يَمِينِكَ غَارِفًا ... وَرَوَى عُلُومَكَ كُلُّ نَهْرٍ حَوْأَبُ[(١)]
قَدْ حُزْتَ فَخْرًا لَمْ يَسْبِقْ نَيْلُهُ ... حَتَّى يَصِيرَ المَدْحُ عَيْبًا يُحْسَبُ
وَبَخَتْمِكُمْ مَعْنًى يُشِيرُ لِخَتْمِكُمْ ... كُلَّ الفَضَائِلِ فَهْيَ تُسْتَوْعَبُ
هَذَا وَإِنِّي حُزْتُ كُلَّ مَفَاخِرٍ ... إِذْ صِرْتُ عَنْ بَعْضِ الفَضَائِلِ أُعْرِبُ
وَيَحِقُّ أَنْ أَطَأَ السِّمَاكَ بِمَدْحِكُمْ ... إِنَّ السِّمَاكَ عَلَيَّ لاَ يُسْتَصْعَبُ[(٢)]
وَإِذَا القَصَائِدُ حَسْبَ هِمَّةِ رَبِّهَا ... تَأْتِي فَمِنْ تَقْصِيرِهِ لاَ تَعْجَبُوا
لاَ زِلْتَ شَمْسًا فِي الهِدَايَةِ وَالعُلاَ ... سَلِمَتْ مِنَ الحَدَثَانِ بَلْ لاَ تَغْرُبُ
بِدَوَامِكُمْ تُهْنَى العُلُومُ بِخُلْدِهَا ... وَكَمَالَ بَدْرِكَ دَهْرُنَا يَتَطَلَّبُ

حررها محمد الطاهر بن عاشور غفر الله له.»

وقد علق الشيخ النخلي على هذه القصيدة بالأبيات الآتية:

يُؤَمَّلُ فِي هَذَا الهِلاَلِ بِأَنْ يُرَى ... كَبَدْرٍ تَمَامٍ لاَ يُخَالِطُهُ نَقْصُ
وَيُرْجَى لِهَذَا البَارِعِ النَّابِغِ أَنَّهُ ... سَيُحْيِي عُلاَ الأَسْلاَفِ وَالشَّاهِدُ النَّصُّ[(٣)]
وَفِي شِعْرِهِ بَعْدَ التَّقْرِيضِ رُتْبَةُ ... عُلاً لَيْسَ فِي تَنْوِيهِ مَفْخَرِهَا غَمْصُ[(٤)]

---

(١) الحوْأب، كَكَوْكَب: الواسع من الأودية.

(٢) السماك: السقف. والسماكان نجمان نيران، أحدهما في الشمال وهو السماك الرامح، والأخر في الجنوب وه السماك الأعزل، والمقصود في البيت هو النجم لا السقف.

(٣) إشارة إلى حديث: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد دينها»، وقد كتب عليه ابن عاشور شرحًا ضافيًا فانظره في القسم الأول من هذا المجموع.

(٤) الغمص: الاحتقار والاستصغار.

دعوة إلى الشيخ محمد الخضر حسين :

قال الشيخ محمد الخضر حسين في سياق وصفه لفصاحة ابن عاشور وغزارة علمه وسعة اطلاعه في علوم العربية وآدابها: وأذكر أنه كان يومًا في ناحية من جامع الزيتونة، ومعه أديبان من خيرة أدبائنا، وكنت أقرئ درسًا في ناحية أخرى من الجامع، فبعث إلي بورقة بها هذان البيتان:

تَـــأَلَّقَتِ الآدَابُ فِـــي السَّـــحَرْ وَقَـدْ لَفَـظَ البَـدْرَانِ مِـنْ مَوْجِهَـا الـدُّرَرْ

فَـــمَا لِي أَرَى مِنْطِيقَهَـــا الآنَ غَائِبًـــا وَفِي مَجْمَـعِ الْبَحْـرَيْنِ لاَ يُفْقَـدُ الخَضِـرْ[1]

---

(١) حسين، محمد الخضر: كتاب «تونس وجامع الزيتونة» ضمن **موسوعة الأعمال الكاملة للإمام محمد الخضر حسين**، جمعها وضبطها المحامي علي الرضا الحسيني (دمشق/ بيروت/ الكويت: دار النوادر، ط١، ١٤٣١/ ٢٠١٠)، ج١١، ص١٥٧.

مصادر التحقيق ومراجعه

أعمال المصنف:

أ) التأليف:

١- **أصول الإنشاء والخطابة** (تونس: مطبعة النهضة، الطبعة الأولى، ١٣٣٩هـ الموافق ١٩٢٠م).

٢- **أصول الإنشاء والخطابة ويليه الخطابة عند العرب للعلامة محمد الخضر حسين**، تحقيق ياسر ابن حامد المطيري (الرياض: مكتبة دار المنهاج، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ).

٣- **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، تحقيق محمد الطاهر الميساوي (عَمّان: دار النفائس، ١٤٢١/ ٢٠٠١).

٤- **تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة**، جمعها وقدم لها عبد الملك ابن عاشور (تونس: الدار التونسية للنشر / بالجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٥).

٥- **تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة**، جمعها وقدم لها عبد الملك ابن عاشور (القاهرة: دار السلام، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧).

٦- **تفسير التحرير والتنوير** (تونس: دار سحنون / القاهرة: دار السلام، ١٩٩٧).

٧- **حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح** (تونس: مطبعة النهضة، ١٣٤١هـ).

٨- **شرح المقدمة الأدبية** (ليبيا/ تونس: الدار العربية للكتاب، ١٣٩٨/ ١٩٧٨).

٩- **شرح المقدمة الأدبية** (تونس: دار الكتب الشرقية، ١٣٧٧هـ).

١٠- **شرح المقدمة الأدبية لشرح المرزوقي على ديوان الحماسة لأبي تمام**، تحقيق ياسر بن حامد المطيري (الرياض: مكتبة دار المنهاج، ط١، ١٤٣١).

١١- **فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور**، جمع وتحقيق محمد بن إبراهيم بوزغيبة (دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤).

١٢- **قصة المولد** ضمن مجموع يشتمل على رسالة «كشف الذعرات بوصف الشعرات» لمحمد الفاضل ابن عاشور وأربع قصائد للشيخ محمد البوصيري (تونس: الدار **التونسية** للنشر، بدون تاريخ).

١٣- **كشف المغطّى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ**، تحقيق طه علي بوسريح التونسي (تونس/ القاهرة: دار سحنون ودار السلام، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦).

١٤- **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق محمد الطاهر الميساوي (عمّان: دار النفائس، االطبعة الثانية، ١٤٢١/ ٢٠٠١).

١٥- **مقالات الإمام محمد الطاهر ابن عاشور** (روائع مجلة الهداية الإسلامية) جمعها علي الرضا الحسيني (دون مكان النشر: الدار الحسينية للكتاب، ١٤٢٢/ ٢٠٠١).
١٦- **موجز البلاغة** (تونس: المكتبة العلمية والمطبعة التونسية، الطبعة الأولى، ١٣٤٣هـ).
١٧- **النسب** (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قسم الموسوعة الفقهية، الموضوع الخامس، طبعة تمهيدية، بدون تاريخ).
١٨- **النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح** (القاهرة: دار السلام، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧).
١٩- **نقد علمي لكتاب «الإسلام وأصول الحكم»** (القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٤٤هـ).

ب) **التحقيق:**
٢٠- **ديوان النابغة الذبياني**، جمع وتحقيق وشرح (القاهرة: دار السلام / تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، ١٤٣٠/ ٢٠٠٩، تصوير عن الطبعة التونسية).
٢١- **ديوان بشار بن برد**، جمع وتحقيق وشرح (القاهرة: دار السلام/ تونس: دار سحنون، الطبعة الأولى، ١٤٢٩/ ٢٠٠٨).
٢٢- **قلائد العقيان** للفتح بن خاقان أبي نصر، أبو نصر محمد بن عبيد الله القيسي، تصحيح وتحقيق وشرح وتعليق (تونس: الدار التونسية للنشر بالتعاون من وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٩٠).
٢٣- **الواضح في مشكلات شعر المتنبي** لأبي القاسم عبدالله بن عبد الرحمن الأصفهاني، ويليه **سرقات المتنبي ومشكل معانيه**، تحقيق وشرح وتعليق (القاهرة: دار السلام، ١٤٣٠/ ٢٠٠٩، تصوير عن نشرة الدار التونسية للنشر لكتاب الواضح سنة ١٩٦٨ وكتاب السرقات سنة ١٩٧٠).

التفسير والدراسات القرآنية:
١- ابن العربي، أبو بكر: **أحكام القرآن**، تحقيق عبدالرزاق المهدي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٢١/ ٢٠٠٠)
٢- ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبدالحق بن غالب: **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق عبدالسلام عبدالشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢/ ٢٠٠١).
٣- ابن كثير: **عمدة التفسير** وهو **مختصر تفسير القرآن العظيم** لابن كثير، صنعة الشيخ أحمد محمد شاكر، تحقيق أنور الباز (المنصورة/ مصر: دار الوفاء، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣).
٤- أبو زهرة، محمد: «التغني بالقرآن»، مجلة **كنوز الفرقان** (يصدرها الاتحاد العام لجماعة القراء بمصر)، العدد الثامن، السنة الأولى، شعبان ١٣٦٨/ يونية ١٩٤٩.

٥- أسد، محمد: **رسالة القرآن** (باللغة الإنجليزية)
Asad, Muhammad: *The Message of the Qur'an* (Gibraltar: Dar al-Andalus[1]984).

٦- الأصفهاني، الراغب: **تفسير الراغب الأصفهاني** (من أول سورة آل عمران وحتى نهاية الآية ١١٣ من سورة النساء)، تحقيق عادل بن علي الشدي (الرياض: مدار الوطن، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣).

٧- الأصفهاني، الراغب: **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق صفوان عدنان داوودي (دمشق/ بيروت: دار القلم والدار الشامية، ١٤١٨/ ١٩٩٧).

٨- الألوسي البغدادي، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود: **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، نشرة بعناية محمد أحمد الأمد وعمر عبدالسلام السلمي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢١/ ٢٠٠٠).

٩- الباقلاني، القاضي أبو بكر ابن الطيب: **الانتصار للقرآن**، تحقيق محمد عصام القضاة (بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٢/ ٢٠٠١).

١٠- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود: **معالم التنزيل**، تحقيق محمد عبدالله وزميليه (الرياض: دار طيبة، ١٤٠٩/ ١٩٨٩).

١١- البلخي، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير: **تفسير مقاتل بن سليمان**، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣).

١٢- بن نبي، مالك: **الظاهرة القرآنية** (دمشق: دار الفكر، الطبعة الرابعة، ١٤٢٠/ ٢٠٠٠).

١٣- البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبدالله أبو عمر محمد الشيرازي: **أنوار التنزيل وأسرار التأويل** وبهامشه حاشية الكازروني، تحقيق عبدالقادر عرفان العشا حسونة (بيروت: دار الفكر، ١٤١٦/ ١٩٩٦).

١٤- التيمي، أبو عبيدة مَعْمر بن المثنى: **مجاز القرآن**، تحقيق محمد فؤاد سزكين (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٨).

١٥- **ثلاث رسائل في إعجاز القرآن** للرماني والخطابي وعبدالقاهر الجرجاني، تحقيق محمد أحمد خلف الله ومحمد زغلول سلام (القاهرة: دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، ١٩٧٦).

١٦- الثوري، سفيان: **تفسير سفيان الثوري**، برواية أبي جعفر محمد عن أبي حذيفة النهدي عنه (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٣/ ١٩٨٣).

١٧- الخطيب، عبد اللطيف: **معجم القراءات** (دمشق: دار سعد الدين، الطبعة الأولى، ١٤٢٢/ ٢٠٠٣).

١٨- الخفاجي المصري الحنفي، أحمد بن محمد بن عمر شهاب الدين: **عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي** المعروف بـ**حاشية الشهاب** (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ).

١٩- الرازي، الإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين: **نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز**، تحقيق نصر الله حاجي مفتي أوغلي (بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، ١٤٢٤/ ٢٠٠٤).

٢٠- الرازي، الإمام فخر الدين: **التفسير الكبير** أو **مفاتيح الغيب** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١/ ١٩٩٠).

٢١- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد: **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، نشرة بعناية محمد عبد السلام شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥/ ١٩٩٥).

٢٢- السيوطي، جلال الدين: **الإتقان في علوم القرآن**، نشرة بعناية سعيد المندوه (بيروت: دار الفكر، ١٤١٦/ ١٩٩٦).

٢٣- شاكر، أحمد محمد (اختصار وتحقيق): **مختصر تفسير القرآن العظيم** المسمى **عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير** (المنصورة/ مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣).

٢٤- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني: **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، نشرة بإشراف بكر بن عبدالله أبو زيد (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى، ١٤٢٦).

٢٥- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني: **دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب** نشرة بإشراف بكر بن عبدالله أبو زيد (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى، ١٤٢٦).

٢٦- الطباطائي، محمد حسين: **الميزان في تفسير القرآن** (بيروت: مؤسسة الأعلمي، الطبعة الأولى ١٤١١/ ١٩٩١).

٢٧- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: **تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق عبدالله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع عبد السند حسن يمامة (القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، ١٤٢٢/ ٢٠٠١)

٢٨- عبد الجبار بن أحمد، قاضي القضاة عماد الدين أبو الحسن: **تنزيه القرآن عن المطاعن** (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٦).

٢٩- عبد الجبار بن أحمد، قاضي القضاة عماد الدين أبو الحسن: **متشابه القرآن**، تحقيق عدنان محمد زرزور (القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٩٦٩).

٣٠- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: **الوجيز في فقه مذهب الشافعي**، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤).

٣١- فرحات، محمد إقبال: **الراغب الأصفهاني ومنهجه في التفسير مع تحقيق تفسيره سورة البقرة** (أطروحة لنيل درجة الدكتوراه مقدمة إلى المعهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة بتونس، بدون تاريخ).

٣٢- القرطبي، أبو الوليد ابن رشد: **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة**، تحقيق جماعة من العلماء بإشراف محمد حجي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٨/ ١٩٨٨).

٣٣- القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر: **الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لِمَا تضمنه من السنة وآي الفرقان**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي وآخرين (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦).

٣٤- الماتريدي، الإمام أبو منصور محمد بن محمد بن محمود: **تأويلات أهل السنة**، تحقيق مجدي باسلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥).

٣٥- النحاس، أبو جعفر: **معاني القرآن الكريم**، تحقيق محمد علي الصابوني (مكة المكرمة: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، الطبعة الأولى، ١٤١٠/ ١٩٨٩).

٣٦- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف: **التبيان في آداب حملة القرآن**، تحقيق محمد الحجار (بيروت: دار ابن حزم، الطبعة الرابعة، ١٤١٧/ ١٩٩٦).

٣٧- النيسابوري، أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي: **أسباب النزول**، تحقيق عصام بن عبد المحسن الحميدان (الدمام: دار الإصلاح، االطبعة الثانية، ١٤١٢/ ١٩٩٢).

٣٨- الهروي، أبو عبيد القاسم بن سلام: **كتاب فضائل القرآن**، تحقيق مروان العطية وزميليه (دمشق/ بيروت: دار ابن كثير، بدون تاريخ).

الحديث والسنة :

١- ابن الأثير الجزري، مجدالدين أبو السعادات المبارك بن محمد: **جامع الأصول في أحاديث الرسول**، تحقيق عبدالقادر الأرناؤوط (بدون مكان نشر: مكتبة الحلواني ومطبعة الملاح ومكتبة دار البيان، ١٣٨٩/ ١٩٦٩-١٣٧٩/ ١٩٧٢).

٢- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن عبد الكريم الجزري: **الشافي في شرح مسند الشافعي**، تحقيق أحمد بن سليمان وأبي تميم ياسر بن إبراهيم (الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥).

٣- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري: **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ).

٤- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد: **النهاية في غريب الحديث والأثر**، نشرة بعناية أبي عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢).

٥- ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد بن جعفر: **كتاب الموضوعات من الأحاديث المرفوعات**، تحقيق نور الدين بن شكري بن علي بوياجيلار (الرياض: مكتبة أضواء السلف، الطبعة الأولى، ١٤١٨/ ١٩٩٧).

٦- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد: **غريب الحديث**، تحقيق عبد المعطي أمين قلعة جي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٨٥).

٧- ابن الصلاح، أبو عمرو: **صيانة صحيح مسلم عن الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسَّقَط**، تحقيق موفق بن عبد الله بن عبد القادر (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٤/ ١٩٨٤).

٨- ابن العربي المعافري، أبو بكر محمد بن عبد الله: **المسالك في شرح موطأ مالك**، تحقيق محمد بن الحسين السليماني وعائشة بنت الحسين السليماني (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧).

٩- ابن العربي المعافري، أبو بكر: **كتاب القبس في شرح موطأ مالك بن أنس**، تحقيق محمد عبد الله ولد كريم (الدمام: دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٩).

١٠- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله: **عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي**، تحقيق جمال مرعشلي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧/ ١٩٩٧).

١١- ابن الملقن، أبو حفص عمر بن علي بن أحمد سراج الدين الأنصاري: **المعين على تفهم الأربعين**، تحقيق عبد العال مُسعد (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥).

١٢- ابن أنس، مالك: **موطأ الإمام مالك** برواية محمد بن الحسن الشيباني مع **التعليق الممجد على موطأ محمد** شرح العلامة عبد الحي اللكنوي، تحقيق تقي الدين الندوي (بومبائي: دار السنة والسيرة/ دمشق: دار القلم، الطبعة الأولى، ١٤١٢/ ١٩٩٢).

١٣- ابن حنبل، أحمد: **مسند الإمام أحمد** بن حنبل، تحقيق جماعة من الباحثين بإشراف شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة والأولى، ١٤١٦/ ١٩٩٥).

١٤- ابن حنبل، الإمام أحمد: **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق السيد أبو المعاطي النوري وزملائه (بيروت: عالم الكتب، ١٤١٩/ ١٩٩٨).

١٥- ابن رجب الحنبلي، زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن ابن شهاب الدين البغدادي: **جامع العلوم والحكم**، تحقيق شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باجس (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثامنة، ١٤١٩/ ١٩٩٩).

١٦- ابن شاهين، حفص عمر بن أحمد بن عثمان: **الناسخ والمنسوخ من الحديث**، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبدالموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٢/ ١٩٩٢).

١٧- ابن عدي الجرجاني، أبو أحمد عبد الله: **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ).

١٨- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم: **غريب الحديث**، تحقيق عبد الله الجبوري (بغداد: مطبعة العاني، الطبعة الأولى، ١٣٩٧/ ١٩٧٧).

١٩- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة الربعي القزويني: **سنن ابن ماجه**، نشرة بعناية صالح بن عبدالعزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ (الرياض: دار السلام، ١٤٢٠/ ١٩٩٩).

٢٠- ابن ماجه، أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني: **سنن ابن ماجه**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مطبعة دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ).

٢١- ابن ماجه، أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني: **سنن ابن ماجه**، علق عليه محمد ناصر الدين الألباني، نشرة بعناية أبي عبيد مشهور بن حسن آل سلمان (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط١، بدون تاريخ).

٢٢- ابن ماجه، أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني: **سنن ابن ماجه**، نشرة بعناية صدقي جميل العطار (بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولَى، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣).

٢٣- ابن ماجه، أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني: **سنن ابن ماجه**، نشرة بعناية أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بدون تاريخ).

٢٤- ابن معين، يحيى: **معرفة الرجال للإمام أبي زكريا يحيى بن معين**، تحقيق محمد كامل القصار (دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٤٠٥/ ١٩٨٥).

٢٥- ابن ودعان الموصلي (ت ٤٩٤هـ)، القاضي محمد بن علي بن ودعان: **الأربعون الودعانية الموضوعة**، تحقيق علي حسن علي عبد الحميد (بيروت: المكتب الإسلامي، ط١، ١٤٠٧/ ١٩٨٧).

٢٦- أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض: **إكمال المعلم بفوائد مسلم**، تحقيق يحيى إسماعيل (المنصورة/ مصر: دار الوفاء، الطبعة الأولى، ١٤١٩/ ١٩٩٨).

٢٧- الأبِّي، أبو عبدالله محمد بن خلف: **إكمال إكمال المعلم** ومعه **مُكَمِّل إكمال الإكمال** للسنوسي الحسني (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ).

٢٨- الآجري، أبو بكر محمد بن الحسين: **الشريعة**، تحقيق الوليد بن محمد بن نبيه سيف النصر (الجيزة: مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى، ١٤١٦/ ١٩٩٦).

٢٩- الأصفهاني، أبو نعيم أحمد بن عبدالله بن أحمد بن إسحاق: **المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم** (تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ).

٣٠- الألباني، محمد ناصر الدين: **سلسلة الأحاديث الصحيحة** (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٤١٥/ ١٩٩٥).

٣١- الألباني، محمد ناصر الدين: **سلسلة الأحاديث الصحيحة** (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٦/ ١٩٩٦).

٣٢- الألباني، محمد ناصر الدين: **سلسلة الأحاديث الضعيفة** (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢١/ ٢٠٠٠).

٣٣- الألباني، محمد ناصر الدين: **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة** (الرياض: مكتبة المعارف، الطبعة الثانية، ١٤٠٨/ ١٩٨٨).

٣٤- الألباني، محمد ناصر الدين: **صحيح الأدب المفرد** (الجبيل الصناعية: مكتبة الدليل، ١٤١٨/ ١٩٩٧).

٣٥- الألباني، محمد ناصر الدين: **ضعيف سنن ابن ماجه** (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى الجديدة، ١٤١٧/ ١٩٩٧).

٣٦- البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل: **صحيح البخاري** (الرياض: دار السلام، الطبعة الثانية، ١٤١٩/ ١٩٩٩).

٣٧- البخاري، محمد إسماعيل: **صحيح البخاري**، (الرياض: بيت الأفكار الدولية، بدون تاريخ).

٣٨- البرهان فوري، علاء الدين المتقي بن حسام الدين الهندي: **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، نشرة بعناية بكري حيَّاني وصفوة السقا (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة، ١٤٠٥/ ١٩٨٥).

٣٩- البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق العتكي: **البحر الزخار المعروف بمسند البزار**، تحقيق عتدل بن سعد (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الأولى، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥).

٤٠- البستي، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي: **كتاب الثقات** (حيدرآباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، ١٣٩٨/ ١٩٧٨).

٤١- البستي، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي: **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، تحقيق محمود إبراهيم زايد (بيروت: دار المعرفة، ١٤١٢/ ١٩٩٢).

٤٢- البستي، أبو سليمان أحمد بن محمد الخطابي: **معالم السنن**، نشرة بعناية محمد راغب الطباخ (حلب: مطبعة محمد راغب الطباخ العلمية، الطبعة الأولى، ١٣٥٢/ ١٩٣٤).

٤٣- البغوي، الحسين بن مسعود: **شرح السنة**، تحقيق زهير الشاويش وشعيب الأرنؤوط (بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٣/ ١٩٨٣).

٤٤- البلوشي، عبد الغفور بن عبد الحق بن حسين: «**تفصيل المقال على حديث كل أمر ذي بال**»، **مجلة البحوث الإسلامية** (تصدر عن الرئاسة العامة للبحوث والإفتاء بالمملكة العربية السعودية)، العدد ٣٩، ١٤١٤هـ.

٤٥- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: **الجامع لشعب الإيمان**، تحقيق عبد العلي عبد الحميد حامد (الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٢٣/ ٢٠٠٣).

٤٦- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: **السنن الكبرى**، تحقيق محمد عبدالقادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣).

٤٧- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: **دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة**، تحقيق عبدالمعطي قلعجي (بيروت: دار الكتب العلمية / القاهرة: دار البيان للتراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٨/ ١٩٨٨).

٤٨- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة: **سنن الترمذي أو الجامع الصحيح** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦).

٤٩- الجوهري، أبو القاسم عبدالرحمن بن عبدالله بن محمد: **مسند موطأ الإمام مالك**، تحقيق لطفي ابن محمد الصغير وطه بن علي بوسريح (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٧).

٥٠- الحاكم النيسابوري، أبو عبدالله محمد بن عبدالله: **المستدرك على الصحيحين**، طبعة متضمنة لانتقادات الذهبي وبعناية أبي عبدالرحمن مقبل بن هادي الوادعي (القاهرة: دار الحرمين للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٧/ ١٩٩٧).

٥١- حمدان، نذير: **الموطآت للإمام مالك** ﷺ (دمشق/ بيروت: دار القلم والدار الشامية، ١٤١٢/ ١٩٩٢).

٥٢- حميد الله، محمد: **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة** (بيروت: دار النفائس، الطبعة السابعة، ١٤٢٢/ ٢٠٠١).

٥٣- الخراساني، سعيد بن منصور بن شعبة: **كتاب السنن أو سنن سعيد بن منصور**، تحقيق سعد ابن عبدالله بن عبدالعزيز آل حُميِّد (الرياض: دار الصميعي، ١٤١٤/ ١٩٩٣).

٥٤- الخطابي البستي، أبو سليمان حمد بن محمد: **معالم السنن شرح سنن أبي داود**، نشرة بعناية عبدالسلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١١/ ١٩٩١).

٥٥- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت: **الكفاية في علم الرواية**، نشرة بعناية زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦).

٥٦- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت: **تقييد العلم**، تحقيق يوسف العش (د.م.: دار إحياء السنة النبوية، الطبعة الثانية، ١٩٧٤).

٥٧- الدارقطني، علي بن عمر: **سنن الدارقطني**، تحقيق عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض (بيروت: دار المعرفة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢/ ٢٠٠١).

٥٨- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان: **ديوان الضعفاء والمتروكين**، نشرة بعناية خليل الميس (بيروت: دار القلم، الطبعة الأولى، ١٤٠٨/ ١٩٨٨).

٥٩- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد: **ميزان الاعتدال في نقد الرجال** ويليه **ذيل ميزان الاعتدال** للعراقي، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ، ١٤١٦/ ١٩٩٥).

٦٠- الرازي، أبو القاسم تمام بن محمد: **الفوائد**، تحقيق حمدي بن عبدالمجيد السلفي (الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة الثالثة، ١٤١٨/ ١٩٩٧).

٦١- الزرقاني، عبدالباقي بن يوسف: **شرح موطأ الإمام مالك** (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٩).

٦٢- الزرقاني، محمد بن عبدالباقي بن يوسف: **شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك**، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦).

٦٣- الزركشي، بدر الدين أبو عبدالله محمد بن جمال الدين بن بهادر: **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، تحقيق زين العابدين بن محمد بلافريج (الرياض: مكتبة أضواء السلف، الطبعة الأولى، ١٤١٩/ ١٩٩٨).

٦٤- الزمخشري، جارالله محمود بن عمر: **الفائق في غريب الحديث**، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي (القاهرة: عيسى البابي الحلبي وشركاه، االطبعة الثانية، ١٩٧١).

٦٥- الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف: **نصب الراية لأحاديث الهداية** ومعه حاشيته **بغية الألمعي في تخريج الزيلعي**، تحقيق محمد عوامة (جدة: دار القبلة والمكتبة المكية، الطبعة الأولى، ١٤١٨/ ١٩٩٧).

٦٦- الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي: **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق** (القاهرة: المطبعة الكبرى ببولاق، الطبعة الأولى، ١٣١٣).

٦٧- الساعاتي، أحمد عبدالرحمن البنا: **بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني شرح ترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**، نشرة بعناية حسان عبدالمنان (الرياض/ عمان: بيت الأفكار الدولية، بدون تاريخ).

٦٨- السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث: **سُنَنُ أبي دَاوُد**، نشرة بعناية محمد عبد العزيز الخالدي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الرابعة، ٢٠١٠).

٦٩- السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن: **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**، تصحيح عبد الله محمد الصديق (بيروت: دار الكتب العلمية، االطبعة الثانية، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦).

٧٠- السندي، أبو الحسن الحنفي: **سنن ابن ماجة بشرح السندي** وبحاشيته **تعليقات مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه** للبوصيري، تحقيق خليل مأمون شيحا (بيروت: دار المعرفة، ١٤١٦/ ١٩٩٦).

٧١- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن أبو بكر: **الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة**، تحقيق محمد ابن لطفي الصباغ (الرياض: عمادة شؤون المكتبات - جامعة الملك سعود، بدون تاريخ).

٧٢- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: **اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة** (بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ).

٧٣- السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن: **تنوير الحوالك: شرح على موطأ مالك** (بيروت: دار الندوة الجديدة، بدون تاريخ).

٧٤- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: **جامع الأحاديث: الجامع الصغير وزوائده والجامع الكبير** للسيوطي ومعها **الجامع الأزهر في حديث النبي الأنور** للمناوي، جمع وترتيب عباس أحمد صقر وأحمد عبد الجواد (بيروت: دار الفكر، ١٤١٤/ ١٩٩٤).

٧٥- السيوطي، جلال الدين: **تدريب الرواي في شرح تقريب النواوي**، تحقيق أبي قتيبة نظر محمد الفاريابي (بيروت: مؤسسة الريان، الطبعة الأولى، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥).

٧٦- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي: **كتاب الاعتصام**، نشرة بعناية خالد عبدالفتاح شبل أبو سليمان (بيروت: دار الفكر، ١٤١٦/ ١٩٩٦).

٧٧- الشافعي: **مسند الإمام الشافعي**، ترتيب الأمير أبي سعيد سنجر بن عبد الله الناصري الجادلي، تحقيق ماهر ياسين الفحل (الكريت: غراس للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤).

٧٨- الشهرزوري، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن: **علوم الحديث**، تحقيق نور الدين عتر (دمشق: دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢).

٧٩- الشوكاني، محمد بن علي: **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**، تحقيق عبدالرحمن المعلِّمي (بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٧/ ١٩٨٧).

٨٠- الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام: **المصنف**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٣٩٢/ ١٩٧٢).

٨١- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد: **المعجم الكبير**، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، بدون تاريخ).

٨٢- الطبري، محمد بن جرير: **تهذيب الآثار** (نسخة إلكترونية في الموقع الإلكتروني «شبكة مشكاة الإسلامية»، بدون ترقيم الصفحات)،

٨٣- العجلوني، أبو الفداء إسماعيل بن محمد بن عبد الهادى: **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس** (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥١هـ).

٨٤- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر: **فتح الباري شرح صحيح البخاري** (الرياض: بيت الأفكار الدولية، بدون تاريخ).

٨٥- العيني، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد: **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، نشرة بعناية عبدالله محمود محمد عمر (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢١/ ٢٠٠١).

٨٦- القاري، أبو الحسن نورالدين علي بن سلطان محمد: **معجم الأحاديث القدسية الصحيحة ومعها الأربعون القدسية**، تحقيق أبي عبدالرحمن بسيوني الأبياني المصري (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، ١٤١٣/ ١٩٩٣).

٨٧- القرطبي، أبو الحسن علي بن خلف بن عبدالملك بن بطال البكري: **شرح ابن بطال على صحيح البخاري**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣).

٨٨- القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم: **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، تحقيق محيي الدين ديب مستو وآخرين (دمشق/ بيروت: دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، الطبعة الأولى، ١٤١٧/ ١٩٩٦).

٨٩- القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري: **التمهيد لما في موطأ الإمام مالك من المعاني والأسانيد**، تحقيق أسامة بن إبراهيم (القاهرة: الفارق الحديث للطباعة والنشر، ١٤٢٠/ ١٩٩٩).

٩٠- الكتاني، محمد بن جعفر: **الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة** (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، بدون تاريخ).

٩١- المازري، أبو عبدالله محمد بن علي بن عمر: **المعلم بفوائد مسلم**، تحقيق محمد الشاذلي النيفر (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢).
٩٢- مالك بن أنس: **الموطأ برواياته الثمانية**، تحقيق أبي أسامة سليم بن عيد الهلالي السلفي (دبي: مجموعة الفرقان التجارية، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣).
٩٣- المباركفوري، أبو العلا محمد عبدالرحمن بن عبدالرحيم: **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢/ ٢٠٠١).
٩٤- المروزي، محمد بن نصر: **كتاب تعظيم قدر الصلاة**، تحقيق عبدالرحمن بن عبدالجبار الفِرَيْوائي (المدينة المنورة: مكتبة الدار، الطبعة الأولى، ١٤٠٦).
٩٥- المزي، يوسف بن الزكي عبد الرحمن أبو الحجاج: **تهذيب الكمال**، تحقيق بشار عواد معروف (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٠/ ١٩٨٠).
٩٦- المقدسي، محمد بن طاهر: **ذخيرة الحفاظ المخرج على الحروف والألفاظ**، تحقيق عبد الرحمن ابن عبدالجبار الفريوائي (الرياض: دار السلف، ١٤١٦/ ١٩٩٦).
٩٧- المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي: **مختصر الكامل في الضعفاء وعلل الحديث**، تحقيق أيمن عارف الدمشقي (بيروت: دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٤٢٢/ ٢٠٠١).
٩٨- الملا علي القاري، نور الدين علي بن محمد سلطان: **الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة** المعروف بـ**الموضوعات الكبرى**، تحقيق محمد السعيد بن بسيوني زغلول (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٥/ ١٩٨٥).
٩٩- المناوي، محمد عبدالرؤوف: **فيض القدير شرح الجامع الصغير** للسيوطي (بيروت) دار المعرفة، الطبعة الثانية، ١٣٩١/ ١٩٧٢).
١٠٠- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي: **سنن النسائي**، نشرة بعناية أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥).
١٠١- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب: **السنن الكبرى**، تحقيق حسن عبد المنعم شلبي (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢١/ ٢٠٠١).
١٠٢- النسائي، أحمد بن شعيب: **عمل اليوم والليلة**، تحقيق فاروق حمادة (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤٠٥/ ١٩٨٥).
١٠٣- النسائي، عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني: **سنن النسائي (المجتبى)**، نشرة بعناية أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٢/ ٢٠٠٢).
١٠٤- النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف: **حلية الأبرار وشعار الأخيار في تلخيص الدعوات والأذكار المستحبة في الليل والنهار المعرف بالأذكار النووية**، تحقيق عبدالقادر الأرنؤوط (دمشق: مطبعة الملاح، ١٣٩١/ ١٩٧١).

١٠٥- النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف: **شرح الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية** ومعه شرح كل من ابن دقيق العيد ومحمد صالح العثيمين (بيروت: مؤسسة الريان، الطبعة الأولى، ١٤٢٩/ ٢٠٠٨).

١٠٦- النووي، محيي الدين يحيى بن شرف: **صحيح مسلم بشرح النووي** (القاهرة: المطبعة المصرية بالأزهر، الطبعة الأولى، ١٣٤٧/ ١٩٢٩).

١٠٧- النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري: **صحيح مسلم** (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢١/ ٢٠٠١).

١٠٨- الهروي، أبو عبيد القاسم بن سلام: **غريب الحديث** (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣).

١٠٩- الهيتمي الشافعي، شهاب الدين أحمد بن حجر: **الفتح المبين بشرح الأربعين**، تحقيق علاء الطوخي الطواف (دمشق: دار البيروتي، الطبعة الأولى، ١٤٢٧/ ٢٠٠٧).

١١٠- الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر: **بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، تحقيق عبدالله محمد الدرويش (بيروت: دار الفكر، ١٤١٤/ ١٩٩٤)،

١١١- اليحصبي، القاضي عياض بن موسى: **الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع**، تحقيق السيد أحمد صقر (القاهرة: دار التراث / تونس: المكتبة العتيقة، الطبعة الأولى، ١٣٨٩/ ١٩٧٠).

١١٢- اليحصبي، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى: **شرح القاضي عياض لصحيح مسلم المسمَّى إكمال المعلم بفوائد مسلم**، تحقيق يحيى إسماعيل (المنصورة/ مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٨/ ١٩٩٨).

١١٣- اليحصبي، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى: **مشارق الأنوار على صحيح الآثار في شرح غريب الحديث**، نشرة بعناية إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢).

علم الكلام والفلسفة:

١١٤- ابن أحمد، قاضي القضاة عماد الدين أبو الحسن عبد الجبار: **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج١٦: **إعجاز القرآن**، تحقيق أمين الخولي (نشرة مصورة عن طبعة القاهرة، بدون اسم الناشر ولا تاريخ النشر ولا مكانه).

١١٥- ابن الأمير: **الكامل في أصول الدين في اختصار الشامل في أصول الدين**، تحقيق جمال عبدالناصر عبدالمنعم (القاهرة: دار السلام، الطبعة الأولى، ١٤٣١/ ٢٠١٠).

١١٦- ابن العربي، أبو بكر: **العواصم من القواصم**، تحقيق عمار الطالبي (الدوحة: دار الثقافة، ١٤١٣/ ١٩٩٢).

١١٧- ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم: **الرسالة الصفدية: قاعدة في تحقيق الرسالة وإبطال قول أهل الزيغ والضلالة**، تحقيق أبي عبد الله سيد عباس الحليمي وأبي معاذ أيمن عارف الدمشقي (بيروت: دار ابن حزم / الرياض: مكتبة أضواء السلف، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢).

١١٨- ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، نشرة بعناية أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٠/ ١٩٩٩).

١١٩- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق درويش الجويدي (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة الثانية، ١٤١٦/ ١٩٩٦).

١٢٠- ابن سينا: **الإلهيات من الشفاء**، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد وتصدير إبراهيم مدكور (قم: منشورات ذوي القربى، ١٤٢٨).

١٢١- ابن سينا، أبو علي الحسين: **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥).

١٢٢- ابن سينا، أبو علي الحسين: **الشفاء - المنطق: البرهان**، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، القاهرة، ١٣٧٥/ ١٩٥٦).

١٢٣- ابن سينا، أبو علي الحسين: **النجاة في المنطق والإلهيات**، تحقيق عبد الرحمن عميرة (بيروت: دار الجيل، ١٤١٢/ ١٩٩٢).

١٢٤- ابن سينا، أبو علي الحسين: **كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، تحقيق ماجد فخري (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، ١٤٠٥/ ١٩٨٥).

١٢٥- ابن عربي، أبو بكر محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي: **الفتوحات المكية**، تحقيق أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦).

١٢٦- ابن عساكر الدمشقي، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله: **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، نشرة بعناية حسام الدين القدسي وتقديم محمد زاهد الكوثري (دمشق: مطبعة التوفيق، ١٣٤٧).

١٢٧- ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن: **مجرد مقالات الأشعري**، تحقيق دانيال جيماريه (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٧).

١٢٨- أبو عذبة الحسن بن عبد المحسن: **الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية**، تحقيق عبدالرحمن عميرة (بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٩/ ١٩٨٩).

١٢٩- الأسدآبادي، القاضي أبو الحسين عبدالجبار بن أحمد: **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تحقيق مجموعة من العلماء بإشراف الدكتور طه حسين (طبعة مصورة عن نشرة القاهرة بدون اسم الناشر ولا مكان النشر ولا تاريخه).

١٣٠- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل: **كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، تحقيق حموده غرابه (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٥٥).

١٣١- الأشعري، الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل: **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، نشرة بعناية أحمد جاد (القاهرة: دار الحديث، ١٤٣٠/ ٢٠٠٩).

١٣٢- الأصفهاني، أبو الحسين القاسم بن المفضل الراغب: **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، تحقيق عبدالمجيد النجار (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨/ ١٩٨٨).

١٣٣- آل ياسين، جعفر: **فيلسوف عالم: دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي** (بيروت: دار الأندلس، الطبعة الأولى، ١٤٠٤/ ١٩٨٤).

١٣٤- الآمدي، سيف الدين: **أبكار الأفكار في أصول الدين**، تحقيق أحمد علي المهدي (القاهرة: مكتبة دار الكتب والوثائق القومية، الطبعة الثانية، ١٤٢٤/ ٢٠٠٤).

١٣٥- أمين، أحمد: **حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي** (القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٥٢، سلسلة ذخائر العرب).

١٣٦- الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد: **المواقف في علم الكلام** (بيروت: عالم الكتب، بدون تاريخ).

١٣٧- إيزوتسو، توشيهيكو: **الله والإنسان في القرآن**، ترجمه عن الإنجليزية هلال محمد الجهاد (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧).

١٣٨- بدوي، عبد الرحمن: **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، دراسات لكبار المستشرقين مترجمة عن الألمانية والإيطالية (الكويت: وكالة المطبوعات / بيروت: دار القلم، الطبعة الرابعة، ١٩٨٠).

١٣٩- البغدادي، أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكا: **الكتاب المعتبر في الحكمة** (جبيل/ لبنان: دار ومكتبة بيبليون، ٢٠٠٧، تصوير عن الطبعة الأولى الصادرة عن دائرة المعارف العثمانية بحيدآباد الدكن بعناية سليمان الندوي، ١٣٥٨هـ).

١٤٠- البغدادي، عبد القاهر: **الفرق بين الفرق**، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، ١٤١٦/ ١٩٩٥).

١٤١- البوطي، محمد سعيد رمضان: **كبرى اليقينيات الكونية: وجود الخالق ووظيفة المخلوق** (بيروت: دار الفكر المعاصر / دمشق: دار الفكر، ١٤١٧/ ١٩٩٧).

١٤٢- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي: **كتاب الأسماء والصفات**، قدم له وعلق عليه محمد زاهد الكوثري (القاهرة: المكتبة الأزهري للتراث، بدون تاريخ).

١٤٣- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد** (بيروت: دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣).

١٤٤- التفتازاني، سعدالدين مسعود بن عمر بن عبدالله: **شرح المقاصد**، نشرة بعناية إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٢/ ٢٠٠١).

١٤٥- التفتازاني، سعدالدين: **شرح العقائد النسفية**، تحقيق أحمد حجازي السقا (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٨/ ١٩٨٨).

١٤٦- التفتازاني، سعد الدين: **كتاب شرح العلامة سعد الدين التفتازاني على العقائد النسفية لنجم الدين عمر النسفي** ويليه حواشي الخيالي وعبد الحكيم السيالكوتي والعصام (القاهرة: محمود أفندي شاكر الكتبي، الطبعة الأولى، ١٣٣١/ ١٩١٣).

١٤٧- الجرجاني، الشريف علي بن محمد: **شرح المواقف**، ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، نشرة بعناية محمود عمر الدمياطي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩/ ١٩٩٨).

١٤٨- الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف: **الشامل في أصول الدين**، نشرة بعناية عبد الله محمود محمد عمر (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠/ ١٩٩٩).

١٤٩- الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف: **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق أسعد تميم (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤١٦/ ١٩٩٦).

١٥٠- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر: **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الألى، ١٤١٠/ ١٩٩٠).

١٥١- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر: **المطالب العالية من العلم الإلهي**، نشرة بعناية محمد عبدالسلام شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠/ ١٩٩٩).

١٥٢- زيدان، يوسف (دراسة وتحقيق): **حي بن يقظان: النصوص الأربعة ومبدعوها**: ابن سينا وابن طفيل والسهروردي وابن النفيس (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨).

١٥٣- السهروردي، شهاب الدين: **هياكل النور**، تحقيق محمد علي أبو ريان (القاهرة: دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٢).

١٥٤- الشهرزوري، شمس الدين محمد: **شرح حكمة الإشراق** ، تحقيق حسين ضيائي تربتي (طهران: معهد الإنسانيات والدراسات الثقافية، ١٣٨٠ هجري شمسي/ ٢٠٠١).

١٥٥- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم: **الملل والنحل**، ضبط أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور (بيروت: دار المعرفة، ١٤٢١/ ٢٠٠١).

١٥٦- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم: **نهاية الإقدام في علم الكلام**، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤).

١٥٧- الشيرازي، قطب الدين: **شرح حكمة الإشراق**، تحقيق عبد الله نوراني ومهدي محقق (تهران: أنجمن آثار ومفاخر فرهنگـی، ٢٠٠٥).
١٥٨- الطباطبائي، محمد حسين: **الجواهر النورانية في العلوم والمعارف الإنسانية**، نشرة بعناية رضوان سعيد فقيه (بيروت: دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥).
١٥٩- الفارابي، أبو نصر: **آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها**، نشرة بعناية علي بوملحم (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٥).
١٦٠- القاري، الملا علي بن سلطان: **شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة النعمان**، تحقيق مروان محمد الشعار (بيروت: دار النفائس، ١٤١٧/ ١٩٩٧).
١٦١- القويسني، الشيخ حسن درويش: **شرح القويسني على متن السلم في المنطق لعبد الرحمن الأخضري** (القاهرة: شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٧٩/ ١٠٥٩).
١٦٢- النابلسي، عبد الغني بن إسماعيل: **الوجود الحق والخطاب الصدق**، تحقيق بكري علاء الدين (دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٩٥).
١٦٣- النابلسي، عبد الغني بن إسماعيل: **رائحة الجنة شرح إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة** (وهو شرح على أرجوزة شهاب الدين أحمد المقري) ويليه **فيض الشعاع** للصنعاني، نشرة بعناية أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ).

الفقه وأصول الفقه:

١٦٤- ابن الجلاب البصري، أبو القاسم عبيدالله بن الحسين بن الحسن: **التفريع**، تحقيق حسين بن سالم الدهماني (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧).
١٦٥- ابن الحاج، أبو عبدالله محمد بن محمد بن محمد العبدري المالكي الفاسي: **المدخل** (القاهرة: مكتبة التراث، بدون تاريخ).
١٦٦- ابن الحاجب، أبو عمرو جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر: **جامع الأمهات أو مختصر ابن الحاجب الفرعي** (ومعه **درر القلائد وغرر الطرر والفوائد** لأبي عبد الله المقري)، تحقيق أبي الفضل بدر العمراني الطنجي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤).
١٦٧- ابن الهمام الحنفي، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السواسي: **شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي**، نشرة بعناية عبد الرزاق غالب المهدي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣).
١٦٨- ابن جزي، أبو القاسم محمد بن أحمد: **القوانين الفقهية** (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠/ ٢٠٠٩).

١٦٩- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق إحسان عباس مراجعة على نسخة الشيخ أحمد محمد شاكر (بيروت: دار الآفاق الجديدة، بدون تاريخ).

١٧٠- ابن رجب الحنبلي الدمشقي، زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد: **لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف**، تحقيق عامر بن علي ياسين (الرياض: دار ابن خزيمة، الطبعة الأولى، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧).

١٧١- ابن رشد القرطبي، أبو الوليد محمد بن أحمد: **المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات**، تحقيق محمد حجي وسعيد أحمد أعراب (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨/ ١٩٨٨).

١٧٢- ابن رشد: **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تحقيق هيثم جمعة هلال (بيروت: دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦).

١٧٣- ابن سلام، أبو عبيد القاسم: **كتاب الأموال**، تحقيق أبي أنس سيد بن رجب (الرياض: دار الفضيلة، الطبعة الأولى، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧).

١٧٤- ابن شاس، جلال الدين عبد الله بن نجم: **عِقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة**، تحقيق حميد ابن محمد لحمر (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٣/ ٢٠٠٣).

١٧٥- ابن عابدين، محمد أمين: **رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار** مع تكملة نجل المؤلف، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (الرياض: دار عالم الكتب، ١٤٢٣/ ٢٠٠٣).

١٧٦- ابن عبدالبر النمري القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد: **الكافي في فقه أهل المدينة** (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤١٣/ ١٩٩٢).

١٧٧- ابن عبدالرفيع، أبو إسحاق إبراهيم بن حسن: **معين الحكام على القضايا والأحكام**، تحقيق محمد ابن قاسم بن عياد (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٩).

١٧٨- ابن عبدالسلام، عز الدين: **القواعد الكبرى** الموسوم بـ**قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**، تحقيق نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية (دمشق: دار القلم، ١٤٢١/ ٢٠٠٠).

١٧٩- ابن عرفة الورغمي، محمد بن محمد بن حماد: **المختصر الفقهي**، تحقيق سعيد سالم فاندي وحسن مسعود الطوير (بيروت: دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣).

١٨٠- ابن عقيل، أبو الفاء علي بن عقيل بن محمد: **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق جورج المقدسي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢، إصدار جمعية المستشرقين الألمانية).

١٨١- ابن فرحون، برهان الدين أبو الوفاء إبراهيم بن شمس الدين أبي عبد الله محمد: **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام**، نشرة بعناية جمال مرعشلي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢/ ٢٠٠١).

١٨٢- ابن قدامة المقدسي، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد: **المغني**، تحقيق عبد الله عبدالمحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو (الرياض: دار عالم الكتب، الطبعة الثالثة، ١٤١٧/ ١٩٩٧).

١٨٣- ابن مازة البخاري الحنفي، برهان الدين أبو المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز: **المحيط البرهاني في الفقه النعماني**، تحقيق عبد الكريم سامي الجندي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤/ ٢٠٠٤).

١٨٤- أبو زهرة، الإمام محمد: **محاضرات في الوقف** (القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٤).

١٨٥- أبو زيد، عبد العظيم جلال: **فقه الربا** (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة الأولى، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤).

١٨٦- الآبي الأزهري، الشيخ صالح عبد السميع: **جواهر الإكليل شرح مختصر العلامة خليل** (بيروت: المكتبة الثقافية، تصوير عن نشرة مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر، بدون تاريخ).

١٨٧- الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد: **الزاهر في غريب ألفاظ الإمام الشافعي**، تحقيق عبدالمنعم طوعي بشنّاتي (بيروت: دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٩/ ١٩٩٨).

١٨٨- الأصبحي، الإمام مالك بن أنس: **المدونة الكبرى**، رواية سحنون بن سعيد التنوخي، تحقيق عامر الجزار وعبد السلام المنشاوي (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥).

١٨٩- الأصفهاني، شمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن أحمد: **بيان المختصر في علمي الأصول والجدل**، تحقيق يحيى مراد (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦).

١٩٠- الآمدي، علي بن محمد: **الإحكام في أصول الأحكام**، علق عليه الشيخ عبدالرزاق عفيفي (الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣).

١٩١- الأندلسي، أبو القاسم بن سراج: **فتاوى قاضي الجماعة أبي القاسم بن سراج الأندلسي**، تحقيق محمد أبو الأجفان (أبو ظبي: المجمع الثقافي، ١٤٢٠/ ٢٠٠٠).

١٩٢- باشا، محمد قدري: **قانون العدل والإنصاف في القضاء على مشكلات الأوقاف**، تحقيق علي جمعة محمد ومحمد أحمد سراج (القاهرة: دار السلام، الطبعة الأولى، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦).

١٩٣- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب: **التقريب والإرشاد الصغير**، تحقيق عبدالحميد بن علي أبو زنيد (بيروت: مؤسسة الرسالة، االطبعة الثانية، ١٤١٨/ ١٩٩٨).

١٩٤- البصري، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب: **كتاب المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق محمد حميد الله ومعاونيْه (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، ١٣٨٤/ ١٣٨٥-١٩٦٤/ ١٩٦٥).

١٩٥- البغدادي، القاضي أبو محمد عبد الوهاب: **التلقين في الفقه المالكي**، تحقيق محمد ثالث سعيد الغاني (بيروت: دار الفكر، ١٤١٥/ ١٩٩٥).

١٩٦- البناني المغربي، عبد الرحمن بن جاد الله: **حاشية العلامة البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع**، تحقيق محمد القادر شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨/ ١٩٩٨).

١٩٧- التسولي، أبو الحسن علي بن عبد السلام: **البهجة في شرح التحفة** (تحفة الحكام لابن العاصم الأندلسي) ومعه **حُلَى المعاصم لفكر ابن عاصم**، نشرة بعناية محمد عبد القادر شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨/ ١٩٩٨).

١٩٨- التفتازاني، سعدالدين مسعود بن عمر: **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، نشرة بعناية زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٦/ ١٩٩٦).

١٩٩- التوزري الزبيدي، عثمان بن المكي: **توضيح الأحكام على تحفة الحكام** (تونس: المطبعة التونسية، ١٣٣٩).

٢٠٠- التوزري العباسي، محمد بن يونس السويسي: **الفتاوى التونسية في القرن الرابع عشر الهجري** (بيروت: دار ابن حزم/ تونس: دار سحنون، الطبعة الأولى، ١٤٣٠/ ٢٠٠٩).

٢٠١- جاد الحق، جاد الحق علي: **اجتهاد الرسول وقضاؤه وفتواه** (القاهرة: نهضة مصر للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨).

٢٠٢- الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف: **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم محمود الديب (المنصورة/ مصر: دار الوفاء، ١٤١٢/ ١٩٩٢).

٢٠٣- الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف: **غياث الأمم في التياث الظُّلَم**، نشرة بعناية خليل المنصور (دار الكتب العلمية، ١٤١٧/ ١٩٩٧).

٢٠٤- الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف: **نهاية المطلب في دراية المذهب**، تحقيق عبد العظيم محمود الديب (جدة: دار المنهاج، الطبعة الأولى، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧).

٢٠٥- الحطاب، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي: **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل** (وبهامشه التاج والإكليل للمواق)، نشرة بعناية زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٦/ ١٩٩٥).

٢٠٦- حماد، نزيه: **دراسات في أصول المداينات في الفقه الإسلامي** (الطائف: دار الفاروق، الطبعة الأولى، ١٤١١/ ١٩٩٠).

٢٠٧- حماد، نزيه: **في فقه المعاملات المالية والمصرفية المعاصرة: قراءة جديدة** (دمشق: دار القلم، الطبعة الأولَى، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧).

٢٠٨- حماد، نزيه: **قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد** (دمشق: دار القلم، الطبعة الأولى، ١٤٢١/ ٢٠٠١).

٢٠٩- حماد، نزيه: **معجم المصطلحات المالية والاقتصادية** (دمشق: دار القلم، ١٤٢٩/ ٢٠٠٨).

٢١٠- الدسوقي، شمس الدين محمد عرفة: **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير** (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية/ عيسى البابي الحلبي وشركاه، بدون تاريخ).

٢١١- الدميري، بهرام بن عبد الله بن عبد العزيز: **الشامل في فقه الإمام مالك**، تحقيق أحمد بن عبدالكريم نجيب (القاهرة: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة الأولى، ١٤٢٩/ ٢٠٠٨).

٢١٢- الذهبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز: **كتاب الكبائر وتبيين المحارم**، تحقيق محيي الدين مستو (دمشق/ بيروت: دار ابن كثير، بدون تاريخ).

٢١٣- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين: **المحصول في علم الأصول**، تحقيق طه جابر العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٢/ ١٩٩٢).

٢١٤- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل: **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق أبي اليزيد العجَمي (القاهرة: دار السلام، الطبعة الأولى، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧).

٢١٥- الرجراجي، أبو الحسن علي بن سعيد: **مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها**، تحقيق أبي الفضل الدمياطي (بيروت/ الدار البيضاء: دار ابن حزم ومركز التراث الثقافي المغربي، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧).

٢١٦- الرصاع، أبو عبد الله محمد الأنصاري: **شرح حدود ابن عرفة الموسوم الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية**، تحقيق محمد أبي الأجفان والطاهر المعموري (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٣).

٢١٧- الزرقا، أحمد: **شرح القواعد الفقهية**، تصحيح وتقديم مصطفى أحمد الزرقا (دمشق: دار القلم، الطبعة الثانية، ١٤٢٢/ ٢٠٠١).

٢١٨- الزركشي، بدرالدين محمد بن بهادر بن عبدالله: **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق محمد محمد تامر (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢١/ ٢٠٠٠).

٢١٩- زيدان، عبد الكريم: **أحكام الذميين والمستأمنين** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨).

٢٢٠- الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي: **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق** وبهامشه حاشية الشلبي، تحقيق أحمد عزو عناية (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠/ ٢٠٠٠).

٢٢١- **السرخسي**، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل: **كتاب المبسوط**، تحقيق أبي عبد الله محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢١/ ٢٠٠١).

٢٢٢- السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر: **الحاوي للفتاى** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٢/ ١٩٨٢، مصور عن طبعة ١٣٥٢).
٢٢٣- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: **شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور**، تقديم أحمد حمدي إمام (جدة: دار المدني، ١٩٨٥).
٢٢٤- السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر: **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، نشرة بعناية أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨/ ١٩٩٨).
٢٢٥- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى: **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق عبد الله دراز (بيروت: دار المعرفة، ١٤١٦/ ١٩٩٦).
٢٢٦- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى: **فتاوى الإمام الشاطبي**، تحقيق محمد أبو الأجفان (الرياض: مكتبة العبيكان، الطبعة الرابعة، ١٤٢١/ ٢٠٠١).
٢٢٧- الشافعي، الإمام محمد بن إدريس: **الأم**، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب (المنصورة/ مصر: دار الوفاء، الطبعة الثانية، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤).
٢٢٨- الشربيني، شمس الدين محمد الخطيب: **معرفة ألفاظ المنهاج**، تحقيق جوبلي الشافعي (بيروت: دار الفكر، ١٤١٩/ ١٩٩٨).
٢٢٩- الشوكاني، محمد بن علي: **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق محمد صبحي ابن حسن حلاق (دمشق/ بيروت: دار ابن كثير، الطبعة الأولى، ١٤٢١/ ٢٠٠٠).
٢٣٠- الصقلي، أبو محمد عبد الحق بن محمد بن هارون: **النكت والفروق لمسائل المدونة**، تحقيق أحمد ابن إبراهيم بن عبد الله الحبيب (رسالة دكتوراه مقدمة إلى قسم الدراسات العليا بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، ١٤١٦/ ١٩٩٦).
٢٣١- الطرطوشي، أبو بكر: **كتاب الحوادث والبدع**، تحقيق عبدالمجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٠/ ١٩٩٠).
٢٣٢- الطوفي، نجم الدين: **شرح مختصر الروضة**، تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٠/ ١٩٩٠).
٢٣٣- العثماني، محمد ابن أحمد بن غازي: **شفاء الغليل في حل مقفل خليل**، تحقيق أحمد بن عبدالكريم نجيب (القاهرة: مركز نجيبويه للطباعة والنشر والدراسات، الطبعة الأولى، ١٤٢٩/ ٢٠٠٨).
٢٣٤- العثماني، محمد تقي: **بحوث في قضايا فقهية معاصرة** (دمشق: دار القلم، الطبعة الثانية، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣).
٢٣٥- العمري، نادية شريف: **اجتهاد الرسول ﷺ** (بيروت: مؤسّسة الرسالة والشركة المتحدة للتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٤٠٨/ ١٩٨٧).

٢٣٦- عيسى، عبد الجليل: **اجتهاد الرسول ﷺ** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الثانية، ١٤٢٣/ ٢٠٠٣).

٢٣٧- الغرناطي، ابن لب: **تقريب الأمل البعيد في نوازل الأستاذ أبي سعيد**، تحقيق حسين مختاري وهشام الرامي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولَى، ١٤٢٤/ ٢٠٠٤).

٢٣٨- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق محمد سليمان الأشقر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٧/ ١٩٩٧).

٢٣٩- الغزالي، محمد بن محمد بن محمد: **الوسيط في المذهب**، تحقيق أحمد محمود إبراهيم (القاهرة: دار السلام، الطبعة الأولى، ١٤١٧/ ١٩٩٧).

٢٤٠- فاخوري، محمود وخوام، صلاح الدين: **موسوعة وحدات القياس العربية والإسلامية وما يعادلها بالمقادير الحديثة** (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ٢٠٠٢).

٢٤١- الفراء الحنبلي، أبو يعلى محمد الحسين: **العدة في أصول الفقه**، تحقيق محمد عبدالقادر أحمد عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢).

٢٤٢- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس: **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤).

٢٤٣- القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس: **نفائس المحصول في شرح المحصول**، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢١/ ٢٠٠٠).

٢٤٤- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس: **الذخيرة**، تحقيق جماعة من العلماء (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٤).

٢٤٥- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس: **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧).

٢٤٦- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس: **كتاب الفروق: أنوار البروق في أنواء الفروق**، تحقيق محمد أحمد سَرَّاج وعلي جمعة محمد (القاهرة: دار السلام، ١٤٢١/ ٢٠٠١).

٢٤٧- القرضاوي، يوسف: **فقه الزكاة** (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة السابعة، ١٤٢٢/ ٢٠٠١).

٢٤٨- القرضاوي، يوسف: **فقه المقاصد بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية** (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧).

٢٤٩- القيرواني، ابن أبي زيد: **رسالة الإمام ابن أبي زيد القيرواني** وبهامشها **الثمر الداني في تقريب المعاني** للأبي الأزهري (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٣٩هـ).

٢٥٠- القيرواني، أبو محمد عبد الله بن أبي زيد: **الرسالة الفقهية مع غرر المقالة في شرح غريب الرسالة** (للمغرواي)، تحقيق الهادي حمو ومحمد أبو الأجفان (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٩٩٧).

٢٥١- القيرواني، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن أبي زيد: **النوادر والزيادات**، تحقيق مجموعة من علماء المغرب (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩).

٢٥٢- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود: **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، تحقيق محمد محمد تامر وزميليه (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥).

٢٥٣- المازري، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي: **شرح التلقين**، تحقيق الشيخ محمد المختار السلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨).

٢٥٤- المالكي، خليل بن إسحاق بن موسى: **مختصر خليل في فقه الإمام مالك** (القاهرة: مطبعة مصطفى بابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٤١/ ١٩٢٢).

٢٥٥- المالكي، خليل بن إسحاق: **التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب** (من أول كتاب الصيام إلى نهاية كتاب الصيد)، دراسة وتحقيق هالة بنت محمد حسين جستنية (رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الفقه وأصوله، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣).

٢٥٦- المالكي، خليل بن إسحاق: **التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب** (من كتاب الصلاة إلى آخر كتاب الزكاة)، تحقيق وليد بن عبد الرحمن الحمدان (رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الفقه وأصوله، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى، ١٤٢١).

٢٥٧- المالكي، خليل بن إسحاق: **التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب الفقهي** (من أول كتاب البيوع إلى نهاية الرهن)، تحقيق ودراسة عبدالقاهر محمد أحمد مختار قمر (رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الفقه – كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى، ١٤٢٤).

٢٥٨- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري: **أدب الدنيا والدين**، تحقيق محمد فتحي أبو بكر (بيروت: الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الثانية، ١٤١١/ ١٩٩١).

٢٥٩- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب: **الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي** ﷺ، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٤/ ١٩٩٤).

٢٦٠- المحبوبي، صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود: **التنقيح في أصول الفقه** (علق عليه إبراهيم المختار أحمد عمر الجبرتي)، نشرة بعناية إلياس قبلان (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩).

٢٦١- المصري، رفيق يونس: **الجامع في أصول الربا** (دمشق: دار القلم، الطبعة الثانية، ١٤٢٢/ ٢٠٠١).
٢٦٢- المقري، أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد: **القواعد**، تحقيق ودراسة أحمد بن عبد الله بن حميد (مكية المكرمة: معهد البحوث وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، بدون تاريخ).
٢٦٣- المواق، محمد بن يوسف العبدري: **التاج والإكليل لمختصر خليل بهامش مواهب الجليل** للحطاب (مصر: مطبعة السعادة، ١٣٢٨).
٢٦٤- الندوي، علي أحمد: **القواعد الفقهية** (دمشق: دار القلم، الطبعة السادسة، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤).
٢٦٥- الندوي، علي أحمد: **جمهرة القواعد الفقهية في المعاملات المالية** (الرياض: شركة الراجحي المصرفية للاستثمار، الطبعة الأولى، ١٤٢١/ ٢٠٠٠).
٢٦٦- النفراوي، أحمد بن غنيم بن سالم بن مهنا: **الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، نشرة بعناية عبدالوارث محمد علي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨/١٩٩٧).
٢٦٧- النووي، أبو زكريا محيي الدين بن شرف: **كتاب المجموع شرح المهذب للشيرازي**، حققه وأكمله محمد نجيب المطيعي (جدة: مكتبة الإرشاد، ١٩٨٠).
٢٦٨- الواعي، توفيق يوسف: **البدعة والمصالح المرسلة: بيانها، تأصيلها، أقوال العلماء فيها** (الكويت: مكتبة دار التراث، ١٤٠٤/ ١٩٨٤).
٢٦٩- الونشريسي التلمساني، أبو العباس أحمد بن يحيى: **عدة البروق في جمع ما في المذهب من الجموع والفروق ويليه إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك**، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥).
٢٧٠- الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى: **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، تحقيق جماعة من العلماء بإشراف العلامة محمد حجي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠١/ ١٩٨١).

اللغة والأدب :

٢٧١- ابن أبي الحديد: **الفلك الدائر على المثل السائر**، ملحق بكتاب المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع، بدون تاريخ)
٢٧٢- ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: دار الجيل، الطبعة الثانية، ١٤١٦/ ١٩٩٦).
٢٧٣- ابن الأثير، أبو الفتح ضياء الدين نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم: **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٠/ ١٩٩٩).

٢٧٤- ابن الأثير، عز الدين[1]: **الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور**، تحقيق عبدالحميد هنداوي (القاهرة: دار الآفاق العربية، ١٤٢٨/ ٢٠٠٦).

٢٧٥- ابن السكيت: **إصلاح المنطق**، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الرابعة، بدون تاريخ).

٢٧٦- ابن السِّيد البَطَلْيُوسي، أبو محمد عبد الله بن محمد: **الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم**، تحقيق محمد رضوان الداية (دمشق: دار الفكر، ١٤٠٣/ ١٩٨٣).

٢٧٧- ابن المقفع، عبد الله: **كليلة ودمنة** (القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، ٢٠١١).

٢٧٨- ابن المقفع، عبد الله: **كليلة ودمنة**، تحقيق عبد الوهاب عزام وتقديم أحمد طالب الإبراهيمي (القاهرة: دار الشروق / الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٠١/ ١٩٨١).

٢٧٩- ابن النقيب، أبو عبد الله جمال الدين محمد بن سليمان البلخي المقدسي الحنفي: **مقدمة تفسير ابن النقيب في علم البيان والمعاني والبديع وإعجاز القرآن**، تحقيق زكريا سعيد علي (القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٤١٥/ ١٩٩٥).

٢٨٠- ابن جني، أبو الفتح عثمان: **الخصائص**، تحقيق عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢١/ ٢٠٠١).

٢٨١- ابن جني، أبو الفتح عثمان: **الفَسر: شرح ابن جني الكبير على ديوان المتنبي**، تحقيق رضا رجب (دمشق: دار الينابيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤).

٢٨٢- ابن جني، أبو الفتح عثمان: **المبهج في شرح أسماء شعراء الحماسة**، تحقيق حسن هنداوي (دمشق: دار القلم / بيروت: دار المنارة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧/ ١٩٨٧).

٢٨٣- ابن حجة الحموي، تقي الدين أبو بكر بن علي بن عبد الله: **طيب المذاق من ثمرات الأوراق**، تحقيق أبو عمار السخاوي (الشارقة: دار الفتح، ١٩٩٧).

٢٨٤- ابن دحية، ذو النسبين أبو الخطاب عمر بن حسن: **المطرب من أشعار أهل المغرب**، تحقيق إبراهيم الأبياري وزميليه (بيروت: دار العلم للجميع، بدون تاريخ، مصور عن نشرة المطبعة الأميرية بمصر، ١٣٧٤/ ١٩٥٥).

٢٨٥- ابن درستويه: **تصحيح الفصيح وشرحه**، تحقيق محمد بدوي المختون ومراجعة رمضان عبدالتواب (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٤١٩/ ١٩٩٨).

(١) راجع تعليقنا بخصوص نسبة هذا الكتاب مقال المصنف «نظرة في كتاب الجامع الكبير لابن الأثير»، وتعليقنا هناك في الحاشية.

٢٨٦- ابن طباطبا العلوي، أبو الحسن محمد بن أحمد: **كتاب عيار الشعر**، تحقيق عبد العزيز بن ناصر المانع (الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر، ١٤٠٥/ ١٩٨٥).

٢٨٧- ابن عاشور التونسي، محمد الطاهر (جد المصنف لأبيه): **شفاء القلب الجريح بشرح بردة المديح**، تحقيق محمد عواد العواد ومراجعة مازن المبارك (دمشق: دار التقوى، ١٤٢٦/ ٢٠٠٦).

٢٨٨- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا: **الصاحبي في فقه اللغة**، نشرة بعناية أحمد حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧).

٢٨٩- ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم: **أدب الكاتب**، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد (القاهرة: دار الطلائع، ٢٠٠٥).

٢٩٠- ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم: **الأنواء في مواسم العرب** (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام - دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٨).

٢٩١- ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم: **الشعر والشعراء** أو **طبقات الشعراء**، تحقيق مفيد قميحة ومحمد أمين الضناوي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥).

٢٩٢- ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبد الله بن عبد الله الطائي الأندلسي: **شرح التسهيل التسهيل**، تحقيق عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون (المهندسين/ جيزة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، ١٤١٠/ ١٩٩٠).

٢٩٣- ابن معصوم المدني، السيد علي صدر الدين: **أنوار الربيع في أنواع البديع**، تحقيق شاكر هادي شكر (النجف: مطبعة النعمان، الطبعة الأولى، ١٣٨٨/ ١٩٦٨).

٢٩٤- ابن هشام الأنصاري، أبو محمد عبد الملك جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله: **شرح قصيدة بانت سعاد** وبهامشه **حاشية الباجوري** (مصر المحروسة: المكتبة الميمنية لصاحبها عيسى البابي الحلبي، ١٣٠٧).

٢٩٥- ابن هشام الأنصاري، أبو محمد عبد الملك جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله: **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، بدون تاريخ).

٢٩٦- أبو زيد الأنصاري: **كتاب النوادر في اللغة**، تحقيق محمد عبد القادر أحمد (بيروت/ القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٤٠١/ ١٩٨١).

٢٩٧- الأحمر، خلف: **كتاب مقدمة في النحو**، تحقيق الأستاذ عز الدين التنوخي (دمشق: مديرية إحياء التراث القديم بوزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٣٨١/ ١٩٦١).

٢٩٨- الأخفش، أبو الحسن سعيد بن مسعدة: **القوافي** (نسخة إلكترونية على موقع الموسوعة الشاملة بالشبكة العنكبوتية الدولية).

٢٩٩- الأخفش، أبو الحسن سعيد بن مسعدة: **كتاب القوافي**، تحقيق أحمد راتب النفاخ (بيروت: دار الأمانة، ط١، ١٣٩٤/ ١٩٧٤).

٣٠٠- أسامة بن منقذ: **البديع في نقد الشعر**، تحقيق أحمد أحمد بدوي وحامد عبد المجيد (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي – الإدارة العامة للثقافة، بدون تاريخ).

٣٠١- الأستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن: **شرح كافية ابن الحاجب**، تحقيق إميل بديع يعقوب (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٩/ ١٩٩٨).

٣٠٢- الإشبيلي، ابن عصفور: **الممتع الكبير في التصريف**، تحقيق فخرالدين قباوة (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ١٩٩٦).

٣٠٣- الأصبهاني، أبو بكر محمد بن داود: **الزهرة**، تحقيق إبراهيم السامرائي ونوري حمودي القيسي (الزرقاء/ الأردن: مكتبة المنار، الطبعة الثانية، ١٩٨٥).

٣٠٤- الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد بن أحمد بن الهيثم القرشي الأموي: **الأغاني**، تحقيق قصي الحسين (بيروت: منشورات دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، ١٤٢٢/ ٢٠٠٢).

٣٠٥- الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين: **كتاب الأغاني** (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، بدون تاريخ).

٣٠٦- الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل: **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**، تحقيق عمر الطباع (بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، الطبعة الأولى، ١٤٢٠/ ١٩٩٩).

٣٠٧- الأصفهاني، أبو القاسم عبدالله بن عبد الرحمن: **الواضح في مشكلات شعر المتنبي ويليه سرقات المتنبي ومشكل معانيه**، تحقيق الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (القاهرة: دار السلام، ١٤٣٠/ ٢٠٠٩).

٣٠٨- الآمدي، أبو القاسم الحسن بن بشر: **الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري** (الجزآن الأول والثاني) تحقيق السيد أحمد صقر (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢).

٣٠٩- الآمدي، أبو القاسم الحسن بن بشر: **الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري** (الجزء الثالث)، تحقيق عبد الله حمد محارب (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١، ١٤١٠/ ١٩٩٠).

٣١٠- الآمدي، أبو القاسم الحسن بن بشر: **المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم**، تحقيق ف. كرونكو (بيروت: دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٤١١/ ١٩٩١).

٣١١- الأنباري، كمال الدين أبو البركات عبد الرحمن بن أبي الوفاء بن عبيدالله: **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين**، نشرة بعناية حسن حمد وإشراف إميل بديع يعقوب (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨/ ١٩٩٨).

٣١٢- الأنباري، محمد بن القاسم بن بشار: **الأضداد في اللغة**، تحقيق محمد عبدالقادر سعيد الرافعي (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٩٥٥).

٣١٣- الأنباري، محمد بن القاسم: **كتاب الأضداد**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٠٧/ ١٩٨٧)؛

٣١٤- الأندلسي، أبو حيان: **ارتشاف الضَّرَب من لسان العرب**، تحقيق رجب عثمان محمد (القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٤١٨/ ١٩٩٨).

٣١٥- الأندلسي، أبو حيان: **تذكرة النحاة**، تحقيق عفيف عبد الرحمن(بيروت: نشر مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦/ ١٩٨٦).

٣١٦- الأنصاري، ابن هشام: **شرح قطر الندى وبل الصدى**، تحقيق إميل يعقوب (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الرابعة، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤).

٣١٧- الأنصاري، ابن هشام: **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٢/ ٢٠٠١).

٣١٨- الباجوري، إبراهيم بن محمد بن أحمد: **حاشية على الرسالة السمرقندية**، نشرة بعناية إلياس قبلان (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩).

٣١٩- البُدير، صلاح بن محمد: **حصول المسرة بتسهيل لامية الأفعال بزيادة بَحْرَقَ والاحمرار والطرة** (الرياض: مكتبة دار المنهاج، ١٤٢٨).

٣٢٠- البديعي، يوسف: **الصبح المنبي عن حيثية المتنبي**، تحقيق مصطفى السقا وزميليه (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٩٤).

٣٢١- البرقوقي، عبد الرحمن: **شرح ديوان المتنبي** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧/ ١٩٨٦).

٣٢٢- البستاني، سليمان: **إلياذة هوميروس معربة نظمًا** وعليها شرح تاريخي أدبي (القاهرة: مطبعة الهلال بمصر، ١٩٠٤).

٣٢٣- البطليوسي، الوزير أبو بكر عاصم بن أيوب: **شرح الأشعار الستة الجاهلية**، تحقيق ناصيف سليمان عواد ولطفي التومي (بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، ١٤٢٩/ ٢٠٠٨).

٣٢٤- البغدادي، عبدالقادر بن عمر: **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، تحقيق عبدالسلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الرابعة، ١٤١٨/ ١٩٩٧).

٣٢٥- البكري الأونبي، الوزير أبو عبيد: **سمط اللآلي**، تحقيق عبد العزيز الميمني (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٥٤/ ١٩٣٦).

٣٢٦- بلبع، عبدالحكيم: **أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري** (القاهرة: دار نهضة مصر ومطبعة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٩٦٩).
٣٢٧- بيدبا الفيلسوف: **كتاب كليلة ودمنة**، ترجمة عبدالله بن المقفع (القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، ١٩٣٧).
٣٢٨- التبريزي والبطليوسي والخوارزمي: **شروح سقط الزند**، تحقيق مصطفى السقا وزملائه بإشراف طه حسين (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثالثة، ١٤٠٦/ ١٩٨٦).
٣٢٩- التبريزي، الخطيب: **شرح ديوان أبي تمام**، نشرة بعناية راجي الأسمر (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٤١٤/ ١٩٩٤).
٣٣٠- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر: **المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم**، تحقيق عبدالحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢/ ٢٠٠١).
٣٣١- التفتازاني، سعد الدين: **شرح القسم الثالث من المفتاح**، تحقيق ودراسة رأفت إسماعيل غانم (القاهرة: كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر، ١٤٠٠/ ١٩٨٠، رسالة دكتوراه غير مطبوعة).
٣٣٢- التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد بن العباس: **البصائر والذخائر**، تحقيق وداد القاضي (بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، ١٤٠٨/ ١٩٨٨).
٣٣٣- التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد بن العباس: **كتاب الإمتاع والمناسبة**، نشرة بعناية محمد حسن محمد حسن إسماعيل وأحمد رشدي شحاته عامر (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣).
٣٣٤- التيمي، أبو عبيدة معمر بن المثنى: **كتاب الديباج**، تحقيق عبدالله بن سليمان الجربوع وعبدالرحمن ابن سليمان العثيمين (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩١).
٣٣٥- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل: **فقه اللغة**، تحقيق عمر الطباع (بيروت: شركة دار الأرقم،
٣٣٦- الثعالبي، أبو منصور عبدالملك بن محمد بن إسماعيل: **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب**، تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥).
٣٣٧- الثعالبي، أبو منصور: **المنتحل**، تحقيق أحمد أبي علي (الإسكندرية: المطبعة التجارية، ١٣١٦/ ١٩٠١).
٣٣٨- الثعالبي، أبو منصور: **كتاب الكناية والتعريض**، تحقيق أسامة البحيري (القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٤١٨/ ١٩٩٧).
٣٣٩- ثعلب، أبو العباس: **كتاب الفصيح لأبي العباس ثعلب**، دراسة وتحقيق ودراسة عاطف مدكور (القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ).

٣٤٠- ثعلب، أبو العباس: **مجالس ثعلب**، شرح وتحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، ١٩٦٠).

٣٤١- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: **البيان والتبيين**، نشرة بعناية موفق شهاب الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى الثانية، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣).

٣٤٢- **الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: رسائل الجاحظ: الرسائل الأدبية**، نشرة بعناية علي بوملحم (بيروت: دار ومكتبة الهلال ودار صادر، ٢٠٠٤).

٣٤٣- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: **كتاب البرصان والعرجان والعميان والحولان**، تحقيق عبدالسلام محمد هارون (بيروت: دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٤١٠/ ١٩٩٠).

٣٤٤- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: **كتاب الحيوان**، تحقيق عبدالسلام محمد هارون (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٨٨/ ١٩٦٩).

٣٤٥- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد: **كتاب أسرار البلاغة**، تحقيق محمود محمد شاكر (القاهرة/ جدة: دار المدني، الطبعة الأولى، ١٤١٢/ ١٩٩١).

٣٤٦- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبدالرحمن بن محمد: **كتاب دلائل الإعجاز**، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر (القاهرة: مطبعة المدني / جدة: دار المدني، الطبعة الثالثة، ١٤١٣/ ١٩٩٢).

٣٤٧- الجرجاني، القاضي أبو العباس أحمد بن بن محمد: **المنتخب من كنايات الأدباء وإرشادات البلغاء**، ويليه كتاب **التعريض والكناية** لأبي منصور الثعالبي (بيروت: دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥/ ١٩٨٤).

٣٤٨- الجرجاني، القاضي علي بن عبد العزيز: **الوساطة بين المتنبي وخصومه**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦).

٣٤٩- الجرجاني، زكي الدين محمد بن علي بن محمد: **الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة**، نشرة بعناية إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢).

٣٥٠- الجمحي، محمد بن سلام: **طبقات الشعراء**، تحقيق جوزف هل وتقديم طه أحمد إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢/ ٢٠٠١).

٣٥١- الجواليقي، أبو منصور موهوب بن أحمد: **تكملة إصلاح ما تغلط فيه العامة**، تحقيق حاتم صالح الضامن (دمشق: دار البشائر، الطبعة الأولى، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧).

٣٥٢- الجواليقي، موهوب: **شرح أدب الكاتب**، تحقيق ودراسة طيبة حمد بودي (الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، الطبعة الأولى، ١٤١٥/ ١٩٩٥)، ص٢٠٥.

٣٥٣- الحريري البصري: أبو محمد القاسم بن علي بن محمد بن عثمان: **مقامات الحريري المسمى بالمقامات الأدبية**، (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ).

٣٥٤- الحريري، القاسم بن علي: **درة الغواص في أوهام الخواص**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٧).

٣٥٥- الحسني العلوي، هبة الله بن علي بن محمد بن حمزة: **أمالي ابن الشجري**، تحقيق محمود محمد الطناحي (القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٤١٣/ ١٩٩٢).

٣٥٦- الحصري القيرواني، أبو إسحاق إبراهيم بن علي: **زهر الآداب وثمر الألباب**، تحقيق يوسف علي طويل (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧/ ١٩٩٧).

٣٥٧- الحصري القيرواني، أبو إسحاق إبراهيم بن علي: **زهر الآداب وثمر الألباب**، تحقيق صلاح الدين الهواري (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، ١٤٢١/ ٢٠٠١).

٣٥٨- الحلبي الحنفي، أبو الثناء محمود بن سليمان (توفي سنة ٧٢٠هـ) : **كتاب حسن التوسل في صناعة الترسل** (القاهرة: مطبعة أمين هندية، ١٣١٥هـ).

٣٥٩- الخطيب التبريزي، أبو زكريا يحيى بن علي بن محمد بن حسن بن بسطام الشيباني: **شرح ديوان الحماسة لأبي تمام**، نشرة بعناية أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١/ ٢٠٠٠).

٣٦٠- الخطيب القزويني، جلال الدين محمد بن عبدالرحمن بن عمر بن أحمد بن محمد: **الإيضاح في علوم البلاغة: المعاني والبيان والبديع**، نشرة بعناية إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣).

٣٦١- الخفاجي، أبو عبدالله بن سعيد بن سنان: **سر الفصاحة**، تحقيق داود غطاشة الشوابكة (عمان: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦).

٣٦٢- الخفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر: **شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل**، تحقيق محمد كشاش (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨/ ١٩٩٨).

٣٦٣- الخوارزمي، أبو بكر: **رسائل أبي بكر الخوارزمي** (القسطنطينية: مطبعة الجوائب، الطبعة الأولى، ١٢٩٧هـ).

٣٦٤- الدينوري، ابن قتيبة: **كتاب المعاني الكبير في أبيات المعاني**، تحقيق المستشرق سالم الكرنكوي (بيروت: دار النهضة الحديثة، بدون تاريخ).

٣٦٥- الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق: **أمالي الزجاجي**، تحقيق عبدالسلام هارون (بيروت: دار الجيل، ١٤٠٧/ ١٩٨٧).

٣٦٦- الزجاجي، أبو القاسم عبدالرحمن بن إسحاق: **أمالي الزجاجي**، تحقيق عبدالسلام هارون (بيروت: دار الجيل، ١٤٠٧/ ١٩٨٧).

٣٦٧- الزوزني، أبو عبدالله الحسين بن أحمد بن الحسين: **شرح المعلقات العشر** (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٨٣).

٣٦٨- السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي: **مفتاح العلوم**، تحقيق عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠/ ٢٠٠٠).

٣٦٩- السكري، أبو سعيد الحسن بن الحسين: **شرح أشعار الهذليين**، نشرة بعناية خالد عبدالغني محفوظ (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦).

٣٧٠- السكري، أبو سعيد: **شرح ديوان كعب بن زهير** (طبعة دار الكتب بمصر سنة ١٣٦٩/ ١٩٥٠).

٣٧١- سليمان، ختام سعيد: «مرجعيات القصص الديني في شعر أمية بن أبي الصلت»، **التجديد** (مجلة نصف سنوية محكمة تصدر عن الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا)، المجلد ١١، العدد ٢٢.

٣٧٢- السيرافي، أبو سعيد: **شرح كتاب سيبويه**، تحقيق رمضان عبد التواب (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠).

٣٧٣- السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر: **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، نشرة بعناية فؤاد علي منصور (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨/ ١٩٩٨).

٣٧٤- السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن: **كنه المراد في بيان بانت سعاد**، تحقيق مصطفى عليان (بيروت: الشركة المتحدة للتوزيع، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥).

٣٧٥- السيوطي، جلال الدين: **الأشباه والنظائر في النحو**، تحقيق جماعة من العلماء (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٤٠٧/ ١٩٨٧).

٣٧٦- السيوطي، جلال الدين: **الاقتراح في علم أصول النحو**، نشرة بعناية محمود سليمان ياقوت (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٤٢٦/ ٢٠٠٦).

٣٧٧- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر: **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، نشرة بعناية أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨/ ١٩٩٨).

٣٧٨- الشريشي، أبو العباس أحمد بن عبد المؤمن القيسي (٥٧٧-٦١٩هـ): **شرح مقامات الحريري**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (صيدا / بيروت: المكتبة العصرية، ١٤١٣/ ١٩٩٢).

٣٧٩- شيخو، الأب لويس شيخو اليسوعي: **كتاب علم الأدب**، ج٢: **في علم الخطابة** (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، الطبعة الثالثة، ١٩٢٦).

٣٨٠- الصفدي، خليل بن أيبك: **تمام المتون في شرح رسالة ابن زيدون** (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (صيد/ بيروت: المكتبة العصرية، ١٣٨٩/ ١٩٦٩).

٣٨١- الصفدي، صلاح الدين بن أيبك: **نكت الهميان في نكت العميان** (القاهرة: المطبعة الجمالية بمصر، ١٣٢٩/ ١٩١١).

٣٨٢- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك: **الغيث المسجم في شرح لامية العجم** (مصر: المطبعة البهية الأزهرية، ١٣٠٥هـ).

٣٨٣- الضبي، المفضل: **أمثال العرب** ويليه **أسرار الحكماء** لياقوت المستعصمي (القسطنطينية: مطبعة الجوائب، الطبعة الأولى، ١٣٠٠هـ).

٣٨٤- ضيف، شوقي (محقق): **المعجب في حُلى المغرب**، (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الرابعة، ١٩٩٣).

٣٨٥- الطناحي، محمود محمد: «**المتنبي وتحقيق التراث**» مجلة **العربي**، العدد ٤٤٠، يوليو ١٩٩٥).

٣٨٦- العباسي، عبد الرحيم بن عبدالرحمن بن أحمد: **كتاب شرح شواهد التلخيص** المسمى **معاهد التنصيص** (القاهرة: المطبعة البهية المصرية، ١٣١٦هـ).

٣٨٧- العسكري، أبو أحمد الحسن بن عبد الله: **المصون في الأدب**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ١٩٨٤).

٣٨٨- العسكري، أبو الهلال الحسن بن عبد الله بن سهل: **كتاب الصناعتين الكتابة والشعر** (الآستانة: مطبعة محمود بك، الطبعة الأولى، ١٣٢٠).

٣٨٩- العسكري، أبو الهلال: **ديوان المعاني**، نشرة بعناية أحمد حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤/ ١٩٩٤).

٣٩٠- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل: **كتاب جمهرة الأمثال**، تحقيق أحمد عبد السلام وأبي هاجر محمد سعيد بن بسيوني زغلول (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨/ ١٩٨٨).

٣٩١- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل: **كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر**، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية [عيسى البابي الحلبي وشركاه]، الطبعة الأولى، ١٣٧١/ ١٩٥٢).

٣٩٢- العطوي، مسعد بن عيد: **العتابي: حياته وأدبه** (المملكة العربية السعودية، بدون اسم الناشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٧/ ٢٠٠٨).

٣٩٣- العلوي اليمني، الإمام يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم: **كتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز**، نشرة بعناية محمد عبد السلام شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥/ ١٩٩٥).

٣٩٤- الفتح ابن خاقان، أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله بن عبدالله القيسي الإشبيلي: **مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس**، تحقيق محمد علي شوابكة (عمان: دار عمار / بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٣/ ١٩٨٣).

٣٩٥- الفتح ابن خاقان، أبو نصر محمد بن عبيد الله القيسي: **قلائد العقيان ومحاسن الأعيان**، صححه وحققه وعلق عليه الدكتور حسين يوسف خريوش (عمان: مكتبة المنار، الطبعة الأولى، ١٤٠٩/ ١٩٨٩).

٣٩٦- الفيفي، عبد الله: **شعر ابن مقبل: قلق الخضرمة بين الجاهلي والإسلامي** (جازان: منشورات نادي جازان الأدبي، الطبعة الأولى، ١٤٢٠/ ١٩٩٩).

٣٩٧- القالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم بن عيذون: **كتاب الأمالي**، ومعه كتابا **ذيل الأمالي والنوادر** له وكتاب **التنبيه على أبي علي في أماليه لأبي عبيدالله البكري الأندلسي**، نشرة بعناية صلاح بن فتحي هلل وسيد بن عباس الجليمي (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦).

٣٩٨- القرشي، أبو زيد: **كتاب النوادر**، تحقيق محمد عبدالقادر أحمد (بيروت/ القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٤٠١/ ١٩٨١).

٣٩٩- القرطاجني، أبو الحسن حازم: **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة (تونس: وزارة الثقافة والمحافظة على التراث، توزيع الدار العربية للكتاب، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٨).

٤٠٠- القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر النمري: **نزهة المجالس وأنس المجالس وشحذ الذهن والهاجس**، تحقيق محمد مرسي الخولي (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٢).

٤٠١- القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن الخطيب: **التلخيص في علوم البلاغة**، ضبطه وشرحه عبد الرحمن البرقوقي (القاهرة: دار الفكر العربي، بدون تاريخ).

٤٠٢- قطرب، أبو علي محمد بن المستنير: **كتاب الأضداد**، تحقيق حنا حداد (الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٠٥/ ١٩٨٤).

٤٠٣- القلقشندي، أحمد بن علي: **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، تحقيق محمد حسين شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ).

٤٠٤- القيرواني، أبو عبد الله محمد ابن شرف: «رسائل الانتقاد»، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، ضمن **مجموعة رسائل البلغاء**، نشر محمد كرد علي (مصر: دار الكتب العربية الكبرى [مصطفى البابي الحلبي وأخويه]، ١٣٣١/ ١٩١٣).

٤٠٥- القيرواني، أبو علي الحسن بن رشيق: **العمدة في محاسن الشعر وآدابه**، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢/ ٢٠٠١).

٤٠٦- الكتبي، أبو إسحاق جمال الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى المعروف بالوطواط: **غرر الخصائص الواضحة وغرر النقائص الفاضحة**، نشرة بعناية إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٩/ ٢٠٠٨).

٤٠٧- كرد علي، محمد (جامع): **رسائل البلغاء**، (مصر: دار الكتب العربية الكبرى، ١٣٣١/ ١٩١٣).

٤٠٨- اللبلي، أبو جعفر أحمد بن يوسف الفهري: **تحفة المجد الصريح في شرح كتاب الفصيح** (السفر الأول)، تحقيق عبد الملك بن عيضه بن رداد الثبيتي (القاهرة: مكتبة الآداب، ١٤١٨/ ١٩٩٧).

٤٠٩- اللبلي، أبو جعفر: **بغية الآمال في معرفة مستقبلات الأفعال**، تحقيق جعفر ماجد (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢).

٤١٠- اللغوي الحلبي، أبو الطيب عبد الواحد بن علي: **كتاب الإبدال**، تحقيق عز الدين التنوخي (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية بمدشق، ١٣٨٠/ ١٩٦١).

٤١١- اللغوي الحلبي، أبو الطيب عبد الواحد بن علي: **كتاب الأضداد في كلام العرب**، تحقيق عزة حسن (دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٦).

٤١٢- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد: **الكامل في اللغة والأدب**، تحقيق عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣).

٤١٣- المتنبي، أبو الطيب: **ديوان المتنبي**، شرح عبد الرحمن البرقوقي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧/ ١٩٨٦).

٤١٤- المرتضى، علي بن الحسين الموسوي العلوي: **غرر الفوائد ودرر القلائد أو أمالي المرتضى**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ٢٠٠٤).

٤١٥- المرزباني، أبو عبيد الله محمد بن عمران بن موسى: **الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء**، تحقيق محمد حسين شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥/ ١٩٩٥).

٤١٦- المرزباني، أبو عبيد الله محمد بن عمران: **معجم الشعراء**، مطبوع مع كتاب **المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم** لأبي الحسن بن بشر الآمدي، تحقيق سالم الكرنكوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٢/ ١٩٨٢، مصور عن طبعة مكتبة القدسي).

٤١٧- المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن: **شرح ديوان الحماسة** تحقيق عبدالسلام هارون (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٧١/ ١٩٥١).

٤١٨- المسدي، عبدالسلام: **التفكير اللساني في الحضارة العربية** (بيروت: الدار العربية للكتاب، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٩).

٤١٩- المصري الهمداني، قاضي القضاة بهاء الدين عبدالله بن عقيل العقيلي: **شرح ابن عقيل**، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد (القاهرة: دار التراث، الطبعة العشرون، ١٤٠٠/ ١٩٨٠).

٤٢٠- المصري، ابن أبي الإصبع: **تحرير التحبير فى صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن**، تحقيق حفني محمد شرف (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٦٣).

٤٢١- المعري، أبو العلاء: **رسالة الغفران**، تحقيق عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ (القاهرة: دار المعارف، الطبعة التاسعة، ١٩٩٣).

٤٢٢- المعري، أبو العلاء: **رسالة الغفران**، نشرة بعناية علي حسن فاعور (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧).

٤٢٣- الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم النيسابوري: **مجمع الأمثال**، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد (مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٤/ ١٩٥٥).

٤٢٤- الميمني، العلامة عبدالعزيز: **بحوث وتحقيقات**، أعدها للنشر محمد عزيز شمس وراجعها محمد اليعلاوي وقدم لها شاكر الفحام (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٥).

٤٢٥- النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد: **شرح القصائد التسع المشهورات**، تحقيق أحمد خطاب (بغداد: وزارة الإعلام، مديرية الثقافة العامة، ١٣٩٣/ ١٩٧٣).

٤٢٦- النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب: **نهاية الأرب في فنون الأدب**، تحقيق مفيد قمحية (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤/ ٢٠٠٤).

٤٢٧- هفنر، أوغست (محقق): **ثلاثة كتب في الأضداد** (للأصمعي وللسجستاني ولابن السكيت، ويليها ذيل كتاب الأضداد للصغاني)، نشرة بعناية (بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، ١٩١٣).

٤٢٨- الواحدي: **شرح ديوان المتنبي للواحدي** (نسخة إلكترونية مرفوعة على موقع مكتبة مشكاة الإسلامية).

٤٢٩- الوطواط، أبو إسحاق جمال الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى الكتبي: **غُرر الخصائص الواضحة وعُرر النقائص الفاضحة**، نشرة بعناية إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٩/ ٢٠٠٨).

٤٣٠- اليسوعي، الأب لويس شيخو: **أنيس الجلساء في شرح ديوان الخنساء**، جمع وتحقيق وشرح (بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، ١٨٩٦).

٤٣١- **دواوين الشعر ومجاميعه**

٤٣٢- ابن أبي الصلت: **ديوان أمية الصلت**، نشرة بعناية سيف الدين الكاتب وأحمد عصام الكاتب (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، بدون تاريخ).

٤٣٣- ابن أبي الصلت: **ديوان أمية بن أبي الصلت**، تحقيق سجيع جميل الجبيلي (بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، ١٩٩٨).

٤٣٤- ابن أبي حفصة: **شعر مروان بن أبي حفصة**، جمعه وحققه حسين عطوان (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٨٢).

٤٣٥- ابن أبي ربيعة: **ديوان عمر بن أبي ربيعة**، نشرة بعناية بشير يموت (بيروت: المكبعة الوطنية، الطبعة الأولى، ١٣٥٣/ ١٩٣٤).

٤٣٦- ابن أبي سلمى: **ديوان زهير بن أبي سلمى**، نشرة بعناية علي حسن فاعور (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨/ ١٩٨٨).

٤٣٧- ابن أبي طالب، علي: **ديوان أبي طالب بن عبد المطلب**، صنعة أبي هفان المهزمي البصري وصنعة علي بن حمزة البصري التميمي، تحقيق محمد حسن آل ياسين (بيروت: دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، ١٤٢١/ ٢٠٠٠).

٤٣٨- ابن الأحنف: **ديوان العباس بن الأحنف**، تحقيق عاتكة الخزرجي (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٧٣/ ١٩٥٤).

٤٣٩- ابن الجهم: **ديوان علي بن الجهم**، تحقيق خليل مردم بك (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثانية، ١٤٠٠/ ١٩٨٠).

٤٤٠- ابن الخطيب، لسان الدين: **ديوان لسان الدين بن الخطيب السلماني**، تحقيق محمد مفتاح (الدار البيضاء: دار الثقافة، الطبعة الثانية، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧).

٤٤١- ابن الرومي: **ديوان ابن الرومي**، شرح أحمد حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣/ ٢٠٠٤).

٤٤٢- ابن الفارض: **شعر: ديوان الشيخ عمر بن الفارض**، القاهرة: المطبعة الميمنية لمصطفى البابي الحلبي وأخويه، ١٣٢٢).

٤٤٣- ابن المعتز: **ديوان ابن المعتز**، تقديم كرم البستاني (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ).

٤٤٤- ابن المعتز: **ديوان شعر ابن المعتز**، صنعة أبي بكر محمد بن يحيى الصولي، تحقيق يونس أحمد السامرائي (بيروت: عالم الكتب، ١٤١٧/ ١٩٩٧).

٤٤٥- ابن المعتز، أبو العباس عبد الله: **ديوان أشعار الأمير أبي العباس عبدالله بن محمد المعتز بالله الخليفة العباسي**، تحقيق محمد بديع شريف (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧-١٩٧٨).

٤٤٦- ابن مقبل: **ديوان ابن مقبل**، تحقيق عزة حسن (بيروت: دار الشرق العربي، ١٤١٦/ ١٩٩٥).

٤٤٧- ابن النبيه، أبو الحسن كمال الدين علي بن محمد بن الحسن بن يوسف بن يحيى: **ديوان ابن النبيه** (بيروت: مطبعة جمعية الفنون، ١٢٩٩هـ).

٤٤٨- ابن الورد والسموأل: **ديوانا عروة بن الورد والسموأل** (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ).

٤٤٩- ابن خفاجة: **ديوان ابن جفاجة الأندلسي**، تحقيق عبدالله سنده (بيروت: دار المعرفة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦).

٤٥٠- ابن ربيعة: **ديوان لبيد بن ربيعة**، نشرة بعناية حمدو طماس (بيروت: دار المعرفة، الطبعة الأولى، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤).

٤٥١- ابن زيدون: **ديوان ابن زيدون**، شرح وضبط وتصنيف كامل كيلاني وعبدالرحمن خليفة (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٥١/ ١٩٣٢).

٤٥٢- ابن مقبل: **ديوان ابن مقبل**، تحقيق عزة حسن (دار الشرق العربي، بيروت: ١٤١٦/ ١٩٩٥) إلى قائمة المراجع

٤٥٣- ابن نباتة المصري الفاروقي، الشيخ جمال الدين: **ديوان ابن نباتة المصري**، تقديم محمد القلقيلي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ، وهي نشرة مصورة عن طبعة قديمة).

٤٥٤- ابن هانئ الأندلسي: **ديوان ابن هانئ الأندلسي**، تقديم كرم البستاني (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ).

٤٥٥- ابن هانئ الأندلسي: **ديوان محمد ابن هانئ الأندلسي الأزدي**، نشرة بعناية المعلم شاهين عطية وعمر هاشم الكتبي الدمشقي (بيروت: المطبعة اللبنانية، ١٨٨٦).

٤٥٦- أبو تمام: **ديوان أبي تمام**، نشرة بعناية شاهين عطية (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ، وقد اعتمد معد هذه الطبعة على نشرة المطبعة الوطنية في بيروت الصادرة عام ١٨٨٩).

٤٥٧- أبو النجم العجلي، ديوان أبي النجم العجلي، تحقيق محمد أديب عبدالواحد جمران، (دمشق: مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٤٢٧/ ١٩٩٢).

٤٥٨- أبو نواس: **ديوان أبي نواس** (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ).

٤٥٩- أبو نواس: **ديوان أبي نواس**، شرح محمود أفندي واصف (القاهرة: المطبعة العمومية بمصر، ١٨٩٨).

٤٦٠- الأخطل: **ديوان الأخطل** أبي مالك غياث بن غرث التغلبي، صنعة السكري ورواية أبي جعفر محمد بن حبيب، تحقيق فخر الدين قباوة (دمشق: دار الفكر، الطبعة الرابعة، ١٤١٦/١٩٩٦).

٤٦١- الأرجاني، أحمد بن محمد: **ديوان الأرجاني**، تحقيق قدري مايو (بيروت: دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٤١٨/ ١٩٩٨).

٤٦٢- أسامة بن منقذ: **المنازل والديار**، تحقيق مصطفى حجازي (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٦٨).

٤٦٣- الأصمعي: **الأصمعيات**، تحقيق سعدي ضناوي، دار الكتب العلمية ببيروت، ١٤٢٤/ ٢٠٠٤).

٤٦٤- الأصمعي: **الأصمعيات**، تحقيق عبدالسلام هارون ومحمود شاكر، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤).

٤٦٥- الأعشى: **ديوان الأعشى الكبير ميمون بن قيس**، تحقيق محمد محمد حسين (القاهرة: المطبعة النموذجية، ١٩٥٠).

٤٦٦- الأعشى: **ديوان الأعشى**، تحقيق فوزي عطوي (بيروت: دار صعب، ١٩٨٠)

٤٦٧- الأعشى: **ديوان الأعشى**، تحقيق لجنة بإشراف كامل سليمان (بيروت: دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، بدون تاريخ).

٤٦٨- الأعلم الشمنتري، يوسف بن سليمان بن عيسى: **أشعار الشعراء الستة الجاهليين** (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣/ ١٩٨٣).

٤٦٩- امرؤ القيس: **ديوان امرئ القيس**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ط٥، ١٩٩٠).

٤٧٠- امرؤ القيس: **ديوان امرئ القيس وملحقاته**، بشرح أبي سعيد السكري، تحقيق أنور عليان أبو سويلم ومحمد علي الشوابكة (العين: مركز زايد للتراث والتاريخ، الطبعة الأولى، ١٤٢١/ ٢٠٠٠).

٤٧١- الأنباري، أبو بكر بن القاسم: **شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الخامسة، ١٩٩٣).

٤٧٢- الأندلسي، محمد بن هاني الأزدي: **ديوان ابن هانئ الأندلسي**، تحقيق كرم البستاني (بيروت: دار بيروت، ١٤٠٠/ ١٩٨٠).

٤٧٣- الأنصاري، الأحوص: **ديوان الأحوص الأنصاري**، تحقيق محمد نبيل طريفي (بيروت: عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤٢٢/ ٢٠٠١).

٤٧٤- الأنصاري، الأحوص: **شعر الأحوص الأنصاري**، تحقيق عادل سليمان جمال (القاهرة: الهيئة المصرية العامية للكتاب، الطبعة الأولى، ١٣٩٠/ ١٩٧٠ والطبعة الثانية، ١٤١١/ ١٩٩٠)

٤٧٥- أوس بن حجر: **ديوان أوس بن حجر**، تحقيق محمد يوسف نجم (بيروت: دار صادر، الطبعة الثالثة، ١٣٩٩/ ١٩٧٩).

٤٧٦- البحتري: **ديوان البحتري** (القسطنطينية: مطبعة الجوائب، الطبعة الأولى، ١٣٠٠هـ).

٤٧٧- البحتري: **ديوان البحتري**، تحقيق حسن كامل الصيرفي (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٧٧).

٤٧٨- البحتري: **ديوان البحتري**، تحقيق حسن كامل الصيرفي (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثانية، بدون تاريخ).

٤٧٩- البستي، أبو الفتح علي بن محمد: **ديوان أبي الفتح البستي**، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، ١٤١٠/ ١٩٨٩).

٤٨٠- الخطيب التبريزي: أبو زكريا يحيى بن علي بن محمد، **شرح المعلقات العشر**، تحقيق فخر الدين قباوة (دمشق: دار الفكر، الططبعة الأولى، ١٤١٨/ ١٩٩٧).

٤٨١- الزوزني، أبو عبد الله الحسين بن أحمد: **شرح المعلقات السبع**، تقديم عبد الرحمن المصطفاوي (بيروت: دار المعرفة، الطبعة الثانية، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤).

٤٨٢- الصريحي، محمد بن يوسف: **ديوان ابن زمرك الأندلسي**، تحقيق محمد توفيق النيفر (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٧).

٤٨٣- بشار بن برد: **ديوان بشار بن برد**، جمع وتحقيق وشرح فضيلة العلامة سماحة الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (القاهرة: دار السلام، الطبعة الأولى، ١٤٢٩/ ٢٠٠٨،

٤٨٤- بشار بن برد: **ديوان بشار بن برد**، نشرة بعناية مهدي محمد ناصر الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣/ ١٩٩٣).

٤٨٥- البغدادي، أبو غالب محمد بن المبارك بن ميمون: **منتهى الطلب من أشعار العرب**، نشرة بعناية محمد مصطفى محمود زهران (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٩/٢٠٠٨).

٤٨٦- البها زهير: **ديوان البهاء زهير**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ومحمد طاهر الجبلاوي (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٨٢).

٤٨٧- تأبط شرًّا: **ديوان تأبط شرًّا وأخباره**، جمع وتحقيق علي ذو الفقار شاكر (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٤/ ١٩٨٤).

٤٨٨- التجيبي، أبو الطاهر إسماعيل بن زيادة الله التجيبي البرقي: **المختار من شعر بشار** (اختيار الخالديين) وشرحه، تحقيق محمد بدرالدين العلوي (بيروت: دار المدينة، بدون تاريخ، وهو تصوير عن نشرة مطبعة الاعتماد).

٤٨٩- جرير: **ديوان جرير** بشرح محمد بن حبيب، تحقيق نعمان محمد أمين طه (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦).

٤٩٠- جرير: **ديوان جرير**، تحقيق نعمان محمد أمين طه (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ١٣٨٥/١٩٦٥).

٤٩١- جميل بثينة: **ديوان جميل بثينة**، نشرة بعناية أحمد عدوة (بيروت: عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤١٦/١٩٩٦).

٤٩٢- الحارث بن حلزة: **ديوان الحارث بن حلزة اليشكري**، تحقيق مروان عطية (دمشق: دار الإمام النووي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٥/ ١٩٩٤).

٤٩٣- حسان بن ثابت: **ديوان حسان بن ثابت**، تحقيق وليد عرفات (بيروت: دار صادر، ٢٠٠٦).

٤٩٤- الحطيئة: **ديوان الحطيئة** برواية وشرح ابن السكيت، تحقيق نعمان محمد أمين طه (القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧/ ١٩٨٧).

٤٩٥- الحطيئة: **ديوان الحطيئة**، نشرة بعناية حمدو طمّاس (بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥).

٤٩٦- الحمداني: **ديوان أبي فراس الحمداني**، شرح خليل الدويهي (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٤١٤/ ١٩٩٤).

٤٩٧- الحمداني، أبو فراس: **ديوان أبي فراس الحمداني**،شرح نخلة قلفاط (بيروت: مكتبة الشرق والمطبعة الأدبية، ١٩١٠).

٤٩٨- الحميري: **ديوان السيد الحميري**، تحقيق نواف الجراح (بيروت : دار صادر، ١٩٩٩).

٤٩٩- الدؤلي، أبو الأسود: **ديوان أبي الأسود الدؤلي**، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، (بيروت: دار ومكتبة الحياة، الطبعة الثانية، ١٤١٨/ ١٩٩٨).

٥٠٠- الديلمي: **ديوان مهيار الديلمي**، تحقيق أحمد نسيم (القاهرة: دار الكتب المصرية، الطبعة الأولى، ١٣٤٥/ ١٩٢٦).

٥٠١- **ديوان ابن الرومي**، نشرة بعناية علي حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢).

٥٠٢- الذبياني: **ديوان النابغة الذبياني**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٨٥).

٥٠٣- الذبياني، النابغة: **ديوان النابغة الذبياني**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٨٥).

٥٠٤- الذبياني، النابغة: **ديوان النابغة الذبياني**، تحقيق محمد الطاهر بابن عاشور (القاهرة: دار السلام، الطبعة الأولى، ١٤٣٠/ ٢٠٠٩).

٥٠٥- ذو الرمة: **ديوان ذي الرمة**، تحقيق أحمد حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥/ ١٩٩٥).

٥٠٦- الرقيات: **ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات**، تحقيق محمد يوسف نجم (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ).

٥٠٧- رؤبة بن العجاج: **ديوان رؤبة بن العجاج**، جمع وترتيب وليم بن الورد البروسي (الكويت: دار ابن قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، بدون تاريخ).

٥٠٨- الزبيدي: **شعر عمرو بن معدي كرب الزبيدي**، جمعه ونسقه مطاع الطرابيشي (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٥/ ١٩٨٥).

٥٠٩- زهير بن أبي سلمى: **ديوان زهير بن أبي سلمى**، اعتنى به علي حسن فاعور (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨/ ١٩٨٨).

٥١٠- زياد الأعجم: **شعر زياد الأعجم**، تحقيق يوسف حسين بكار (بيروت: دار المسيرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٣/ ١٩٨٣).

٥١١- السموأل وابن الورد: **ديوان السموأل وديوان عروة بن الورد**، نشرة بعناية عيسى سابا (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ).

٥١٢- سحيم: **ديوان سحيم عبد بني الحسحاس**، تحقيق عبد العزيز الميمني (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٦٩/ ١٩٥٠).

٥١٣- الشنفرى: **ديوان الشنفرى**، جمعه وحققه وشرحه إميل بديع يعقوب (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٤١٧/ ١٩٩٦).

٥١٤- الضبي، أبو العباس المفضل بن محمد: **المفضليات**، تحقيق عمر فاروق الطباع (بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، الطبعة الأولى، ١٤١٩/ ١٩٩٨).

٥١٥- الضبي، المفضل بن محمد: **أمثال العرب**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الرائد العربي، الطبعة الثانية، ١٤٠١/ ١٩٨١).

٥١٦- الطائي، أبو تمام حبيب بن أوس: **ديوان الحماسة** برواية الجواليقي، نشرة بعناية أحمد حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨/ ١٩٩٨).

٥١٧- الطائي، أبو تمام حبيب بن أوس: **كتاب الوحشيات: الحماسة الصغرى**، حققه وعلق عليه عبدالعزيز الميمني الراجكوتي وزاد في حواشيه محمود محمد شاكر (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٨٧).

٥١٨- طرفة بن العبد: **ديوان طرفة بن العبد**، نشرة بعناية حمدو طماس (بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣).

٥١٩- **ديوان طرفة بن العبد**، شرح الأعلم الأعلم الشمنتري، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثاني، ٢٠٠٠).

٥٢٠- العباس بن مرداس: **ديوان العباس بن مرداس السلمي**، جمعه وحققه يحيى الجبوري (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٢/ ١٩٩١).

٥٢١- عبدة بن الطبيب: **شعر عبدة بن الطبيب**، تحقيق يحيى الجبوري (بغداد: دار التربية، ١٣٩١/ ١٩٧١).

٥٢٢- العجاج: **ديوان العجاج** (عبدالله بن رؤبة)، رواية الأصمعي وشرحه، تحقيق عبدالحفيظ السطلي (دمشق: مكتبة أطلس، ١٩٧١).

٥٢٣- العجاج: **ديوان العجاج**، رواية الأصمعي وشرحه، تحقيق عزت حسن (بيروت: مكتبة دار الشرق، بدون تاريخ).

٥٢٤- العكلي: **ديون النمر بن تولب العكلي**، تحقيق محمد نبيل طريفي (بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠).

٥٢٥- علقمة بن عبدة: **ديوان علقمة بن عبدة**، تحقيق وشرح سعيد نسيب مكارم (بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، ١٩٩٦).

٥٢٦- علي بن أبي طالب: **ديوان الإمام علي بن أبي طالب ﷺ**، نشرة بعناية عبد الرحمن المصطاوي (بيروت: دار المعرفة، الطبعة الثالثة، ١٤٢١/ ٢٠٠٥).

٥٢٧- عمرو بن كلثوم: **ديوان عمرو بن كلثوم**، تحقيق إميل بديع يعقوب (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٤١٦/ ١٩٩٦).

٥٢٨- العميدي، محمد بن أحمد: **الإبانة عن سرقات المتنبي** (ويليه سرقاتٌ أخرى نسبت للمتنبي ورسالة الصاحب بن عباد في كشف عن مساوئ المتنبي والرسالة الحاتمية)، تحقيق إبراهيم الدسوقي البسطامي (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١).

٥٢٩- عنترة: **ديوان عنترة ومعلقته**، تحقيق خليل شرف الدين (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٧).

٥٣٠- عنترة: **ديوان عنترة**، تحقيق ودراسة محمد سعيد مولوي (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٦٤).

٥٣١- الفحل: **ديوان علقمة بن عبدة الفحل** (بشرح الأعلم الشمنتري) تحقيق لطفي الصقال ودرية الخطيب (حلب: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٣٨٩/ ١٩٦٩).

٥٣٢- الفرزدق: **ديوان الفرزدق**، شرح إيليا حاوي (بيروت: دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣).

٥٣٣- القحطاني، أبو محمد عبد الله بن محمد القحطاني الأندلسي **نونية القحطاني** (القاهرة: دار الحرمين، الطبعة الأولى، ١٤١٨/ ١٩٩٨).

٥٣٤- القرشي، أبو زيد محمد بن أبي الخطاب: **جمهرة أشعار العرب**، نشرة بعناية علي فاعور (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣).

٥٣٥- القرشي، أبو زيد محمد بن أبي الخطاب: **جمهرة أشعار العرب**، نشرة بعناية علي فاعور (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣).

٥٣٦- القطامي، عُمير بن شُيَيْم: **ديوان القطامي**، تحقيق إبراهيم السامرائي وأحمد مطلوب (بيروت: دار الكتب الثقافية، ١٩٦٠).

٥٣٧- كثير عزة: **ديوان كُثَيِّر عزَّة**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٣٩١/ ١٩٧١).

٥٣٨- كثير عزة: **ديوان كُثَيِّر عزَّة**، تحقيق عدنان زكي درويش (بيروت: دار صادر، ١٩٩٤).

٥٣٩- كعب بن زهير: **ديوان كعب بن زهير**، صنعة الإمام أبي سعيد الحسن بن الحسين العسكري، نشرة بعناية حنا نصر الحتي (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٤/ ١٩٩٤).

٥٤٠- الكلبي: **ديوان زهير بن جناب الكلبي**، تحقيق محمد شفيق البيطار (بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، ١٩٩٩).

٥٤١- لبيد بن ربيعة: **ديوان لُبيد بن ربيعة**، نشرة بعناية حمدو طماس (بيروت: دار المعرفة، الطبعة الأولى، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤).

٥٤٢- مجنون ليلى: **ديوان قيس من الملوح مجنون ليلى**، رواية أبي بكر الوالبي، تحقيق يسري عبدالغني (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠/ ١٩٩٩).

٥٤٣- مجنون ليلى: **ديوان مجنون ليلى**، جمع وتحقيق عبدالستار أحمد فراج (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٩).

٥٤٤- المعري، أبو العلاء: **سقط الزند**، شرح أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧).

٥٤٥- المعري، أبو العلاء: **سقط الزند**، نشرة بعناية أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧).

٥٤٦- المعري، أبو العلاء: **شرح ديوان أبي الطيب المتنبي «معجز أحمد»**، تحقيق عبد المجيد دياب (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٤١٣/ ١٩٩٢).

٥٤٧- المعري، أبو العلاء: **لزوم ما لا يلزم: اللزوميات** (بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦).

٥٤٨- النمر بن تولب: **ديوان النمر بن تولب العُكلي**، تحقيق محمد نبيل طريفي (بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠).

٥٤٩- النميري، أبو حية: **شعر أبي حية النميري**، تحقيق يحيى الجبوري (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٥).

٥٥٠- الهذليون: **ديوان الهذليين**، تحقيق أحمد الزين (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٩٥).

٥٥١- الهمذاني، بديع الزمان: **ديوان بديع الزمان الهمذاني**، تحقيق يسري عبد الغني عبدالله (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣).

٥٥٢- الوليد بن يزيد: «**ديوان الوليد بن يزيد**»، تحقيق خليل مردم بك، **مجلة المجمع العلمي العربي** بدمشق، المجلد١٥، الجزء ١و٢، شوال وذو القعدة ١٣٥٥/ كانون الثاني وشباط ١٩٣٧.

٥٥٣- وليم بن الورد، البروسي (جامع): **مجموع أشعار العرب**، نشرة بعناية (ليبسيغ: مطبعة دروغولين، ١٩٠٣)، ج٣: **ديوان رؤبة بن العجاج** (تصوير دار ابن قتيبة بالكويت، بدون تاريخ).

التاريخ والسير والتراجم والطبقات:

٥٥٤- ابن أبي أصيبعة: **عيون الأنباء في طبقات الأطباء** (بيروت: دار الثقافة، ١٣٩٨-١٣٩٩/ ١٩٧٨-١٩٧٩).

٥٥٥- ابن أبي الوفاء الحنفي، محيي الدين أبو محمد عبدالقادر بن محمد بن محمد بن نصرالله بن سالم: **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو (الجيزة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الثانية، ١٤١٣/ ١٩٩٣).

٥٥٦- ابن إسحاق، محمد بن إسحاق بن يسار: **سيرة ابن إسحاق المسماة كتاب المبتدأ والمبعث والمغازي**، تحقيق محمد حميد الله (فاس: معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، ١٣٩٦/ ١٩٧٦).

٥٥٧- ابن الأبار: **المعجم في أصحاب القاضي الصدفي**، تحقيق إبراهيم الأبياري (القاهرة: دار الكتاب المصري / بيروت: دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، ١٤١٠/ ١٩٨٩).

٥٥٨- ابن الأثير الجزري، أبو الحسن عز الدين علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبدالكريم بن عبدالواحد: **الكامل في التاريخ**، نشرة بعناية محمد يوسف الدقاق (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٧/ ١٩٨٧).

٥٥٩- ابن الأثير الجزري، عز الدين: **اللباب في تهذيب الأنساب** (بغداد: مكتبة المثنى، بدون تاريخ).

٥٦٠- ابن الأنباري، أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد: **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، تحقيق إبراهيم السامرائي (الزرقاء/ الأردن: مكتبة المنار، ١٤٠٥/ ١٩٨٥).

٥٦١- ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي: **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، تحقيق محمد عبدالقادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٢/ ١٩٩٢).

٥٦٢- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي: **أخبار الأذكياء**، تحقيق بسام عبدالوهاب الجابي (بيروت: دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣).

٥٦٣- ابن الخطيب، ذو الوزارتين لسان الدين: **الإحاطة في أخبار غرناطة**، تحقيق محمد عبدالله عنان (القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٣٩٤/ ١٩٧٤).

٥٦٤- ابن العديم: **أبو العلاء المعري: دفاع المؤرخ ابن العديم عنه** (القاهرة: دار سعد مصر للطباعة والنشر، ١٩٤٥).

٥٦٥- ابن العديم، الصاحب كمال الدين عمر بن أحمد بن أبي جرادة: **بغية الطلب في تاريخ حلب**، تحقيق سهيل زكار (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دون تاريخ).

٥٦٦- ابن العديم، كمال الدين أبو حفص عمر بن أحمد بن عبد الله: **بغية الطلب في تاريخ حلب**، نشرة بعناية علي سويم (أنقرة: الجمعية التاريخية التركية، ١٩٧٦).

٥٦٧- ابن المعتز، [عبد الله]: **طبقات الشعراء**، تحقيق عبد الستار أحمد فراج (القاهرة: دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، ١٩٧٦).

٥٦٨- ابن إياس الحنفي المصري، محمد بن أحمد: **من بدائع الزهور في وقائع الدهور**، تحقيق محمد مصطفى (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٠).

٥٦٩- ابن بسام الشنتريني، أبو الحسن علي: **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٤١٧/ ١٩٩٧).

٥٧٠- ابن بشكوال: **الصلة**، تحقيق إبراهيم الأبياري (القاهرة: دار الكتاب المصري / بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٤١٠/ ١٩٨٩).

٥٧١- ابن حجة الحموي وآخرون: **البديعيات الخمس في مدح النبي المختار والصحابة الكرام** (مصر: مطبعة المعارف، ١٨٩٧)

٥٧٢- ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: **جمهرة أنساب العرب**، تحقيق وتعليق عبدالسلام محمد هارون (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الخامسة، ١٩٨٢).

٥٧٣- ابن حمدون، محمد بن الحسن بن محمد بن علي: **التذكرة الحمدونية**، تحقيق إحسان عباس وبكر عباس (بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، ١٩٩٦).

٥٧٤- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد الحضرمي الإشبيلي: **التعريف بابن رحلة ابن خلدون**، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤).

٥٧٥- ابن خلدون، عبدالرحمن: **تاريخ ابن خلدون** المسمى **ديوان المبتدإ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، نشرة بعناية خليل شحادة وسهيل زكار (بيروت: دار الفكر، ١٤٢١/ ٢٠٠٠).

٥٧٦- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد ابن أبي بكر: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٤١٤/ ١٩٩٤).

٥٧٧- ابن دحية، مجد الدين أبو الخطاب: **نهاية السول في خصائص الرسول محمد بن عبدالله ﷺ**، تحقيق عبدالله عبدالقادر الشيخ محمد نور الفادني (الدوحة: إدارة الشؤون الإسلامية بوزارة الأوقاف والأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٦/ ١٩٩٥).

٥٧٨- ابن عبد ربه الأندلسي، أحمد بن محمد: **العقد الفريد**، تحقيق مفيد محمد قميحة (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٤/ ١٩٨٣).

٥٧٩- ابن عبدالبر، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد: **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، تحقيق علي محمد البجاوي (بيروت: دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٤١٣/ ١٩٩٢).

٥٨٠- ابن عبدالبر، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد: **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، تحقيق علي محمد البجاوي (بيروت: دار الجيل، الطبعة الأولَى، ١٤١٢/ ١٩٩٢).

٥٨١- ابن عبدالحكم: **فتوح مصر والمغرب**، تحقيق عبدالمنعم عامر (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، بدون تاريخ).

٥٨٢- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبدالله الشافعي: **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية مَنْ حل بها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، تحقيق جماعة من العلماء (بيروت: دار الفكر، ١٤١٦/ ١٩٩٦).

٥٨٣- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن: **تاريخ مدينة دمشق**، تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرومة العمري (بيروت: دار الفكر، ١٤١٥/ ١٩٩٥).

٥٨٤- ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم: **المعارف**، تحقيق ثروت عكاشة (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الرابعة، ١٩٨١).

٥٨٥- ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي: **زاد المعاد في هدي خير العباد**، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعبدالقادر الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة السابعة والعشرون، ١٤٢٥/ ١٩٩٤).

٥٨٦- ابن كثير القرشي الدمشقي، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر: **البداية والنهاية**، تحقيق عبدالله بن عبد المحسن التركي (المهندسين - جيزة: دار هجر، الطبعة الأولى، ١٤١٩/ ١٩٩٨).

٥٨٧- ابن هشام: **السيرة النبوية**، تحقيق مصطفى السقا وزميليه، نشرة بعناية معروف زريق (دمشق/ بيروت: دار الخير، ١٤١٧/ ١٩٩٦).

٥٨٨- أبو الطيب اللغوي، عبدالواحد بن علي: **مراتب النحويين**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢).

٥٨٩- الأصبهاني الكاتب، العماد: **خريدة القصر وجريدة العصر** (قسم شعراء المغرب والأندلس)، تحقيق آذرتاش آذرنوش وتنقيح وزيادة محمد العروسي المطوي وزميليه (تونس: الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٦).

٥٩٠- الأصفهاني، أبو نعيم أحمد بن عبدالله: **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢).

٥٩١- البلاذري، أحمد بن يحيى: **أنساب الأشراف**، تحقيق محمد حميد الله (القاهرة: معهد المخطوطات العربية بالاشتراك مع دار المعارف بمصر، ١٩٥٩).

٥٩٢- البلخي، أبو زيد أحمد سهل: **كتاب البدء والتاريخ**، نشرة بعناية خليل عمران المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٧/ ١٩٩٧).

٥٩٣- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: **دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة**، تحقيق عبدالمعطي قلعجي (بيروت: دار الكتب العلمية / القاهرة: دار الريان للتراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٨/ ١٩٨٨).

٥٩٤- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة: **الشمائل المحمدية والخصائل المصطفوية**؛ تحقيق صلاح الدين محمود السعيد (المنصورة: دار الغد الجديد، الطبعة الأولى، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥).

٥٩٥- التليدي، محمد بن عبدالله: **تراث المغاربة في الحديث النبوي وعلومه** (بيروت: دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٦/ ١٩٩٥).

٥٩٦- التنبكتي، أحمد باب: **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، تحقيق علي عمر (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، ١٤٢٣/ ٢٠٠٤).

٥٩٧- التنوخي، أبو علي المحسن بن علي: **المستجاد من فعلات الأجواد**، تحقيق محمد كرد علي (بيروت: دار صادر، تصوير عن طبعة المجمع العلمي العربي بدمشق، ١٤١٢/ ١٩٩٢).

٥٩٨- الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن: **تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، نشرة بعناية إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٧/ ١٩٩٧).

٥٩٩- الجمل: **حاشية الشيخ سليمان الجمل على القصيدة الهمزية** للبوصيري ومعها تقريرات العلامة الصاوي (مصر: المطبعة الميمنية، ١٣٠٦هـ).

٦٠٠- الحجي، عبدالرحمن علي: **التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة** (دمشق: دار القلم، الطبعة الثانية، ١٤٢٩/ ٢٠٠٨).

٦٠١- الحلبي الشافعي، أبو الفرج نور الدين علي بن إبراهيم بن أحمد: **السيرة الحلبية** وهو الكتاب المسمى **إنسان العيون في سيرة النبي المأمون**، نشرة بعناية عبدالله محمد الخليلي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٢/ ٢٠٠٢).

٦٠٢- الحلبي، أبو الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي: **مراتب النحويين**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: مكتبة نهضة مصر ومطبعتها، بدون تاريخ).

٦٠٣- الحموي الرومي، ياقوت: **معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٣).

٦٠٤- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت: **تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها**، تحقيق بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢/ ٢٠٠١).

٦٠٥- الخفاجي المصري، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر: **نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض**، تحقيق محمد عبدالقادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢١/ ٢٠٠١).

٦٠٦- الدمشقي، إسماعيل بن عمر ابن كثير: **البداية والنهاية**، تحقيق عبدالله التركي (الرياض: دار عالم الكتب، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣).

٦٠٧- الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة: **الإمامة والسياسة** (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦).

٦٠٨- الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة: **كتاب عيون الأخبار**، تحقيق لجنة بدار الكتب المصرية (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٩٦).

٦٠٩- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن ثابت: **سير أعلام النبلاء**، تحقيق جماعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الحادية عشرة، ١٤١٧/ ١٩٩٦).

٦١٠- الزرقاني، محمد عبدالباقي: **شرح العلامة الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية**، تحقيق محمد العزيز الخالدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧/ ١٩٩٦).

٦١١- الزركلي، خير الدين: **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين** (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة السابعة، ١٩٨٦).

٦١٢- الزهري، محمد بن سعد بن منيع: **كتاب الطبقات الكبير**، تحقيق علي محمد عمر (القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٤٢١/ ٢٠٠١).

٦١٣- السبكي، تاج الدين أبو نصر عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي: **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي (القاهرة: مطبعة عيسى الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، ١٣٨٣/ ١٩٦٤).

٦١٤- السهيلي، أبو القاسم عبدالرحمن بن عبدالله بن أحمد بن أبي الحسن الخثعمي: **الروض الأُنف في شرح السنة النبوية لابن هشام**، تحقيق مجدي بن منصور بن سيد الشوري (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بدون تاريخ).

٦١٥- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٣٩٩/ ١٩٧٩).

٦١٦- السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن: **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية/ عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، ١٣٨٧/ ١٩٦٧).

٦١٧- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك: **كتاب الوافي بالوفيات**، تحقيق جماعة من الباحثين العرب والأوروبيين (النشرات الإسلامية لجمعية المستشرقين الألمانية، نشرت أجزاؤه الثلاثون في تواريخ مختلفة بين سنتي ١٩٦٢-٢٠٠٤).

٦١٨- الصفدي، صلاح الدين خليل بن ايبك: **الوافي بالوفيات**، تحقيق أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٠/ ٢٠٠٠).

٦١٩- الصولي، أبو بكر محمد بن يحيى: **أخبار أبي تمام**، تحقيق خليل محمود عساكر ومحمد عبده عزام ونظير الإسلام الهندي (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٠/ ١٩٨٠).

٦٢٠- الطباع، إياد خالد: **محمد الطاهر ابن عاشور علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه** (دمشق: دار القلم، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥).

٦٢١- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: **تاريخ الرسل والملوك** المعروف بـ**«تاريخ الطبري»**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، ١٩٦٨).

٦٢٢- الطنطاوي، علي: **قصص من التاريخ** (جدة: دار المنارة، ٢٠٠٢).

٦٢٣- الفسوي، أبو يوسف يعقوب بن سفيان: **كتاب المعرفة والتاريخ**، تحقيق أكرم ضياء العمري (المدينة المنورة: مكتبة الدار، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ).

٦٢٤- القسطلاني، أحمد بن محمد: **المواهب اللدنية بالمنح المحمدية**، تحقيق مأمون بن محيي الدين الجنان (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٦/ ١٩٩٦).

٦٢٥- القِفطي، الوزير جمال الدينة أبو الحسن علي بن يوسف: **إنباه الرواة على أنباء النحاة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار الفكر العربي بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦/ ١٩٨٦).

٦٢٦- الكتبي، محمد بن شاكر: **فوات الوفيات**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٩٧٣- ١٩٧٤).

٦٢٧- الكلاعي الأندلسي، أبو الربيع سليمان بن موسى: **الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء**، تحقيق محمد كمال الدين عز الدين علي (بيروت: عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤١٧/ ١٩٩٧).

٦٢٨- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: **أعلام النبوة**، ضبط نصه وعلق عليه خالد عبدالرحمن العك (بيروت: دار النفائس، الطبعة الأولى، ١٤١٤/ ١٩٩٤).

٦٢٩- المرتضى، أحمد بن يحيى: **باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل**، نشرة بعناية توما أرنلد (حيدرآباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣١٦هـ).

٦٣٠- المرزباني، أبو عبيدالله محمد بن عمران: **معجم الشعراء**، تحقيق الدكتور ف. كرنكو (بيروت: دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٤١١/ ١٩٩١).

٦٣١- المقري التلمساني، أحمد بن محمد: **أزهار الرياض في أخبار عياض**، تحقيق مصطفى السقا وزميليه (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٦١/ ١٩٤٢).

٦٣٢- المقري التلمساني، أحمد بن محمد: **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٤٠٨/ ١٩٨٨).

٦٣٣- المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي بن عبدالقادر بن محمد: **إمتاع الأسماع بما للنبي ﷺ من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع**، تحقيق محمد عبدالحميد النميسي (بيرت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠/ ١٩٩٩).

٦٣٤- الناصري السلاوي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن خالد بن حماد: **الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى**، نشرة بعناية محمد عثمان (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧).

٦٣٥- النباهي المالقي، أبو الحسن بن عبدالله بن الحسن: **تاريخ قضاة الأندلس** المسمى **كتاب المراقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا**، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي (بيروت: دار الآفاق الجديدة، الطبعة الخامسة، ١٤٠٣/ ١٩٨٣).

٦٣٦- الندوي، أبو الحسن علي الحسني: **رجال الفكر والدعوة في الإسلام** (دمشق/ بيروت: دار ابن كثير، الطبعة الثالثة، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧).

٦٣٧- النويري، شهاب الدين أحمد بن عبدالوهاب: **نهاية الأرب في فنون الأدب**، تحقيق جماعة من الباحثين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤/ ١٤٢٤).

٦٣٨- النيسابوري، أبو منصور عبدالملك الثعالبي: **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**، تحقيق مفيد محمد قميحة (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٣/ ١٩٨٣).

٦٣٩- اليحصبي السبتي، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض: **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تحقيق أحمد بكير محمود (بيروت: دار مكتبة الحياة ومكتبة الفكر، ١٩٦٧).

٦٤٠- اليحصبي، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى: **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، نشرة بعناية محمد سالم هاشم (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨/ ١٩٩٨).

٦٤١- اليحصبي، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى: **ترتيب المدارك**، تحقيق علي عمر (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠/ ٢٠٠٩).

٦٤٢- اليحصبي، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى: **الشفا بتعريف حقوق المصطفى** (بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢).

موسوعات ومعاجم وقواميس:

٦٤٣- ابن الأثير الجزري، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد: **النهاية في غريب الحديث والأثر**، نشرة بعناية أبي عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢).

٦٤٤- ابن النديم: **الفهرست**، نشرة بعناية إبراهيم رمضان (بيروت: دار المعرفة، الطبعة الثانية، ١٤١٧/ ١٩٩٧).

٦٤٥- ابن سيده، أبو الحسين علي بن إسماعيل الأندلسي: **المخصص** (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ، [مصور عن طبعة الأميرية، ١٣٢١).

٦٤٦- ابن منظور: **لسان العرب**، مرتبًا على حروف المعجم، تحقيق عبدالله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي (القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ).

٦٤٧- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، ١٤١٠/ ١٩٩٠).

٦٤٨- الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد: **تهذيب اللغة**، تحقيق جماعة من العلماء وتقديم عبدالسلام محمد هارون (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٣٨٤/ ١٩٦٤).

٦٤٩- البستاني، المعلم بطرس: **محيط المحيط: قاموس مطول للغة العربية** (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٧).

٦٥٠- الجرجاني، علي بن محمد الشريف: **كتاب التعريفات**، تحقيق مع زيادات بعناية محمد عبد الرحمن المرعشلي (بيروت: دار النفائس، الطبعة الأولى، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣).

٦٥١- الجوهري، إسماعيل بن حماد: **الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق أحمد عبدالغفور العطار (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠).

٦٥٢- حاجي خليفة، المولَى مصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي الحنفي: **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، ، تحقيق محمد شرف الدين يالتقايا ورفعت بيلكه الكليسي وتقديم آية الله السيد شهاب الدين النجفي المرعشي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٢/ ١٩٨٢، طبعة مصورة عن نشرة مطبعة المعارف بإسطنبول ١٩٤١).

٦٥٣- حسين، محمد الخضر: كتاب «**تونس وجامع الزيتونة**» ضمن **موسوعة الأعمال الكاملة للإمام محمد الخضر حسين**، جمعها وضبطها المحامي علي الرضا الحسيني (دمشق/ بيروت/ الكويت: دار النوادر، الطبعة الأولى، ١٤٣١/ ٢٠١٠).

٦٥٤- الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله: **معجم البلدان** (بيروت: دار صادر، ١٣٩٧/ ١٩٧٧).

٦٥٥- زادة، عبد اللطيف بن محمد سياضي: **أسماء الكتب المتمم لكشف الظنون**، تحقيق محمد التونجي (القاهرة: مكتبة الخانجي، بدون تاريخ).

٦٥٦- الزبيدي، السيد محمد مرتضى الحسيني: **تاج العروس من جواهر القاموس** (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء/ مطبعة حكومة الكويت، ١٣٨٥/ ١٩٦٥).

٦٥٧- الزبيدي، السيد مرتضى الحسيني: **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق عبد العليم الطحاوي (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦).

٦٥٨- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد: **أساس البلاغة**، تحقيق محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٩/ ١٩٩٨).

٦٥٩- الفراهيدي، الخليل بن أحمد: **كتاب العين مرتَّبًا على حروف المعجم**، ترتيب وتحقيق عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣).

٦٦٠- الفيروزآبادي، مجدالدين محمد بن يعقوب: **القاموس المحيط**، قدم له ووضع حواشيه الشيخ أبو الوفا نصر الهوريني المصري الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧).

٦٦١- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي: **المصباح المنير**، نشرة بعناية يحيى مراد (القاهرة: مؤسسة المختار، ١٤٢٩/ ٢٠٠٨).

٦٦٢- قنواتي، الأب جورج شحاته: **مؤلفات ابن سينا** (القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٥٠).

٦٦٣- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني: **الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٩/ ١٩٩٨).

٦٦٤- الهروي، أبو عبيد أحمد بن محمد: **الغريبين في القرآن والحديث**، تحقيق أحمد فريد المزيدي (مكة المكرمة/ الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الأولى، ١٤١٩/ ١٩٩٩).

المجلات والدوريات:

٦٦٥- **كنوز الفرقان** (يصدرها الاتحاد العام لجماعة القراء بمصر)، العدد الثامن، السنة الأولى، شعبان ١٣٦٨/ يونية ١٩٤٩.

٦٦٦- **تراثنا**، العدد الرابع، السنة الأولى، ربيع ١٤٠٦هـ.

٦٦٧- **مجلة العالم العربي** (أصدرتها مكتبة العرب بتونس)، العدد ٤، جوان [يونيه] ١٩٣٠.

٦٦٨- **مجلة المجمع العربي العلمي بدمشق** (يصدرها منذ سنة ١٣٣٩/ ١٩٢١):

المجلدات: ٢٩ (١٣٧٣/ ١٩٥٤)؛ ٣٠ (١٣٧٤/ ١٩٥٥)؛ ٣١ (١٣٧٥/ ١٩٥٦) ٣٥ (١٣٨٠/ ١٩٦٠)؛ ٣٦ (١٣٨٠/ ١٩٦١)؛ ٣٧ (١٣٨١-١٣٨٢/ ١٩٦٢)؛ ٣٨ (١٣٨٢-١٣٨٣/ ١٩٦٣)؛ ٣٩ (١٣٨٣-١٣٨٤/ ١٩٦٤).

٦٦٩- **مجلة الهداية الإسلامية** (أصدرها الشيخ محمد الخضر حسين بالقاهرة):

المجلدات: ٢: الجزء ١٢، جمادى الأولى ١٣٤٩؛ ٦: الجزء ٥، ذو القعدة ١٣٥٢؛ الجزء ٦، ذو الحجة ١٣٥٢؛ ٧: الجزء ٩، ربيع الأول ١٣٥٤؛ الجزء ١٠، ربيع الثاني ١٣٥٤؛ ٨: الجزء ٤، شوال ١٣٥٤؛ ٨: الجزء ١١، جمادى الأولى ١٣٥٥؛ الجزء ١٢، جمادى الآخرة ١٣٥٥؛ ٩: الجزء ٣، رمضان ١٣٥٥؛ الجزء ٤، شوال ١٣٥٥؛ ١٠: الجزء ٧، المحرم ١٣٥٧؛ الجزء ٨، صفر ١٣٥٧؛ الجزء ٩، ربيع الأول ١٣٥٧؛ الجزء ١٠، ربيع الثاني ١٣٥٧؛ الجزء ١١، جماد الأول ١٣٥٧؛ ١١: الجزء ١، رجب ١٣٥٧؛ الجزء ٤، شوال ١٣٥٧؛ الجزء ٥، ذو القعدة ١٣٥٧؛ الجزء ٦، ذو الحجة ١٣٥٧؛ الجزء ٧، المحرم ١٣٥٧؛ الجزء ٨، صفر ١٣٥٨؛ الجزء ٩، ربيع الأول ١٣٥٨؛ الجزء ١٠، ربيع الثاني ١٣٥٨؛ ١٢: الجزء ٩، ربيع الأول ١٣٥٩؛ الجزء ١٠، ربيع الثاني ١٣٥٩؛ ١٣: الجزء ٥، ذو القعدة ١٣٥٩؛ الجزء ٦، ذو الحجة ١٣٥٩؛ ١٧: الجزء ٧، المحرم ١٣٦٤.

٦٧٠- **مجلة مجمع اللغة العربية** بالقاهرة (يصدرها مجمع اللغة العربية بالقاهرة منذ عام ١٣٥٣/ ١٩٣٤): المجلد ٦، العدد ١٠، ١٣٥٦/ ١٩٤٦

الأجزاء: ٤: ١٩٣٧؛ ٨: ١٩٥٥؛ ٩: ١٩٥٧؛ ١٩: ١٩٦٥؛ ٢٨: ١٩٧١.

٦٧١- **المجلة الزيتونية** (مجلة شهرية أصدرتها هيئة من مدرسي جامع الزيتونة من سنة ١٣٥٥/ ١٩٥٦ حتى عام ١٣٧٥/ ١٩٥٥):

المجلدات: ١: الجزء ٩، ربيع الأنور ١٣٥٦/ مايو ١٩٣٧؛ الجزء ٦، ذو الحجة ١٣٥٥/ فيفري (فبراير) ١٩٣٧؛ الجزء ٧، محرم ١٣٥٦/ مارس١٩٣٧؛ ٢: الجزء ١، شعبان ١٣٥٦/ أكتوبر ١٩٣٧؛ الجزء ٢، رمضان ١٣٥٦/ نوفمبر ١٩٣٧؛ الجزء ٣، شوال ١٣٥٦/ ديسمبر ١٩٣٧؛ الجزء ٤، ذو القعدة ١٣٥٦/ جانفي (يناير) ١٩٣٨؛ الجزء ٥، ذو الحجة ١٣٥٦/ فبراير ١٩٣٨؛ الجزءان ٨-٩، ربيع الأول والثاني ١٣٥٧/ مايو-يونيو ١٩٣٨؛ ٣: الجزء ٣، ذو القعدة ١٣٥٧/ مارس ١٩٣٩؛ الجزء ٥، ربيع الأول ١٣٥٨/ ماي ١٩٣٩؛ الجزء ٩، رمضان ١٣٥٨/ أكتوبر ١٩٣٩؛ ٥: الجزء ٦، جمادى الأولى ١٣٦٣/ ماي ١٩٤٤؛ الجزء ٧، جمادى الثانية ١٣٦٣/ يونيو ١٩٤٤؛ الجزء ٩، صفر ١٣٦٤/ ١٩٤٥ فيفري؛ ٦: الجزآن ٢-٣، شعبان-رمضان ١٣٦٤/ جويلية-أوت ١٩٤٥؛ الجزآن ٧-٨،

محرم-صفر ١٣٦٥/ جانفي-فيفري ١٩٤٦؛ الجزء ١٠، جمادى الأول والثاني ١٣٥٦/ ماي-جوان ١٩٤٦؛ ٧: الجزء ١، ربيع الأنور ١٣٦٦/ جانفي (يناير) ١٩٤٧؛ ٨: الجزء ٢، رجب ١٣٧١/ أفريل ١٩٥٢؛ الجزء ٣، رجب ١٣٧٢/ أفريل ١٩٥٣؛ الجزء ٤، شعبان ١٣٧٢/ ماي ١٩٥٣؛ ٩: الجزء ٢، ١٣٧٤/ ١٩٥٥؛ الجزء ٤، ١٣٧٤/ ١٩٥٥؛ الجزء ٦، ١٣٧٤/ ١٩٥٥.

٦٧٢- **السعادة العظمى** (أصدرها الشيخ محمد الخضر حسين بتونس):
المجلد ١: العدد ٤، ١٦ صفر ١٣٢٢هـ؛ العدد ٦، ١٦ ربيع الأنور ١٣٢٢هـ؛ العدد ٨، ١٦ ربيع الثاني ١٣٢٢هـ؛ العدد ١٨، ١٦ رمضان ١٣٢٢هـ؛ العدد ١٩/ ٢٠، ١٦ شوال ١٣٢٢هـ.

٦٧٣- **الهداية** (أصدرتها إدارة الشؤون الدينية بتونس): العدد الأول، محرم-صفر ١٤١٣/ يوليو-أغسطس ١٩٩٢.

٦٧٤- **جوهر الإسلام** (أصدرها الشيخ محمد الحبيب المستاوي بتونس):
العدد الثاني، السنة الثانية، شعبان ١٣٨٩/ أكتوبر ١٩٦٩.
العدد الرابع، السنة الأولى، ١٣٨٨/ ١٩٦٨.
العدد الثامن، السنة الأولَى، ذو القعدة ١٣٨٨/ جانفي (يناير) ١٩٦٩.

خطب ورسائل:

٦٧٥- المعري، أبو العلاء: **رسائل أبي العلاء** - *Letters of Abu Al-Ala' of Ma'arrat Al-Nu'man*، تحقيق وترجمة دايفيد سمويل مرجوليوث (أوكسفورد: مطابع كلاريندن، ١٨٩٨).

٦٧٦- الهمذاني، بديع الزمان: **رسائل أبي الفضل بديع الزمان الهمذاني** وبهامشها مقاماته (القاهرة: مطبعة أمين هندية، ١٣١٥/ ١٨٩٨).

٦٧٧- علي بن أبي طالب: **نهج البلاغة** (وهو ما اختاره الشريف الرضي من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام)، شرح الشيخ محمد عبده (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧).

مراجع متنوعة:

٦٧٨- الأبشيهي، شهاب الدين محمد بن أحمد أبي الفتح: **المستطرف في كل فن مستظرف**، تحقيق مفيد محمد قميحة (بيروت: عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣).

٦٧٩- ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم: **الأنواء في مواسم العرب** (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨٨).

٦٨٠- ابن عرب شاه، أحمد بن محمد: **كتاب فاكهة الخلفاء ومفكهة الظرفاء**، نشرة بعناية غيورغ وهلم غربتغ (بون: المطبعة الرسمية، ١٨٣٢).

٦٨١- بوازار، مارسيل: **إنسانية الإسلام**، ترجمه عن الفرنسية عفيف دمشقية (بيروت: منشورات دار الآداب، الطبعة الأولى، ١٩٨٠).

٦٨٢- التلمساني، محمد بن محمد المهدي: **الإمام مولاي عبدالسلام بن مشيش** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦).

٦٨٣- الزبيدي، السيد محمد بن محمد الحسيني: **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين** (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ١٤١٤/ ١٩٩٤، تصوير عن طبعة المطبعة الميمنية بمصر لصاحبها أحمد البابي الحلبي، ١٣١١هـ).

٦٨٤- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر: **ربيع الأبرار ونصوص الأخبار**، تحقيق عبد الأمير مهنا (بيروت: مؤسسة الأعلمي، الطبعة الأولى، ١٤١٢/ ١٩٩٢).

٦٨٥- سحَّاب، فكتور: **إيلاف قريش: رحلة الشتاء والصيف** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢).

٦٨٦- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني: **آداب البحث والمناظرة**، تحقيق سعيد بن عبدالعزيز العريفي (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ه).

٦٨٧- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: **إحياء علوم الدين** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢).

٦٨٨- القرضاوي، يوسف: **من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا** (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥).

٦٨٩- القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر الأنصاري: **التذكار في أفضل الأذكار**، تحقيق فواز أحمد زمرلي (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨/ ١٩٨٨).

٦٩٠- القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر: **جامع بيان العلم وفضله**، تحقيق مسعد عبدالحميد محمد السعدني (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧).

٦٩١- القنوجي، صديق بن حسن: **أبجد العلوم: الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم**، نشرة بعناية عبدالجبار زكار (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٨).

٦٩٢- **الكتب المقدسة: كتب العهد العتيق**، مترجمة عن اليونانية برعاية جمعية ترقية المعارف المسيحية بلندن (طرابلس/ لبنان: مكتبة السائح، ١٩٨٣، طبعة مصورة بالأوفست عن طبعة لندن لعام ١٨٥٧).

٦٩٣- هتون، جيميس: **نظرية الأرض** (بالإنجليزية)

٦٩٤- Hutton, James, *Theory of the Earth* or *An Investigation of the Laws Observable in the Composition, Dissolution, and Restoration of Land upon the Globe* (First published in Volume I of the *Transactions of the Royal Society of Edinburgh*, 1788, and posted on the web in 1998).

٦٩٥- الوادي آشي التونسي، شمس الدين محمد بن جابر: **برنامج بن جابر الوادي آشي**، تحقيق محمد الحبيب الهيلة (مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، ١٤٠١/ ١٩٨١).

فهرس

بشار بن برد: حياته وشعره ١٥٤١
مقدمة ١٥٤١
نسب بشار ١٥٤٤
اسمه وكنيته ولقبه ١٥٥١
أهل بشار ١٥٥٥
مولده ونشأته ووفاته ١٥٥٨
صفته ١٥٦٠
عمى بشار ١٥٦٢
لباسه ١٥٦٤
خلق بشار ١٥٦٤
بداهةُ جوابه وملحه ١٥٦٦
مجلس بشار ١٥٧٠
اعتقاد بشار ١٥٧١
سبب وفاته ١٥٩١
مكانته لدى الخلفاء والأمراء ١٥٩٥
غرامه وهل هو حقيقةٌ أو تصنع ١٥٩٦
سعة علمه بالعربية وتفننه ١٦٠٤
البصرة وقبائل العرب حولها ١٦٠٥
مرتبته من العلم ١٦٠٦
شعر بشار ١٦٠٧
نظم شعره ١٦٣١
نسيب بشار ١٦٣٦
هجاء بشار ١٦٣٦
رجز بشار ١٦٤٠
أقدم شعر بشار ١٦٤١
رواة بشار وكاتبو شعره ١٦٤١
توسع بشار في اللغة وقياسه فيها ١٦٤٣
توسعه في العروض وفي الضرورة ١٦٥٥
مكانة شعر بشار من حفظ فصيح اللغة ومستعملها ١٦٥٧
مكان شعر بشار من حفظ التاريخ في الجاهلية والإسلام ١٦٦١

شهادة الأئمة لبشر بجزالة الشعر وسلامة الذوق ١٦٦٢
اهتمام أهل الصناعة بشعر بشار ١٦٧١
من نقد بشاراً ومن أجاب عنه ١٦٨٣
نقده للشعر والشعراء ١٦٨٢
مكانة بشار من النثر ١٦٨٥
علاقة بشار بإفريقية ١٦٨٨
أعلام شعر بشار ١٦٨٩
ديوان بشار ١٦٩١
النسخة المستخرجة من هذا الجزء من الديوان ١٧٠٧
خاتمة: منهج المصنف في تحقيق الديوان ١٧٠٧
قراطيس من نقد الشعر ١٧١٠
القرطاس الأول ١٧١٠
القرطاس الثاني ١٧١٥
القرطاس الثالث ١٧١٧
القرطاس الرابع ١٧١٩
طريقة من شعر العرب في توجيه الخطاب إلى المرأة ١٧٢٥

ملحق المحور الرابع

السند التونسي في علم متن اللغة ١٧٤٣
ابن سيده ١٧٥٢
اتصال السند الأندلسي بتونس ١٧٥٣

المحور الخامس
مراجعات ومتابعات ومتفرقات

الفرع الأول
مراجعات

نقد علمي لكتاب «الإسلام وأصول الحكم» ١٧٦٥
تقديم ١٧٦٥
الكتاب الأول: الخلافة والإسلام ١٧٦٦
الباب الأول: الخلافة وطبيعتها ١٧٦٦
الباب الثاني: في حكم الخلافة ١٧٦٧
الباب الثالث: في الخلافة من الوجهة الاجتماعية ١٧٧١

الكتاب الثاني: الحكومة والإسلام ١٧٧٧
الباب الثاني: الرسالة والحكم ١٧٧٧
الباب الثالث: رسالة لا حكم، دين لا دولة ١٧٨١
الكتاب الثالث: الخلافة والحكومة في التاريخ ١٧٨٦
الباب الأول: الوحدة الدينية والعرب ١٧٨٦
الباب الثاني: الدولة العربية ١٧٩٠
الباب الثالث: الخلافة الإسلامية ١٧٩١
خاتمة ١٧٩٨
نظرة في الكتاب المعنون «مقدمة في النحو» المنسوب إلى الإمام خلَف الأحمر ١٨٠٠
مقدمة ١٨٠٠
مؤلف هذه المقدمة ١٨٠٣
هل يعد خلف الأحمر من أئمة النحو؟ وهل يعد من نحاة المذهب البصري أو من نحاة المذهب الكوفي ١٨٠٥
وصف هذه المقدمة ١٨١٢
إيضاح ما يحتاج إليه في المقدمة ١٨١٤
تفسير الشواهد الشعرية الواردة في هذه المقدمة وهي غير معروفة في شواهد النحو ١٨٢٩
نظرة في كتاب «الجامع الكبير» لابن الأثير ١٨٣٥
مقارنة وتحليل بين كتاب «المثل السائر» وكتاب «الجامع الكبير» ١٨٣٧
تُحفةُ المجد الصريح في شرح كتاب الفصيح ١٨٤٤
مقدمة ١٨٤٤
نسب اللبلي وطرف من حياته ورحلته وأسماء أساتذته وتلاميذه ١٨٤٥
مؤلفاته ١٨٤٧
صفة كتاب تحفة المجد الصريح ١٨٤٧
كتاب الفصيح وما عليه من الشروح ١٨٤٨
هل توجد نسخة أخرى من كتاب تحفة المجد الصريح ١٨٥١
تكملة وتقفية للتعريف بكتاب «تحفة المجد الصريح» وصاحبه وأصله ١٨٥٣
تصحيح أخطاء وتحاريف في طبعة جمهرة الأنساب لابن حزم ١٨٥٨

الفرع الثاني
متابعات

أخطاء الكتاب في العربية: رد على نقد ١٨٧٩
تحقيق ترجمة عالم كبير وإصلاح وهْم في تسميته ١٨٨٦
نظرات على ترجمة السكاكي ١٨٩١

نسبه ١٨٩٢
اهتمام العلماء بكتاب المفتاح ١٨٩٣
نشأةُ السكاكي الجثمانية والعلمية ١٨٩٧
نحلته ومذهبه ١٨٩٩
العصر الذي ألف فيه «المفتاح» ١٩٠١
تذييل لترجمة سعد الدين التفتازاني ١٩٠٣

الفرع الثالث
مقدمات كتب

النابغة الذبياني وشعره ١٩٠٩
نسبه ١٩١٥
مكانته في الشعر ١٩١٦
ما عيب به شعره ١٩١٧
تحكيمه بين الشعراء ١٩١٧
اتصالُه بالنعمان بن المنذر ١٩١٧
لحاق النابغة بملوك غسان بعد هربه من النعمان بن المنذر ١٩١٩
انقطاعٌ آخر بين النابغة والنعمان، ورجوعه إلى النعمان لمَّا بلغه مرضه ١٩١٩
شرف النابغة ورفاهية عيشه ١٩٢٠
دين النابغة ١٩٢١
من لُقِّب بالنابغة من الشعراء بعد النابغة الذبياني ١٩٢٣
تنبيه لتكملة ديوان النابغة ١٩٢٤
الواضح في مشكلات شعر المتنبي ١٩٢٦
الغرض من هذا الكتاب ١٩٢٩
طريقةُ هذا الكتاب ١٩٣٠
ترتيبُ الأبيات التي فسرها في هذا الكتاب ١٩٣٠
ترجمةُ مؤلف كتاب الواضح ١٩٣٢
اسم الكتاب ١٩٣٣
نسخةُ الكتاب ١٩٣٣
سرقات المتنبي ومشكل معانيه ١٩٣٥
من هو ابن بسام صاحب الذخيرة ١٩٣٨
غرض هذا الكتاب وطريقتُه ١٩٤٠
مؤلِّفُ هذا الكتاب ١٩٤١
صفة نسخة كتاب «سرقات المتنبي ومشكل معانيه» لابن بسام النحوي ١٩٤٤

الفتح ابن خاقان وكتابه «قلائد العقيان» ١٩٤٧
ترجمة مؤلف «قلائد العقيان» ١٩٤٧
مشيخته ١٩٤٩
مكانته من الإنشاء والشعر ١٩٤٩
تآليفه ١٩٥٠
أخلاقُه وحالُه ١٩٥١
كتاب «قلائد العقيان» ١٩٥٣
اسم الكتاب ١٩٥٤
حالةُ نسخ كتاب القلائد مخطوطها ومطبوعها ١٩٥٦
النسخُ التي أُجريت المقابلة بها ١٩٥٧
المطبوعات من «قلائد العقيان» ١٩٥٩

الفرع الرابع
خطب ورسائل

خطاب ابن عاشور عند عودته لمشيخة جامع الزيتونة وفروعه ١٩٦٣
خطاب في حفل اختتام السنة الدراسية بجامع الزيتونة ١٩٦٥
فضيلة العلم وحظ الأمة التونسية منه ١٩٦٥
النصح للزيتونة هو النصح لمتعلميها ١٩٦٧
كيف كانت العلوم بالزيتونة وكيف يجب أن تكون ١٩٦٧
ضبط البرامج ١٩٦٨
عناية ملوك تونس بالعلم ١٩٦٨
شكر الأمة التونسية ١٩٦٩
شكر الطلبة الزيتونيين ١٩٦٩
إصلاح مدارس الطلبة ١٩٧٠
العناية بالفروع الزيتونية ١٩٧١
العناية بالتعليم الابتدائي ١٩٧١
دعوة أبوية لشيوخ التدريس ١٩٧١
النتيجة بعد اطراد العناية ١٩٧٢
الحمد لله.. لنحمد الله.. .... ١٩٧٣
خطاب في احتفال جمعية الزيتونيين ١٩٧٤
خطاب بالفرع الزيتوني بصفاقس ١٩٧٦
خطاب في حفل الفرع الزيتوني بسوسة ١٩٧٩
خطاب في جامع عقبة خلال زيارة الفرع الزيتوني بالقيروان ١٩٨٢

خطاب في الاحتفال السنوي لمكتبة التلميذ الزيتوني ١٩٨٥
خطاب في الجلسة العامة للجنة الحي الزيتوني ١٩٨٩
خطاب في الذكرى السنوية الأولى لعودته إلى مشيخة الزيتونة ١٩٩٤
خطاب في موسم ختم السنة الدراسية ١٩٩٧
حوار حول إصلاح التعليم الزيتوني ٢٠٠٧
من تقديم محرر المجلة ٢٠٠٧
خمس رسائل إلى الشيخ محمد النخلي ٢٠١٥
الرسالة الأولى ٢٠١٥
الرسالة الثانية ٢٠١٧
الرسالة الثالثة ٢٠١٩
الرسالة الرابعة ٢٠٢٠
الرسالة الخامسة ٢٠٢١
ملحق ٢٠٢٣
رسالتان إلى الشيخ محمد الخضر حسين ٢٠٢٤
الرسالة الأولى ٢٠٢٤
الرسالة الثانية ٢٠٢٦
رسالة إلى مجمع اللغة العربية بالقاهرة بمناسبة تأبين الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور ٢٠٢٨
قصيدة في مدح الشيخ محمد النخلي ٢٠٣٢
دعوة إلى الشيخ محمد الخضر حسين ٢٠٣٦

مصادر التحقيق ومراجعه ٢٠٣٧

تم بحمد الله